Urdu Daira Maraf-e-Islamia

اردو دائرۂ معارف اسلامیہ

اردو
دائرۂ معارفِ اسلامیّہ

زیرِ اہتمام
دانش گاہِ پنجاب، لاہور

جلد ١٦/٢

(قرا ارسلان — قیّومیّۃ)
١٣٩٨ھ/١٩٧٨ء
طبع اول

ادارۂ تحریر

ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ (پنجاب)	رئیسِ ادارہ
پروفیسر سیّد محمّد امجد الطاف، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر عبدالقیوم، ایم اے (پنجاب)	سینیر ایڈیٹر
پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
شیخ نذیر حسین، ایم اے (پنجاب)	ایڈیٹر
ڈاکٹر عبدالغنی، ایم اے، پی ایچ ڈی (پنجاب)	ایڈیٹر

مجلس انتظامیہ

۴۔ پروفیسر ڈاکٹر خیرات محمّد ابن رسا، ایم ایس سی (علیگ)، پی ایچ ڈی (براؤن)، یو ایس اے)، وائس چانسلر، دانش گاہِ پنجاب (صدرِ مجلس)

۲۔ ڈاکٹر رفیق احمد، ایم اے (پنجاب)، بی اے (مانچسٹر)، ڈی فل (اوکسفرڈ)، پرو وائس چانسلر، دانش گاہ پنجاب

۳۔ جسٹس ڈاکٹر ایس۔ اے۔ رحمٰن، ہلال پاکستان، سابق چیف جسٹس سپریم کورٹ، پاکستان، لاہور

۴۔ جسٹس مولوی مشتاق حسین، چیف جسٹس لاہور ہائی کورٹ، لاہور

۵۔ سیّد بابر علی شاہ، ۔ے۔ ایف سی سی۔ گلبرگ، لاہور

۶۔ معتمدِ مالیات، حکومتِ پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۷۔ معتمد تعلیم، حکومت پنجاب، لاہور (یا نمائندہ)

۸۔ ڈاکٹر وحید قریشی، ایم اے، پی ایچ ڈی، ڈی لٹ (پنجاب)، ڈین کلیۂ علوم اسلامیہ و شرقیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۹۔ ڈاکٹر محمّد نذیر رومانی، ایم ایس سی (پنجاب)، پی ایچ ڈی (لنڈن)، ڈین کلیۂ سائنس، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۰۔ پروفیسر شیخ امتیاز علی، ایم اے، ایل ایل بی (علیگ)، ایل ایل ایم (پنجاب)، ایل ایل ایم (سٹنفرڈ)، پرنسپل یونیورسٹی لاء کالج و ڈین کلیۂ قانون، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۱۔ رجسٹرار، دانش گاہِ پنجاب، لاہور

۱۲۔ خازن، دانش گاہ پنجاب، لاہور

۱۳۔ ڈاکٹر سیّد محمّد عبداللہ، ایم اے، ڈی لٹ، پروفیسر ایمریطس، صدر شعبۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، سابق پرنسپل اوریئنٹل کالج، لاہور (رکن و معتمد)

اختصارات و رموز وغیرہ

اختصارات

(۱)

کتب عربی و فارسی و ترکی وغیرہ اور ان کے تراجم اور بعض مخطوطات، جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

اا = اردو دائرۂ معارف اسلامیہ .

اا، ت = اسلام انسائیکلوپیدیسی (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، ترکی) .

اا، ع = دائرة المعارف الاسلامیة (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، عربی) .

اا، لائیڈن ۱ یا ۲ = Encyclopaedia of Islam (= انسائیکلوپیڈیا او اسلام، انگریزی). بار اوّل یا دوم، لائیڈن .

ابن الآبار = کتاب تکملة الصلة، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۷ تا ۱۸۸۹ء (BAH, V - VI) .

ابن الآبار: تکملة = M. Alarcóny - C. A. González *Apéndice a la adición Codera de* : Palencia، *Tecmila* در *Misc. de estudios y textos árabes*، میڈرڈ ۱۹۱۵ء .

ابن الآبار، جلد اوّل = ابن الآبار: تکملة الصلة، *Texte arabe d' aprés un ms. de Fés, tome I, complétant les deux vol. édités par F. Codera*، طبع A. Bel و محمّد بن شنب، الجزائر ۱۹۱۸ء .

ابن الاثیر ۱ یا ۲ یا ۳ = کتاب الکامل، طبع ٹورنبرگ C. J. Tornberg، بار اوّل، لائیڈن ۱۸۵۱ تا ۱۸۷۶ء، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۰۱ھ، یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۰۳ھ، یا بار چہارم، قاہرہ ۱۳۴۸ھ، ۹ جلد .

ابن الاثیر، ترجمۂ فانیان = *Annales du Maghreb et de l' Espagne*، مترجمۂ فانیان E. Fagnon، الجزائر ۱۹۰۱ء .

ابن بشکوال = کتاب الصلة فی اخبار آئمّة الأندلس، طبع کودیرا F. Codera، میڈرڈ ۱۸۸۳ء (BAH, II) .

ابن بطّوطہ = تحفة النظّار فی غرائب الأمصار و عجائب الاسفار، مع ترجمہ از C. Defrémery و B. R. Sanguinetti، ۴ جلد، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۸ء .

ابن تغری بردی = النجوم الزاہرة فی ملوک مصر و القاہرة، طبع W. Popper، برکلے و لائیڈن ۱۹۰۸ تا ۱۹۳۶ء .

ابن تغری بردی، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۴۸ھ ببعد .

ابن حوقل = کتاب صورة الأرض، طبع J. H. Kramers، لائیڈن ۱۹۳۸ تا ۱۹۳۹ء (BGA, II، بار دوم) .

ابن خرداذبہ = المسالک والممالک، طبع ڈخویہ M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۸۹ء (BGA, VI) .

ابن خلدون: عبر (یا العبر) = کتاب العبر و دیوان المبتدا و الخبر ... الخ، بولاق ۱۲۸۴ھ .

ابن خلدون: مقدمة = *Prolégoménes d'Ebn Khaldoun*، طبع E. Quatremére، پیرس ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۸ء (Notices et Extraits, XVI-XVIII) .

ابن خلدون: مقدّمة، مترجمۂ دیسلان = *Prolégoménes d' Ibn Khaldoun*، ترجمہ و حواشی از دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۸ء (بار دوم، ۱۹۳۴ تا ۱۹۳۸ء) .

ابن خلدون: مقدّمة، مترجمۂ روزنتھال = *The Muqaddimah*، مترجمۂ Franz Rosenthal، ۳ جلد، لنڈن ۱۹۵۸ء .

ابن خلّکان = وفیات الأعیان، طبع وسٹنفلٹ F. Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۰ء (حوالے شمار تراجم کے اعتبار سے دیے گئے ہیں) .

ابن خلّکان، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۵ھ .

ابن خلّکان، قاہرہ = کتاب مذکور، قاہرہ ۱۳۱۰ھ

ابن خلّکان، مترجمۂ دیسلان = *Biographical Dictionary*، مترجمۂ دیسلان M. de Slane، ۴ جلد، پیرس ۱۸۴۳ تا ۱۸۷۱ء.

ابن رُسْتہ = الأعلاق النّفِیْسَة، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

ابن رَسْتَہ، ویت Wiet = *Les Atours précieux*، مترجمۂ G. Wiet، قاہرہ ۱۹۵۵ء.

ابن سَعْد = کتاب الطبقات الکبیر، طبع زخاؤ H. Sachau وغیرہ، لائیڈن ۱۹۰۴ تا ۱۹۴۰ء.

ابن عِذاری = کتاب البیان المُغْرِب، طبع کولن G. S. Colin و لیوی پرووانسال E. Lévi-Provençal، لائیڈن ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۱ء؛ جلد سوم، طبع لیوی پرووانسال، پیرس ۱۹۳۰ء.

ابن العماد: شَذَرات = شَذَرات الذَّھَب فی أخْبار مَن ذَھَب، قاہرہ ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۱ھ (سنینِ وفیات کے اعتبار سے حوالے دیے گئے ہیں).

ابن الفَقِیہ = مختصر کتاب البُلْدان، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۸۶ء (BGA, V).

ابن قُتَیْبَة: شِعر (یا الشعر) = کتاب الشِّعْر والشُّعَراء، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۹۰۲ تا ۱۹۰۴ء.

ابن قُتَیْبَہ: مَعارِف (یا المعارف) = کتاب المَعارِف، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۰ء.

ابن ہشام = کتاب سیرة رسول اللّٰہ، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۸ تا ۱۸۶۰ء.

ابوالفداء: تَقْوِیم = تَقْوِیم البُلْدان، طبع رینو J. T. Reinaud و دیسلان M. de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء.

ابوالفداء: تقویم، ترجمہ = *Géographie d' Aboulféda*، *traduite de l' arabe en francais*، ج ۱ و ۲/۱، از رینو، پیرس ۱۸۴۸ء و ج ۲/۲، از St. Guyard، ۱۸۸۳ء.

الاِدْرِیسی: المغرب = *Description de l' Afrique et de l' Espagne*، طبع ڈوزی R. Dozy و ڈ خویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

الادریسی، ترجمہ جوبار = *Géographie d' Édrisi*، مترجمۂ P. A. Jaubert، ۲ جلد، پیرس ۱۸۳۶ تا ۱۸۴۰ء.

الاِسْتِیعاب = ابن عبدالبر: الاستیعاب، ۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ھ.

الاِشْتِقاق = ابن دُرَیْد: الاشتقاق، طبع ووسٹنفلٹ، گوٹنگن ۱۸۵۴ء (اناستاتیک).

الاِصابة = ابن حَجَر العَسْقلانی: الاِصابة، ۴ جلد، کلکتہ ۱۸۵۶ تا ۱۸۷۳ء.

الاِصْطَخْری = المَسالِک والمَمالِک، طبع ڈخویہ، لائیڈن ۱۸۷۰ء (BGA, I) و بار دوم (نقل بار اول) ۱۹۲۷ء.

الأغانی^{1}، یا^{2}، یا^{3} = ابوالفَرَج الاصفہانی: الأغانی، بار اول، بولاق ۱۲۸۵ھ، یا بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۳ھ یا بار سوم، قاہرہ ۱۳۴۵ھ ببعد.

الأغانی، برونو = کتاب الأغانی، ج ۲۱، طبع برونو R. E. Brünnow، لائیڈن ۱۸۸۸ء/۱۳۰۶ھ.

الأنباری: نُزْھَة = نُزْھَة الألِبّاء فی طَبَقات الأدَبّاء، قاہرہ ۱۲۹۴ھ.

البغدادی: الفَرْق = الفَرْق بین الفِرَق، طبع محمّد بدر، قاہرہ ۱۳۲۸ھ/۱۹۱۰ء.

البَلاذُری: اَنْساب = اَنساب الأشراف، ج ۴ و ۵، طبع S. D. F. Goitein و M. Schlössinger، بیت المقدس (یروشلم) ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

البَلاذُری: انساب، ج ۱ = اَنساب الأشراف، ج ۱، طبع محمّد حمیداللّٰہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء.

البَلاذُری: فُتُوح = فُتُوح البُلْدان، طبع ڈ خویہ، لائیڈن ۱۸۶۶ء.

بَیْہَقی: تاریخ بیہق = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تاریخ بیہق، طبع احمد بہمنیار، تہران ۱۳۱۷ھ ش.

بیہقی: تتمّة = ابوالحسن علی بن زید البیہقی: تتمّہ صوان الحکمة، طبع محمّد شفیع، لاہور ۱۹۳۵ء.

بَیْہَقی، ابوالفضل = ابوالفضل بیہقی: تاریخ مسعودی، Bibl. Indica.

تاج العروس=محمّد مرتضٰی بن محمّد الزبیدی: تاج العروس۔

تاریخ بغداد=الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد، ۱۴ جلد، قاہرہ ۱۳۴۹ھ/۱۹۳۱ء۔

تاریخ دمشق=ابن عساکر: تاریخ دمشق، ۷ جلد، دمشق ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء تا ۱۳۵۱ھ/۱۹۳۱ء۔

تہذیب=ابن حجر العسقلانی: تہذیب التہذیب، ۱۲ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۷ء تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء۔

الثعالبی: یتیمۃ=الثعالبی: یتیمۃ الدہر، دمشق ۱۳۰۴ھ۔

الثعالبی: یتیمۃ، قاہرہ=کتاب مذکور، قاہرہ ۱۹۳۴ء۔

حاجی خلیفہ: جہان نما=حاجی خلیفہ: جہان نما، استانبول ۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء۔

حاجی خلیفہ=کشف الظنون، طبع محمّد شرف الدین یالتقایا S. Yaltkaya و محمّد رفعت بیلگہ الکلیسلی Rifat Bilge Kilisli، استانبول ۱۹۴۱ تا ۱۹۴۳ء۔

حاجی خلیفہ، طبع فلوگل=کشف الظنون، طبع فلوگل Gustavus Flügel، لائپزگ ۱۸۳۵ تا ۱۸۵۸ء۔

حاجی خلیفہ: کشف=کشف الظنون، ۲ جلد، استانبول ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۱ھ۔

حدود العالم=*The Regions of the World*، مترجمۂ مینورسکی V. Minorsky، لنڈن ۱۹۳۷ء (GMS, XI، سلسلۂ جدید)۔

حمداللہ مستوفی: نزہۃ=حمداللہ مستوفی: نزہۃ القلوب، طبع لیسٹرینج Le Strange، لائیڈن ۱۹۱۳ تا ۱۹۱۹ء (GMS, XXIII)۔

خواند امیر=حبیب السیر، تہران ۱۲۷۱ھ و بمبئی ۱۲۷۳ھ/۱۸۵۷ء۔

الدرر الکامنۃ=ابن حجر العسقلانی: الدرر الکامنۃ، حیدرآباد ۱۳۴۹ھ تا ۱۳۵۰ھ۔

الدمیری=الدمیری: حیوۃ الحیوان (کتاب کے مقالات کے عنوانوں کے مطابق حوالے دیے گئے ہیں)۔

دولت شاہ=دولت شاہ: تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن E. G. Browne، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۱ء۔

ذہبی: حفّاظ=الذہبی: تذکرۃ الحفّاظ، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۱۵ھ۔

رحمٰن علی=رحمٰن علی: تذکرۂ علمائے ہند، لکھنؤ ۱۹۱۴ء۔

روضات الجنّات=محمد باقر خوانساری: روضات الجنّات، تہران ۱۳۰۶ھ۔

زامباور، عربی=عربی ترجمہ، از محمّد حسن و حسن احمد محمود، ۲ جلد، قاہرہ ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۲ء۔

السبکی=السبکی: طبقات الشافعیۃ، ۶ جلد، قاہرہ ۱۳۲۴ھ۔

سجلّ عثمانی=محمّد ثریا: سجلّ عثمانی، استانبول ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۶ھ۔

سرکیس=سرکیس: معجم المطبوعات العربیۃ، قاہرہ ۱۹۲۸ تا ۱۹۳۱ء۔

السمعانی=السمعانی: الانساب، طبع عکسی باعتناء مرجلیوث D. S. Margoliouth، لائیڈن ۱۹۱۲ء (GMS, XX)۔

السیوطی: بغیۃ=السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ۔

الشہرستانی=الملل والنحل، طبع کیورٹن W. Cureton، لنڈن ۱۸۴۶ء۔

الضبّی=الضبی: بغیۃ الملتمس فی تاریخ رجال اہل الاندلس، طبع کودیرا Codera و ربیرہ J. Ribera، میڈرڈ ۱۸۸۴ تا ۱۸۸۵ء (BAH, III)۔

الضوء اللامع=السخاوی: الضوء اللامع، ۱۲ جلد، قاہرہ ۱۳۵۳ تا ۱۳۵۵ھ۔

الطبری=الطبری: تاریخ الرسل و الملوک، طبع ڈ خویہ وغیرہ، لائیڈن ۱۸۷۹ء تا ۱۹۰۱ء۔

عثمانلی مؤلف لری=بروسہ لی محمّد طاہر: عثمانلی مؤلف لری، استانبول ۱۳۳۳ھ۔

العقد الفرید=ابن عبدربّہ: العقد الفرید، قاہرہ ۱۳۲۱ھ۔

علی جواد=علی جواد: ممالک عثمانیّہ نک تاریخ و جغرافیا لغاتی، استانبول ۱۳۱۳ھ/۱۸۹۵ء تا ۱۳۱۷ھ/۱۸۹۹ء۔

عوفی: لباب=عوفی: لباب الالباب، طبع براؤن، لنڈن و لائیڈن ۱۹۰۳ تا ۱۹۰۶ء۔

عیون الانباء=طبع مُلّر A. Müller، قاہرہ ۱۲۹۹ھ/۱۸۸۲ء۔

غلام سرور = غلام سرور، مفتی : خزینة الاصفیاء، لاهور ۱۲۸۴ھ.

غوثی ماندوی : گلزار ابرار = ترجمهٔ اردو موسوم به اذکار ابرار، آگره ۱۳۲۶ھ.

فرشته = محمّد قاسم فرشته : گلشن ابراهیمی، طبع سنگ، بمبئی ۱۸۳۲ء.

فرهنگ = فرهنگ جغرافیای ایران، از انتشارات دایرهٔ جغرافیائی ستاد ارتش، ۱۳۲۸ تا ۱۳۲۹ هش.

فرهنگ آنند راج = منشی محمّد بادشاه : فرهنگ آنند راج، ۳ جلد، لکهنؤ ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۴ء.

فقیر محمّد = فقیر محمّد جهلمی : حدائق الحنفیة، لکهنؤ ۱۹۶۰ء.

فلتن و لنگز = Alexander S. Fulton و Martin Lings : *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*، لندن ۱۹۵۹ء.

فهرست (یا الفهرست) = ابن الندیم : کتاب الفهرست، طبع فلوگل، لائپزگ ۱۸۷۱ تا ۱۸۷۲ء.

ابن القفطی = ابن القفطی : تأریخ الحکماء، طبع لیپرت J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء.

الکتبی : فوات = ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، بولاق ۱۲۹۹ھ.

لسان العرب = ابن منظور : لسان العرب، ۲۰ جلد، قاهره ۱۳۰۰ تا ۱۳۰۸ھ.

مآثر الأمراء = شاه نواز خان : مآثر الأمراء، Bibl. Indica.

مجالس المؤمنین = نورالله شوستری : مجالس المؤمنین، تهران ۱۲۹۹ھ ش.

مرآة الجنان = الرافعی : مرآة الجنان، ۴ جلد، حیدرآباد (دکن) ۱۳۳۹ھ.

مرآة الزمان = سبط ابن الجوزی : مرآة الزمان، حیدرآباد (دکن) ۱۹۵۱ء.

مسعود کیهان = مسعود کیهان : جغرافیای مفصّل ایران، ۲ جلد، تهران ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ھ ش.

المسعودی : مروج = المسعودی : مروج الذهب، طبع باربیه د مینار C. Barbier de Meynard و پاوه د کورتی Pevet de Courteille، پیرس ۱۸۶۱ تا ۱۸۷۷ء.

المسعودی : التنبیه = المسعودی : کتاب التنبیه و الاشراف، طبع ڈ خویه، لائیڈن ۱۸۹۴ء (BGA, VIII).

المقدسی = المقدسی : احسن التقاسیم فی معرفة الأقالیم، طبع ڈ خویه، لائیڈن ۱۸۷۷ء (BGA, VIII).

المقری : *Analectes* = المقری : نفح الطیب فی غصن الأندلس الرطیب، *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes de l'Espagne*، لائیڈن ۱۸۵۵ تا ۱۸۶۱ء.

المقری، بولاق = کتاب مذکور، بولاق ۱۲۷۹ھ/۱۸۶۲ء.

منجّم باشی = منجّم باشی : صحائف الأخبار، استانبول ۱۲۸۵ھ.

میرخواند = میرخواند : روضة الصّفاء، بمبئی ۱۲۶۶ھ/۱۸۴۹ء.

نزهة الخواطر = حکیم عبدالحی : نزهة الخواطر، حیدرآباد ۱۹۴۷ء ببعد.

نسب = مصعب الزبیری : نسب قریش، طبع لیوی پرووانسال، قاهره ۱۹۵۳ء.

الوافی = الصّفدی : الوافی بالوفیات، ج ۱، طبع رِتر Ritter، استانبول ۱۹۳۱ء؛ ج ۲ و ۳، طبع ڈیڈرنگ Dedering، استانبول ۱۹۴۹ و ۱۹۵۳ء.

الهمدانی = الهمدانی : صفة جزیرة العرب، طبع مُلّر D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء.

یاقوت = یاقوت : معجم البلدان، طبع ووستنفلت، لائپزگ ۱۸۶۶ تا ۱۸۷۳ء (طبع اناستاتیک، ۱۹۲۴ء).

یاقوت : ارشاد (یا ادباء) = ارشاد الأریب الی معرفة الأدیب، طبع مرجلیوث، لائیڈن ۱۹۰۷ تا ۱۹۲۷ء (GMS, VI)؛ معجم الادباء، (طبع اناستاتیک، قاهره ۱۹۳۶ تا ۱۹۳۸ء.

یعقوبی (یا الیعقوبی) = الیعقوبی : تأریخ، طبع هوتسما W. Th. Houtsma، لائیڈن ۱۸۸۳ء؛ تأریخ الیعقوبی، ۳ جلد، نجف ۱۳۵۸ھ؛ ۲ جلد، بیروت ۱۳۷۹ھ/۱۹۶۰ء.

یعقوبی : بلدان (یا البلدان) = الیعقوبی : (کتاب) البلدان، طبع ڈ خویه، لائیڈن ۱۸۹۲ء (BGA, VII).

یعقوبی، Wiet = ویت *Yu'qūbi. Les pays*، مترجمهٔ G. Wiet، قاهره ۱۹۳۷ء.

کتب انگریزی، فرانسیسی، جرمن، جدید ترکی وغیرہ کے اختصارات جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ھیں

Al-Aghūnī : *Tables*=*Tables Alphabétiques du Kitāb al-aghāni, rédigées par I. Guidi*, Leiden 1900.

Babinger=F. Babinger : *Die Geschichtschreiber der Osmanen und ihre Werke*, 1st ed., Leiden 1927.

Barkan : *Kanunlar*=Ömar Lûtfi Barkan : *XV ve XVI inci Asîrlarda Osmanlî. Imparat orluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esaxlarî*, I. *Kanunlar*, Istanbul 1943.

Blachère : *Litt.*=R. Blachère : *Histoire de la Littèrature arabe*, i, Paris 1952.

Brockelmann, I, II=C. Brockelmann : *Geschichte der Arabischen Litteratur, Zweite den Supplement-bänden angepasste Auflage*, Leiden 1943-1949.

Brockelmann, S I,II,III=*G. d. A.L.*, *Erster* (*Zweiter*, *Dritter*). *Supplementband*, Leiden 1937-42.

Browne, i=E.G. Browne : *A Literary History of Persia, from the earliest times until Firdawsi*, London 1902.

Browne, ii=*A Literary History of Persia from Firdawsi to Sa'di*, London 1908.

Browne, iii=*A History of Persian Literature under Tartar Dominion*, Cambridge 1920.

Browne, iv=*A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge 1924.

Caetani : *Annali*=L. Caetani : *Annali dell' Islam*, Milano 1905-26.

Chauvin : *Bibliographie*=V. Chauvin : *Bibliographie des ouvrages arabes et relatifs aux Arabes*, Lille 1892.

Dorn : *Quellen*=B. Dorn : *Muhammedanische Quellen zur Geschichte der südlichen Küstenländer des Kaspischen Meeres*, St. Petersburg 1850-58.

Dozy : *Notices*=R. Dozy : *Notices sur quelques manuscrits arabes*, Leiden 1847-51.

Dozy : *Recherches*³=*R. Dozy : Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne Pendant le moyen-âge*, 3rd ed., Paris-Leiden 1881.

Dozy, *Suppl.*=R. Dozy : *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2nd ed., Leiden-Paris 1927.

Fagnan : *Extraits*=E. Fagnan : *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924.

Gesch. des Qor.=Th. Nöldeke : *Geschichte des Qorāns*, new edition by F. Schwally, G. Bergsträsser and O. Pretzl, 3 vols., Leipzig 1909-38.

Gibb : *Ottoman Poetry*=E.J.W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*, London 1900-09.

Gibb-Bowen=H.A.R. Gibb and Harold Bowen : *Islamic Society and the West*, London 1950-57.

Goldziher : *Muh. St.*=I. Goldziher : *Muhammedanische Studien*, 2 Vols., Halle 1888-90.

Goldziher : *Vorlesungen*=I. Goldziher : *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910.

Goldziher : *Vorlesungen*²=2nd ed., Heidelberg 1925.

Goldziher : *Dogme*=*Le dogme et la loi de l'islam*, trad. J. Arin, Paris 1920.

Hammer-Purgstall : *GOR*=J. von Hammer (-Purgstall): *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pest 1828-35.

Hammer-Purgstall : *GOR*²=the same, 2nd ed., Pest 1840.

Hammer-Purgstall : *Histoire, the same*, trans. by J.J. Hellert, 18 vol., Bellizard (etc.), Paris (etc.), 1835-43.

Hammer-Purgstall : *Staatsverfassung*=J. von Hammer : *Des Osmanischen Reiches Staatsverfassung und Staatsverwaltung*, 2 vols., Vienna 1815.

Houtsma : *Recueil*=M.Th. Houtsma : *Recueil des texes relatifs a l'histoire des Seldjoucides*, Leiden 1886-1902.

Juynboll : *Handbuch*=Th. W. Juynboll : *Handbuch des islāmischen Gesetzes*, Leiden 1910.

Juynboll : *Handleiding* = *Handleiding tot de kennis der mohammedaansche wet*, 3rd ed., Leiden 1925.

Lane = E.W. Lane : *An Arabic-English Lexicon*, London 1863-93 (reprint New York 1955-56).

Lane-Poole : *Cat.* = S. Lane-Poole : *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, 1877-90.

Lavoix : *Cat.* = H. Lavoix : *Catalogue des Monnaies Musulmanes de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1887-96.

Le Strange = G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*, 2nd ed. Cambridge 1930 (reprint, 1966).

Le Strange : *Baghdad* = G. Le Strange : *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924.

Le Strange : *Palestine* = G. Le Strange : *Palestine under the Moslems*, London 1890 (reprint 1965).

Lévi-Provençal : *Hist. Esp. Mus.* = E. Lévi-Provençal : *Histoire de l'Espagne musulmane*, nouv. éd., Leiden-Paris 1950-53, 3 vols.

Lévi-Provençal : *Hist. Chorfa* = D. Lévi-Provençal : *Les Historiens des Chorfa*, Paris 1922.

Maspero-Wiet : *Matériaux* = J. Maspéro et G. Wiet : *Matériaux pour servir à la Géographie de l'Egypte*, Le Caire 1914 (*MIFAO*, XXXVI).

Mayer : *Architects* = L.A. Mayer : *Islamic Architects and their Works*, Geneva 1956.

Mayer : *Astrolabists* = L.A. Mayer : *Islamic Astrolabists and their Works*, Geneva 1958.

Mayer : *Metalworkers* = L.A. Mayer : *Islamic Metalworkers and their Works*, Geneva 1959.

Mayer : *Woodcarvers* = L.A. Mayer : *Islamic Woodcarvers and their Works*, Geneva 1958.

Mez : *Renaissance* = A. Mez : *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922; Spanish translation by S. Vila, Madrid-Granada 1936.

Mez : *Renaissance*, Eng. tr. = A. Mez: *The Renaissance of Islam*, Translated into English by Salahuddin Khuda Bukhsh and D.S. Margoliouth, London 1937.

Nallino : *Scritti* = C.A. Nallino : *Raccolta di Scritti editi e inediti*, Roma 1939-48.

Pakalîn = Mehmet Zeki Pakalîn : *Osmanlî Tarih seyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 3 vols., Istanbul 1946 ff.

Pauly-Wissowan = *Realenzklopaedie des klassischen Altertums.*

Pearson = J.D. Pearson : *Index Islamicus*, Cambridge 1958.

Pons Boigues = *Ensayo bio-bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, Madrid 1898.

Santillana : *Istituzioni* = D. Santillana : *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1926-38.

Schlimmer = John L. Schlimmer : *Terminologie medico-Pharmaceutique et Anthropologique*, Tehran 1874.

Schwarz : *Iran* = P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1896.

Smith = W. Smith : *A Classical Dictionary of Biography, Mythology and Geography*, London 1853.

Snouck Hurgronje: *Verspr. Geschr.* = C, Snouck Hurgronje : *Verspreide Geschriften*, Bonn-Leipzig-Leiden 1923-27.

Sources inéd. = Henri de Castries : *Sources inédites de l'histoire du Maroc*, Paris 1905 f ; 2nd. Series, Paris 1922 f.

Spuler : *Horde* = B. Spuler : *Die Goldene Horde*, Leipzig 1943.

Spuler: *Iran* = B. Spuler: *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden 1952.

Spuler : *Mongolen*^{2} = B. Spuler : *Die Mongolen in Iran*, 2nd. ed., Berlin 1955.

SNR = Stephan and Naudy Ronart : *Concise Encyclopaedia of Arabic Civilization*, Djambatan-Amsterdam 1959.

Storey = C.A. Storey : *Persian Literature : a biobibliographical survey*, London 1927.

Survey of Persian Art = ed. by A. U. Pope, Oxford

1938.

Suter = H. Suter : *Die Mathematiker und Astronomen der Araber und ihre Werke*, Leipzig 1900.

Taeschner : *Wegenetz* = F. Taeschner : *Die Verkehrslage und das Wegenetz Anatoliens im Wandel der Zeiten*, Gotha 1926.

Tomaschek = W. Tomaschek : *Zur historischen Topographie von Kleinasien im Mittelalter*, Vienna 1891.

Weil : *Chalifen* = G. Weil : *Geschichte der Chalifen*, Mannheim-Stuttgart 1846-82.

Wensinck : *Handbook* = A.J. Wensinck : *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden 1927.

Zambaur = E. de Zambaur : *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de l'Islam*, Hanover 1927 (anastatic reprint Bad Pyrmont 1955).

Zinkeisen = J. Zinkeisen : *Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa*, Gotha 1840-83.

Zubaid Ahmad = *The Contribution of India to Arabic Literature*, Allahabad 1946 (reprint Lahore 1968).

(ج)

مجلات، سلسلۂ ہائے کتب(۱) وغیرہ جن کے حوالے اس کتاب میں بکثرت آئے ہیں

AB=*Archives Berbèrs.*

Abh. G.W. Gött.=*Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.*

Abh. K. M.=*Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes.*

Abh. Pr. Ak. W.=*Abhandlungen d. preuss. Akad. d. Wiss.*

Afr. Fr.=*Bulletin du Comitè de l'Afrique française.*

Afr. Fr. RC=*Bulletin du Com. de l'Afr. franç., Renseignements Coloniaux.*

AIÉO Alger=*Annales de l'Institute d' Études Orientales de l'Université d'Alger.*

AIUON=*Annali dell' Istituto Univ. Orient, di Napoli.*

AM=*Archives Marocaines.*

And.=*Al-Andalus.*

Anth.=*Anthropos.*

Anz. Wien=*Anzeiger der philos.-histor. Kl. d. Ak. der Wiss. Wien.*

AO=*Acta Orientalia.*

Arab.=*Arabica.*

ArO=*Archiv Orientální.*

ARW=*Archiv für Religionswissenschaft.*

ASI=*Archaelogical Survey of India.*

ASI, NIS=*the same, New Imperial Series.*

ASI, AR=the same, Annual Reports.

AÜDTCFD=*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafia Fakültesi Dergisi.*

As. Fr. B.=*Bulletin du Comitéde l'Asie Française.*

BAH=*Bibliotheca Arabico-Hispana.*

BASOR=*Bulletin of the American School of Oriental Research.*

Bell.=*Türk Tarih Kurumu Belleten.*

BFac. Ar.=*Bulletin of the Faculty of Arts of the Egyptian University.*

BÉt. Or=*Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas.*

BGA=Bibliotheca geographorum arabicorum.

BIE=*Bulletin de l'Institut Egyptien.*

BIFAO=*Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.*

BIS=Bibliotheca Indica series.

BRAH=*Boletin de la Real Academia de la Historia de España.*

BSE=*Bol'shaya Sovetskaya Éntsiklopediya* (Large Soviet Encyclopaedia) 1st ed.

BSE^2=the same, 2nd ed.

BSL(P)=*Bulletin de la Société de Linguistique (de Paris).*

BSO(A)S=*Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies.*

BTLV=*Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde (van Ned.-Indië).*

BZ=*Byzantinische Zeitschrift.*

COC=*Cahiers de l'Orient Contemporain.*

CT=*Cahiers de Tunisie.*

EI^1—*Encyclopaedia of Islam*, 1st edition.

EI^2=*Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition.

EIM=*Epigraphia Indo-Moslemica*

ERE=*Encyclopaedia of Religion and Ethics.*

GGA=*Göttinger Gelehrte Anzeigen.*

GJ=*Geographical Journal.*

GMS=Gibb Memorial Series.

Gr. I. Ph.=*Grundriss der Iranischen Philologie.*

GSAI=*Giornale della Soc. Asiatica Italiana.*

Hesp.=*Hespéris.*

IA=*Islâm Ansiklopedisi* (Türkish).

IBLA=*Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes,* Tunis.

IC=*Islamic Culture.*

IFD=*Ilahiyat Fakültesi Dergesi.*

IG=*Indische Gids.*

IHQ=*Indian Historical Quarterly.*

---

(۱) انہیں رومن حروف میں لکھا گیا ہے۔

IQ = The Islamic Quarterly.
IRM = International Review of Missions.
Isl. = Der Islam.
JA = Journal Asiatique.
JAfr. S. = Journal of the African Society.
JAOS = Journal of the American Oriental Society.
JAnthr. I = Journal of the Anthropological Institute.
JBBRAS = Journafof the BombayBranch of the Royal Asiatic Society.
JE = Jewish Encyclopaedia.
JESHO = Journal of the Enconomic and Social History of the Orient.
JNES = Journal of Near Eastern Studies.
JPak. HS = Journal of the Pakistan Historical Society.
JPHS = Journal of the Punjab Historical Society.
JQR = Jewish Quarterly Review.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society.
J(R)ASB = Journal and Proceedings of the (Royal) Asiatic Society of Bengal.
J(R)Num.S = Journal of the (Royal) Numismatic Society.
JRGeog.S = Journal of the Royal Geographical Society.
JSFO = Journal de la Société Finno-ougreine.
JSS = Journal of Semetic studies.
KCA = Körösi Csoma Archivum.
KS = Keleti Szemle (Revue Orientale).
KSIE = Kratkie Soobs͟hčeniya Instituta Étnografiy (Short Communications of the Institüte of Ethnography).
LE = Literaturnaya Éntsiklopediya (Literary Encyclopaedia).
Mash. = Al-Mas͟hrik.
MDOG = Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
MDVP = Mitteilungen und Nachr. des Deutschen Palästina-Vereins.
MEA = Middle Eastern Affairs.
MEJ = Middle East Journal.
MFOB = Mélanges de la Faculté Orientale de Beyrouth.
MGG Wien = Mitteilungen der geographischen Gesellschaft in Wien.
MGMN = Mitt. z Geschichte der Medizin und der Naturwissenshaften.
MGWJ = Monatsschrift f. d. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums.
MI = Mir Islama.
MIDEO = Mélanges de l' Institut Dominicain d' Études Orintales du Caire.
MIE = Mémoires de l' Institut d'Égyptien.
MIFAO = Mémories publiés par les members de l'Inst. Franç. d'Archéologie Orientale du Caire.
MMAF = Mémoires de la Mission Archéologique Franç. au Caire.
MMIA = Mad͟jallat al-Madjma'al-'ilmi al 'Arabi, **Damascus.**
MO = Le Monde oriental.
MOG = Mitteilungen zur osmanischen Geschichte.
MSE = Malaya Sovetskaya Éntsiklopediya**—(Small Soviet Encyclopaedia).**
MSFO = Mémoires de la Société Finno-ougrienne.
MSL = Mémoires de la Société Linguistique de Paris.
MSOS Afr. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Afr. Studien.
MSOS As. = Mitteilungen des Sem. für Oriental. Sprachen, Westasiatische Studien.
MTM = Milli Tetebbü'ler Med͟jmü'ası.
MVAG = Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft.
MW = The Muslim World.
NC = Numismatic Chronicle.
NGW Gött. = Nachrichten von d. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen.
OA = Orientalisches Archiv.
OC = Oriens Christianus.
OCM = Oriental College Magazine, **Lahore.**
OCMD = Oriental College Magazine, Damima, Lahore.

OLZ = Orientalistische Literaturzeitung.
OM = Oriente Moderno.
Or. = Oriens.
PEFQS = Palestine Exploration Fund Quarterly Statement.
PELOV = Publications de l' École des langues orientales vivantes.
Pet. Mitt. = Petermanns Mitteilungen.
PRGS = Proceedings of the R. Geographical Society.
QDAP = Quarterly Statement of the Department of Antiquities of Palestine.
RAfr. = Revue Africaine.
RCEA = Répertoire Chronologique d'Épigrapie arabe
REI = Revue des Études Islamiques.
REJ = Revue des Études Juives.
Rend. Lin. = Rendiconti della Reale Accad. dei Lincel, Cl. di sc. mor., stor. e filol.
RHR = Revue de l' Histoire des Religions.
RI = Revue Indigène.
RIMA = Revue de l' Institut des manuscrits Arabes.
RMM = Revue du Monde Musulman.
RO = Rocznik Orientalistyczny.
ROC = Revue de l' Orient Chrétien.
ROL = Revue de l' Orient Latin.
RRAH = Rev. de la R. Academia de la Histoira, Madrid.
RSO = Rivista degli Studi Orientali.
RT = Revue Tunisienne.
SBAK. Heid. = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Heidelberg.
SBAK. Wien = Sitzungsberichte der Ak. der Wiss. zu Wien.
SBBayr. Ak. = Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften.
SBPMS Erlg. = Sitzungsberichte d. Phys.-medizin. Sozietät in L langen.
SBPr. Ak. W. = Sitzungsberichte der preuss. Ak der Wiss. zu Berlin.
SE = Sovetskaya Étnografiya (Soviet Ethnography).
SI = Studai Islamica.
SO = Sovetskoe Vostokovedenie (Soviet Orientalism).
Stud. Isl. = Studia Islamica.
S. Ya. = Sovetskoe Yazikoznanie (Soviet Linguistics).
SYB = The Statesman's Year Book.
TBG = Tijdschrift van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen.
TD = Tarih Dergisi.
TIE = Trudi instituta Étnografih (Works of the Institute of Ethnography).
TM = Türkiyat Mecmuasi
TOEM = Ta'rikh-i 'Othmānī (Türk Ta'rikhi) Endjumeni medjmū'asi.
TTLV = Tijdschrift. v. Indische Taal-, Land- en Volkenkunde.
Verh. Ak. Amst. = Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Westenschappen te Amsterdam.
Versl. Med. AK Amst = Verslagen en Mededelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam.
VI = Voprosi Istoriy (Historical problems).
WI = Die Welt des Islams.
WI, NS = the same, New Series
Wiss. Veröff. DOG = Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft.
WMG = World Muslim Gazetteer, Karachi.
WZKM = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZA = Zeitschrift für Assyriologie.
Zap. = Zapiski.
ZATW = Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins.
ZGErdk. Berl. = Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde in Berlin.
ZK = Zeitschrift für Kolonialsprachen.
ZOEG = Zeitschrift f. Osteuropäische Geschichte.
ZS = Zeitschrift für Semitistik.

علامات و رموز و اعراب

۱

علامات

* مقاله، ترجمه از اُ دَ، لائیڈن

⊕ جدید مقاله، برائے اردو دائرۂ معارف اسلامیه

[ ] اضافه، از ادارۂ اردو دائرۂ معارف اسلامیه

۲

رموز

ترجمه کرتے وقت انگریزی رموز کے مندرجۂ ذیل اردو متبادل اختیار کیے گئے:

بعد = f., ff., sq., sqq.

بذیل مادّه (یا کلمه) = s.v.

دیکھیے: کسی کتاب کے حوالے کے لیے = see; s.

رکَ به (رجوع کنید به) یا رکَ باں (رجوع کنید باں): اُ دَ کے کسی مقالے کے حوالے کے لیے = q.v.

بمواضع کثیره = passim.

کتاب مذکور = op. cit.

قبَ (قارِب یا قابِل) = cf.

ق-م (قبل مسیح) = B.C.

م (متوفّٰی) = d.

محل مذکور = loc. cit.

کتاب مذکور = ibid.

وهی مصنف = idem.

ھ (سنه هجری) = A.H.

ء (سنه عیسوی) = A.D.

۳

اِعراب

(اَ)

Vowels

فتحه (ـَ) = a

کسره (ـِ) = i

ضمه (ـُ) = u

(ب)

Long Vowels

ا، آ = ā (آج کل: āj kal)

ی = ī (سِیم: Sīm)

و = ū (هارون الرشید: Hārūn al-Rashīd)

اے = ai (سیر: Sair)

(ج)

ـٖ = e کی آواز کو ظاهر کرتی هے (پِن: pen)

ـٗ = o کی آواز کو ظاهر کرتی هے (مٗول: mole)

ـٝ = ü کی آواز کو ظاهر کرتی هے (توٗرکیه: Türkiya)

وا = ö کی آواز کو ظاهر کرتی هے (کوٖل: Köl)

ـٚ = ä کی آواز کو ظاهر کرتی هے (اَرجَب: ärädjäb؛ رَجَب: rädjäb)

ـْ = علامت سکون یا جزم (بِسْمِل: bismil)

۴

متبادل حروف

ب = b
بھ = bh
پ = p
پھ = ph
ت = t
تھ = th
ٹ = t̄
ٹھ = ṫh
ث = t͟h
ج = dj
جھ = djh
چ = č
چھ = čh

ح = ḥ
خ = k͟h
د = d
دھ = dh
ڈ = ḋ
ڈھ = ḋh
ذ = d͟h
ر = r
رھ = rh
ڑ = ṛ
ڑھ = ṛh
ز = z
ژ = ž, z͟h

س = s
ش = s͟h, c͟h
ص = ṣ
ض = ḍ
ط = ṭ
ظ = ẓ
ع = ‘
غ = g͟h
ف = f
ق = k
ک = k
کھ = kh

گ = g
گھ = gh
ل = l
لھ = lh
م = m
مھ = mh
ن = n
نھ = nh
و = w
ہ = h
ء = ’
ی = y

* **قرا أرسلان :** ابن داوٗد الملقب بہ فخر الدّین، حصن کَیْفا کے اُرْتُقی خاندان [رکّ بہ اُرْتُقیہ] کا تیسرا امیر اور اس خاندان کے مؤسس کا پوتا۔

اس بارے میں مختلف بیانات ملتے هیں کہ وہ کس سال اپنے باپ داوٗد بن سُقْمان کا جانشین هوا۔ بقول ابن العبری: مختصر تاریخ الدول، (طبع Bedjan، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۳۰۵) داوٗد کا انتقال سنہ ۱۴۵۵ یونانی (۱۱۴۳ - ۱۱۴۴ء) میں هوا تها۔ عربی مآخذ میں سال کا ذکر نہیں ملتا۔ بہرحال Stanley Lane-Poole کا یہ خیال کہ داوٗد تقریبًا ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء تک فوت نہیں هوا تها، ابن الأثیر (الکامل، ۱۱: ۷۳) کی عبارت کا غلط مفہوم سمجھنے پر مبنی ہے (Coins of the Urtuki Turkomans در (Numismata Orieutalia، حصہ ۲، لنڈن ۱۸۷۶ء، ص ۶)، اسی لیے وہ اس کی تاریخ وفات بہت بعد کے زمانے میں متعیّن کرتا ہے۔ منجّم باشی (۳: ۵۷۷) تاریخ وفات ۵۴۰ھ/۱۱۴۵ء بتاتا ہے۔ قرا ارسلان اپنے باپ کے انتقال سے قبل هی صلیبیوں کے خلاف جنگ میں مشغول نظر آتا ہے۔ جب رمضان ۵۳۲ / مئی ۱۱۳۷ء میں بوزنطی بادشاہ جان John نے موصل کے اتابک زنگی کے خلاف فرنگیوں (Franks) سے اتحاد کرکے انطاکیا کے قریب قلعہ شَیْزر کا محاصرہ کیا تو وہ یہ سن کر کہ قرا ارسلان نے پچاس هزار سپاهیوں کے ساتھ دریاے فرات کو عبور کر لیا ہے اور شہر کی مدد کو آرها ہے، محاصرہ اٹھا کر چل دیا (کمال الدین العدیم: تاریخ حلب در Recueil des Historiens des Croisades, Documents Orientaux، ۳: ۶۷۷)۔ بہر کیف یہ معلوم هوتا ہے کہ جب قرا ارسلان وهاں پہنچا تو زنگی نے اس کا دوستانہ خیرمقدم نہیں کیا بلکہ اسے یہ حکم دیا کہ وہ اپنے باپ کے پاس واپس چلا جائے۔ جیسا کہ کمال الدین کے ایک بیان (ص ۶۸۴) سے ظاهر هوتا ہے۔ زنگی سے اس کے تعلقات کشیدہ هی رہے، چنانچہ ان دونوں کے درمیان (۵۳۶ھ/۱۱۴۱-۱۱۴۲ء) میں بُھمَرْد کے مقام پر لڑائی هوئی جس میں قرا ارسلان نے شکست کھائی۔ اگلے سال ان میں پھر صلح هوگئی۔ ابوالفرج نے اس کی جانشینی سے متعلق جو کچھ لکھا ہے (دیکھیے اوپر) اس کی رو سے زنگی نے یہاں تک کوشش کی کہ قرا ارسلان کی جگہ اس کا بڑا بھائی طوغمش، جو موصل بھاگ آیا تھا، تخت نشین هو، لیکن قونیہ کے سلطان مسعود نے قرا ارسلان کو مدد دی اور زنگی کو اپنا منصوبہ ترک کرنا پڑا.

قرا ارسلان کے تعلقات زنگی سے خواہ کتنے هی کشیدہ رہے هوں، اس کے بیٹے نورالدین والی حلب سے اس کا اتحاد بڑا مستحکم ثابت هوا۔ ۵۴۴ھ/۱۱۴۹-۱۱۵۰ء میں سِنجر کے ایک شہر پر لشکر کشی کے وقت قرا ارسلان نے نور الدین کا ساتھ دیا، لیکن بعدازآں یہ شہر نور الدّین کے بھائی قطب الدّین کو واپس دے دیا گیا۔ ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء میں قلعۂ حَارِم کی تسخیر کے موقع پر اس نے ایک بار پھر نجم الدّین حاکم ماردین اور دوسرے بادشاهوں کے ساتھ مل کر نور الدّین کی اعانت کی۔ یہاں بہت سے فرنگی جانباز پکڑے گئے (ابن الأثیر، ۱۱: ۹۲، ۱۸۵)۔ معلوم هوتا ہے کہ اس کے بعد قرا ارسلان نے جنگ و جدل کی طرف کوئی خاص رجحان ظاهر نہیں کیا غالبًا وہ مؤخّرالذکر مہم میں بھی غیر جانب دار رہنے هی کی کوشش کرتا، اگر اسے اپنی رعایا کے مذهبی جوش کا جسے نور الدّین نے برانگیختہ کر دیا تها، (اور ظاهر ہے کہ خود نور الدّین کا بھی) خوف لاحق نہ هوتا، اور اس وجہ سے وہ جنگ

میں حصہ لینے پر مجبور نہ ہو جاتا۔ اس کے کارناموں کے بارے میں مزید حالات بہت کم دستیاب ہوے ہیں، مثلاً کردوں کے مستحکم قلعۂ شاتان Shātān کی تسخیر (ابن الاثیر، ۱۱ : ۱۸۵) ۵۴۶ھ میں، اور ارسلان دانشمندی کے خلاف ایک مہم کے دوران میں شہر عامید کا ناکام محاصرہ ۱۱۶۳ء میں، (ابوالفرج : کتاب مذکور، ص ۳۲۹).

عربی اور سریانی مآخذ اس بارے میں متفق ہیں کہ اس کا سال وفات ۵۶۲ھ/۱۱۶۶ - ۱۱۶۷ء ہے۔ ابن الأثیر (۱۱ : ۲۱۷) کا بیان ہے کہ کس طرح مرنے سے پہلے اس نے اپنے بیٹے اور جانشین نور الدّین محمّد کو اپنے طاقتور حلیف نور الدّین فرمانرواے حلب کی حفاظت میں دے دیا تھا۔ مؤخّرالذکر نے اس کے حقوق کی پوری نگہداشت کی اور خود اپنے بھائی قطب الدّین کو قرا ارسلان کے علاقے پر قبضہ کرنے سے باز رکھا۔ اس کے برخلاف Stanley Lane-Poole قرا ارسلان کے ۵۷۰ھ کے سکّوں پر بھروسا کرتے ہوے یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ اس کی وفات ۵۷۰ھ میں ہوئی ہوگی، بلکہ ممکن ہے کہ ۵۷۱ھ تک بھی نہ ہوئی ہو (کتاب مذکور، ص ۱۶).

معلوم ہوتا ہے کہ قرا ارسلاف کی قیام گاہ عموماً حِصن کَیفا [رکَ باں] ہی رہی۔ وہاں آج بھی دریاے دجلہ پر ایک یك محرابی عظیم الشان پل کے آثار باقی ہیں جسے بقول ابن حَوْقل (*BGA*، ۲ : ۱۵۲) اس نے نئے سرے سے درست کرایا تھا؛ تاہم ابوالفرج اسے اس کے باپ کی طرح والی حصن زیاد (یعنی خَرْتَ بِرْت) (خَرْپُوت) کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ بہت ممکن ہے کہ یہ شہر قرا ارسلان کی حدود حکومت میں شامل ہو، کیونکہ ۱۱۲۲ء میں یہاں بلَکَ اُرْتُقی کا قبضہ تھا اور آگے چل کر (۵۸۱ھ) قرا ارسلان کے بیٹے عماد الدّین نے یہاں ایک ہم جدی ارتقی خاندان کی بنیاد رکھی۔ لیکن شہر آمد اس کے مقبوضات میں غالبًا کبھی شامل نہیں ہوا۔ اس شہر کو ۵۷۹ھ میں سلطان صلاح الدّین نے اس کے جانشین کو بطور تحفہ عطا کیا تھا (ابن الأثیر، ۱۱ : ۳۲۴)، لیکن بیان کیا جاتا ہے کہ قرا ارسلان اپنی وفات کے وقت حصن کَیفا اور دیار بکر کے بیشتر حصے پر حکومت کرتا تھا (ابن الأثیر، ۱۱ : ۲۱۷).

مآخذ : (مندرجۂ بالا تصنیفات کے علاوہ) : (۱) F. Wilken : *Geschichte der Kreuzzüge*، ج ۲ : ۳، لائپزگ ۱۸۱۳، ۱۸۱۷ء؛ (۲) *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Armeniens*، پیرس ۱۸۶۹ء، ص ۱۵۵، ۳۵۷؛ (۳) *Historiens Orientaux* (کمال الدین کے علاوہ ابوالفداء اور ابو شامہ)؛ (۴) قرا ارسلان کے سکّوں کے بارے میں (جو دیگر اُرتُقی اور اتابک بادشاہوں کے سکّوں کی طرح اپنی تصویروں کی وجہ سے خاص طور پر قابل توجہ ہیں) دیکھیے Stanley Lane-Poole، کتاب مذکور اور : (۵) اس کی مرتبہ *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*، ۳ (۱۸۷۷ء) : ۱۱۸؛ (۶) ایسے کتبات کے متعلق جن میں قرا ارسلان کا نام آیا ہے، دیکھیے M. v. Oppenheim : *Inschriften aus Syrien, Mesopotanien und Kleinasien*، ج ۱؛ (۷) M. v. Berchem : *Arabische Inschriften*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۸۳، ۸۵.

(J. H. KRAMERS)

قرا باذین : رکَ بہ اقرا باذین . *

قرا خانیہ : رکَ بہ ایلك خانیہ . *

قراغُول : (قرا کول، قرہ غل)، رکَ بہ قراوُل . *

قرا قُوش : بَہاءُ الدّین ابن عبداللہ (باپ *

نا معلوم الاسم) اَلْاَسدی (اسد الدین شیرکوہ کا مملوک) الرُّومی (ایشیاے کوچک میں پیدا ہوا) المالکی النّاصری، ملک النّاصر یوسف (یعنی صلاح الدّین) کا ایک عہدیدار۔ وہ ایک خواجہ سرا تھا جسے شیرکوہ نے آزاد کر کے امارت کے منصب پر فائز کیا۔ شیرکوہ کا انتقال ہوا (۵۶۴ھ/۱۱۶۹ء) تو اس وقت وہ بڑا اثر و رسوخ حاصل کر چکا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ قَرا قُوش اور قاضی عیسٰی الحکّاری ہی کے باعث خلیفہ العاضد نے صلاح الدّین کو وزیر مقرر کیا تھا۔ العاضد کی وفات کے بعد جب اس کے حاجب خواجہ سرا مؤتمن الخلافہ نے بغاوت برپا کی تو اس کے فرو ہو جانے کے بعد حاجب کے عہدے پر قَرا قُوش کا تقرر عمل میں آیا۔ اس حیثیت سے اس نے مرحوم خلیفہ کے خالدان کی نقل و حرکت پر کڑی نظر رکھی اور کہا جاتا ہے کہ اپنے عہدے کے فرائض سخت گیری سے انجام دیے۔ اس نے اس خیال سے کہ خلیفہ کے خاندان کی تعداد میں اضافہ نہ ہونے پائے، مرد اور عورتوں کو ایک دوسرے سے علٰحدہ کر دیا۔ صلاح الدّین نے اس کے ذمے یہ کام لگایا کہ قاہرہ کا قلعہ تعمیر کرائے اور شہر کی فصیل اتنی بڑھا دے کہ قاہرہ اور فُسطاط دونوں اس کے اندر آ جائیں۔ اس کے بعد اسے عکّہ کی مورچہ بندی اور مدافعت کا کام سونپا گیا۔ جب ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء میں اٹھارہ مہینے کے محاصرے کے بعد دشمن نے یہ شہر فتح کر لیا تو قَرا قُوش قید ہو گیا۔ چند ماہ بعد صلاح الدّین نے بیس ہزار دینار کی کثیر رقم بطور فدیہ دے کر اسے رہائی دلائی۔ ۵۸۹ھ/۱۱۹۳ء میں صلاح الدّین کی وفات پر اس نے اس کے بیٹے ملک العزیز عثمان کی ملازمت اختیار کر لی۔ اس کو یہ کام سونپا گیا کہ جب سلطان مصر سے باہر جائے تو وہ اس کی نمائندگی کرے۔ جب سلطان نے دیکھا کہ اس کا آخری وقت قریب آ رہا ہے (۵۹۵ھ/۱۱۹۹ء) تو اس نے اپنے بیٹے الملک المنصور کو اپنا جانشین اور قَرا قُوش کو اس کا مدارالمہام نامزد کیا۔ کم سن بادشاہ نے اپنے باپ کی خواہش کا احترام کرتے ہوے اسے اتابیک کے منصب پر فائز کر دیا حالانکہ قَرا قُوش اب بہت بوڑھا ہو چکا تھا۔ اس عہدے پر وہ بہت قلیل عرصے تک فائز رہ سکا، کیونکہ بیشتر امیروں اور وزیر اعظم ابن مَمّاتی نے اعلان کر دیا کہ وہ اپنی ضعیف العمری کے باعث اب حکومت کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اس کے حامیوں نے جن کے نزدیک وہ موزوں ترین آدمی تھا، صلاح الدّین کے مشیر القاضی الفاضل [رکّ باں] سے مشورہ کیا، لیکن وہ سیاسیات سے کنارہ کش ہو چکا تھا، اس لیے اس نے اس بحث میں پڑنا نہ چاہا۔ آخرکار امرا نے المنصور کے چچا الملک الافضل سے درخواست کی کہ وہ حکومت کا مدارالمہام بن جائے۔ اس واقعے کے بعد ہمیں قَرا قُوش کا ذکر صرف ایک ہی بار ملتا ہے اور وہ اس موقع پر جب ۵۹۶ھ/۱۲۰۰ء میں سلطان العادل نے تخت پر قبضہ کر لیا اور اپنے دو بھتیجوں کو قید کر کے قرا قوش کے گھر بھجوا دیا۔ اس کے ایک سال بعد اس نے وفات پائی۔ عماد الدّین الکاتب الاصفہانی کے ہم عصر مؤرخین نے اس کی بہت تعریف و توصیف کی ہے۔ اسی طرح بعد کے مصنفین، مثلاً المَقْرِیزی اور ابن تغری بردی کے نزدیک وہ اپنے زمانے کا قابل ترین آدمی تھا۔ تعمیرات کے سلسلے میں قرا قوش کی سرگرمیوں کی وہ خاص طور پر تعریف کرتے ہیں۔ مذکورۂ بالا عمارتوں کے علاوہ اس کی حویلی، مکان، گھڑ دوڑ کے میدان اور جیزۃ کے پُل کا ذکر ملتا ہے جس کی

تعمیر میں اس نے مَنفس Memphis کے اہرام کے پتھر استعمال کیے تھے۔

اسی زمانے میں قرا قوش کے ہم نام ایک شخص جس کی بطور احمق شہرت تھی؛ چنانچہ ایک کتاب میں، جس کا نام کتاب الفاشوش فی اَحکام قَرَا قوش تھا، بہت سی فضول اور احمقانہ رائیں لکھ کر اس کی طرف منسوب کر دی گئیں۔ حاجی خلیفہ کی رائے میں اس کتاب کا مصنّف مذکورۂ بالا ابن مَمّاتی تھا۔ Casanova (رکّ بہ مآخذ) نے قَرَا قُوش کے بارے میں جو تحقیقی مقالہ بڑی محنت سے لکھا ہے، اس میں اس نے تین مخطوطات کا حوالہ دیا ہے : (۱) مخطوطۂ قاہرہ جس میں کتاب الفاشوش کا ایک مختصر انتخاب دیا گیا ہے؛ یہاں مصنف کا نام ابن مَمّاتی لکھا ہے؛ (۲) مخطوطۂ پیرس جس میں السُّیوطی کو اس کا مصنّف بتایا گیا ہے، لیکن یہ یقینًا غلط ہے کیونکہ مقدمے میں ابن تَغْری بردی کا حوالہ غلط پیش کیا گیا ہے اور اس کا اصلی نام بھی غلط لکھا ہے اور یہ ایسی فروگذاشتیں ہیں جنھیں السُّیوطی سے منسُوب نہیں کیا جا سکتا؛ (۳) مخطوطۂ قاہرہ جو بعد کے زمانے کا لکھا ہوا نسخہ ہے اس میں عبدالسّلام اللّقانی نے جو ۱۲۰۰ھ/۱۷۸۶ء میں زندہ تھا، قَرَا قُوش کے لیے سلطان کا لقب استعمال کیا ہے اور ''احکام'' کی تعداد بڑھا دی ہے۔ ان احکام کا آئین جہانداری سے کوئی تعلق نہیں، بلکہ یہ محض عدالتی فیصلے ہیں۔ یہ ایسی رسمی اور مشہور حکایتوں پر مشتمل ہیں جو دوسرے ملکوں میں بھی مروّج ہیں۔ اس مسئلے کے متعلق ابھی تک خاص طور ار تحقیق سے کام نہیں لیا گیا۔ Casanova نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ یہ قَرَا قُوش کے خلاف لکھا ہوا ایک رسالہ تھا جس کا مصنف ابن مَمّاتی تھا جسے قَرَا قُوش کی انتہائی سخت‌گیری کے باعث اس سے نفرت تھی۔ یہ امر معلوم نہیں ہو سکا کہ ابن مَمّاتی نے ان حکایات کو قَرَا قُوش کی زندگی ھی میں مرتب اور شائع کیا تھا یا بعد میں۔ ابن خَلّکان نے بالکل درست لکھا ہے کہ ان حکایات میں جس شخص کی تصویر کھینچی گئی ہے، اس کے لیے حکومت کے اعلٰی ترین عہدوں پر کام کرنا ناممکن تھا۔ اسی طرح ابن مَمّاتی اور قَرَا قُوش کے درمیان سوا اس کے کسی خاص جھگڑے کا پتا نہیں چلتا کہ ابن مماتی نے ۵۹۵ھ/۱۱۹۹ء میں قَرَا قُوش کے تقرّر کے خلاف اس بنا پر صدائے احتجاج بلند کی تھی کہ اس وقت وہ بہت بوڑھا ہو چکا تھا۔ یورپی وقائع نگاروں کے نزدیک ۵۸۵ھ/۱۱۸۹ء میں محاصرۂ عکّہ کے وقت بھی قرا قوش کافی سن رسیدہ تھا۔ کہتے ہیں کہ وہ Godfrey de Bouillon سے بھی واقف تھا۔ ابن خَلّکان کے تبصرے سے ایک بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابن مَمّاتی نے جو حکایات لکھی ہیں وہ اسی قَرَا قُوش سے متعلق تھیں جس کا حال ہم بیان کر رہے ہیں۔

مآخذ : (۱) ابوشامۃ : کتاب الرَّوْضَتَیْن فی اَخْبار الدَّوْلتین، قاہرہ ۱۲۸۷-۱۲۸۸ھ، ۲ : ۲۴۴، جس میں عماد الدّین الاصفہانی کی قَرَا قُوش کے بارے میں تقریظ بھی شامل ہے؛ (۲) ابن خَلّکان : وَفَیات الْاَعیان، طبع Wüstenfeld، عدد ۵۴۴ (ترجمۂ de Slane، ۲ : ۵۲۰ ببعد)؛ (۳) عبداللطیف البغدادی : الافادة و الاعتبار، قاہرہ ۱۲۸۶ھ، ص ۲۳؛ مترجمۂ de Sacy : *Relation de l' Egypte*، پیرس ۱۸۱۰ء، ص ۱۷۱ ببعد، ۲۰۶ تا ۲۱۳، مواضع کثیرہ، مفصل اور جامع؛ (۴) Casanova : *KarâKoûch, sa légende et son histoire*، *d' institut égyptien* کی فراہم کردہ اطلاع، قاہرہ ۱۸۹۲ء؛ (۵) وہی مصنف : *KarâKoûch* در *MMAF*،

پیرس ۱۸۹۷ء، ۹ : ۳۴۷ ببعد؛ اس کے بارے میں دوسرے حوالے H. Derenbourg : Ousâma ibn Mounkidh، ص ۳۲۲، حاشیہ ۴، پیرس ۱۸۸۹ء میں مذکور ہیں .

(SOBERNHEIM)

* **قرا مان :** [یا قرہ مان، دیکھیے قاموس الاعلام]؛ ترکمانی خاندان قرہ مان اوغلو [رک بہ قرامان اوغلو] سے مشتق، (۱) ایشیاے کوچک کے ایک ضلع اور (۲) ترکی کے ایک شہر کا نام، جو اسی نام کی ایک قضا کا صدر مقام ہے .

ضلع قرہ مان (قرہ مان ایلی Karamanili) کی حدود بدلتی رہی ہیں ۔ ان تمام علاقوں کو جن پر قرہ مانیوں کی مستقل حکومت قائم تھی، بعض اوقات اسی نام سے یاد کیا جاتا تھا، دوسرے لفظوں میں لائیکونیا، کیلیکیا کے تورس Taurus اور عدالیہ تک جنوبی آناطولی کا سارا ساحلی علاقہ ۔ قرہ مانی ہمیشہ کے لیے حکومت سے ہاتھ دھو بیٹھے تو ان کا علاقہ سلطنت عثمانیہ کا ایک صوبہ (ولایت) بنا لیا گیا اور قونیہ، پاشا [گورنر] کا صدر مقام قرار پایا، ایچ ایلی [رک بہ ایچ ایل] کی سنجاق آگے چل کر پاشالیق [صوبے] سے جدا کر لی گئی ۔ شمالی اور نسبةً بڑے حصے کو غالبًا ایچ ایلی کے مقابلے میں ''خارج'' کہتے تھے ۔ (حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۱۵ ببعد؛ دیکھیے نیز اولیا چلبی : سیاحت نامہ، قسطنطینیہ ۱۳۱۴ء تا ۱۳۱۸ء، ۳ : ۲۰) اور سترھویں صدی عیسوی میں یہ آق سرای، آق شہر، قونیہ، نیر شہر، قیصریہ، نکدا کی سنجاقوں پر مشتمل تھا، ۱۸۶۱ء کی انتظامی اصلاحات کے بعد اس کا نام بدل کر قونیہ [رک باں] رکھ دیا گیا ۔ قرامانیہ کی آبادی میں غالب اکثریت ترکوں کی ہے (دیکھیے قرامانیہ کے ایک مسلمان کی تصویر در d'Ohsson : *Tableau de l' Empire Othoman*، پیرس ۱۷۸۹ء تا ۱۸۲۰ء، ۲ : ۱۳۷ کے بالمقابل)، حتی کہ یونانی بھی یا وہ لوگ بھی جو یونانی کلیسا کے پیرو ہیں، ترکی بولتے ہیں ۔ وہ قرہ مان لی کے نام سے مشہور ہیں اور ترکی زبان کو یونانی رسم الخط میں لکھتے ہیں، قسطنطینیہ میں ان کا ایک اخبار *Nea Anatoli* اسی طریقے سے چھپتا ہے ۔ ۱۹۱۹ء اور ۱۹۲۰ء کی قومی جنگ کے دوران میں قرہ مان لی نے قومی حکومت کی زیر حفاظت آ کر عالمی کلیسا کے اسقف اعظم کا جوا اپنے کندھے سے اتار ڈالا اور کچھ عرصے کے لیے اپنا ایک اسقف منتخب کر لیا، قیاس غالب یہی ہے کہ وہ اصلاً یونانی نہیں، بلکہ لائیکونیا Lycaonia کے قدیم باشندوں کی اولاد ہیں، قرامانیہ کے پہاڑوں میں یوروک اور ترکمان مقیم ہیں ۔ معلوم ہوتا ہے کہ مرسین سے لے کر عدالیہ تک کے ساحلی علاقے کے لیے قرامانیہ کا نام متروک ہو چکا ہے ۔ ۱۸۱۲ء میں Fr. Beaufort : نے اپنی کتاب *Karamania* (بار دوم، لنڈن ۱۸۱۸ء) میں اس علاقے کا حال قلمبند کیا ہے .

۲۔ شہر قرہ مان قدیم شہر لارندہ کا نام ہے دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenz. d. class Alter-tumswiss.*، ج ۱۲، بار اول، عمود ۹۳۷) ۔ یہ قونیہ کے جنوب مشرق میں ۳۵ میل کے فاصلے پر تورس Taurus کے دامن کے میدانی علاقے میں ان شاہراہوں میں سے ایک پر واقع ہے جو ساحل (سلفکہ) سے چل کر کوہستان تورس میں سے گزرتی ہوئی آناطولی کے اندرونی علاقوں میں جاتی ہیں ۔ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اس پر سلاجقہ کا قبضہ پہلی بار کب ہوا ۔ قرین قیاس یہی ہے کہ آناطولی کی طرح یہاں بھی اسلامی رنگ بڑی تیزی سے چڑھ گیا ۔ لارندہ پر ''دانشمندی'' ن

بھی حکومت کرتا رہا، جس سے قلیچ ارسلان نے ۱۱۶۵ء میں یہ علاقہ دوبارہ فتح کیا (Michael Syrus در *Rec. des Hist. des Crois., Doc. Arm.*، ۱ : ۳۶۰)۔ ۱۱۹۰ء میں فریڈرک اول بار بروسہ Frederick I Barbarossa کیلیکیا جاتے ہوئے لارندہ پہنچا۔ ۱۲۱۰ء میں جب ارمینیہ کے بادشاہ لیون Leon ثانی نے اسے اسبتاریہ سورماؤں (Knights Hospitallers) کے لیے فتح کیا تو یہ ایک بار پھر عیسائیوں کے ہاتھ آ گیا۔ تاہم ۱۲۱۶ء میں انہیں دوبارہ اسے سلطان عزیز الدّین کیکاؤس کے حوالے کرنا پڑا، لارندہ کا شمار ان شہروں میں ہوتا ہے جو خوارزمیوں کے حملے کے وقت خالی کر دیے گئے تھے (ابن بی بی در Houtsma : *Recueil de Textes rel. aux Seldjoucides*، ۴ : ۱۹۱)۔ اسی واقعے کے سلسلے میں مولانا جلال الدّین رومیؒ کے والد مولانا بہاء الدّین وَلَد تقریبًا اسی زمانے میں خُراسان سے ترک وطن کر کے لارندہ چلے آئے تھے جہاں ۶۲۳ھ/۱۲۲۶ء میں مولانا جلال الدّین رومیؒ نے شادی کی اور سلطان وَلَد کی ولادت ہوئی (*Les Saints des Derviches Tourneurs*، ترجمہ از Huart، ج ۱، پیرس ۱۹۱۸ء، ص ۱۹، ۲۶، ۲۶۸)۔

اس شہر کو قرہ مان اوغلو خاندان کی بدولت بے حد اہمیت حاصل ہو گئی، کیونکہ جب چودھویں صدی کے اوائل میں انہوں نے یہ محسوس کیا کہ وہ قونیہ میں محفوظ نہیں تو انہوں نے اس شہر یعنی لارندہ کو چودھویں صدی عیسوی میں اپنا پایۂ تخت بنا لیا۔ اس خاندان کے کئی حکمران بہت بعد کے زمانے تک بھی یہاں مقیم رہے، انہوں نے اس شہر کو نفیس عمارتوں سے مزین کیا اور قلعے کے استحکامات پر توجہ کی۔ اس دور میں شہر پر بسا اوقات سلطان مصر کا اقتدار اعلیٰ قائم رہا (ابن بطّوطہ، طبع پیرس، ۲ : ۲۸۳؛ ابن فضل اللہ: مَسالک الأبصار در *NE*، ۱۲ : ۳۴۲ ببعد)۔ آل عثمان سے جنگوں کے دوران میں لارندہ پر کئی بار ترکوں کا قبضہ ہوا اور قرہ مانی فرمانروا کو پہاڑوں میں پناہ گزین ہونا پڑا۔ بالآخر ۱۴۶۷ء میں [سلطان] محمّد ثانی کے عہد میں اس پر ترکوں کا قطعی قبضہ ہو گیا اور ۱۴۸۶ء میں [سلطان] بایزید ثانی نے اس سارے علاقے کو سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا، اس کے بعد لارندہ کا نام قرہ مان ہو گیا، اگرچہ سرکاری دستاویزات میں اس کا پرانا نام بھی ہمیشہ قائم رہا۔

قرہ مان کے موجودہ شہر کی آبادی [۱۹۲۷ء میں] تقریبًا ۵۰۰۰ باشندوں پر مشتمل تھی (بقول Banse، ص ۱۰۶؛ قاموس الاعلام میں ۷۵۰۰ اور علی جواد کے ہاں ۱۰۰۰۰ لکھی ہے) یہ شہر ایک کم بلند پہاڑی پر لائیکونیا کے میدان کے جنوبی سرے پر سطح سمندر سے تقریبًا ۴۰۰۰ فٹ کی بلندی پر واقع ہے۔ پہاڑی کے بلند ترین حصّے پر (جو دوسرے حصّوں سے تقریبًا ۳۰۰ فٹ زیادہ بلند ہے) قلعہ بنا ہے، لیکن اب اس کی حالت بے حد خستہ ہوتی جا رہی ہے۔ یہ قلعہ مُدوّر اوز مربع بُرجوں پر مشتمل ہے جو دیواروں کے ذریعے ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہیں؛ بیرونی فصیل ان پتھروں کی بنی ہے جو قدیم عمارتوں سے لائے گئے تھے اور جن پر عربی کتبات کندہ ہیں، قرہ مانی دور کی اہم ترین عمارتوں میں ”امیر موسی مدرسہ سی“ شامل ہے، جس میں اس خاندان کے متعدد حکمران مدفون ہیں۔ اس کا گنبد گر چکا ہے، ستون ابھی تک اپنی جگہ پر قائم ہیں۔ یہ ستون کسی زمانے میں رومی عمارتوں کا حصّہ تھے۔ یہاں

"خاتونیہ مدرسہ سی" بھی ہے جو قرہ مانی دور کی ایک نفیس ترین عمارت ہے (تصاویر در van Berchem : کتاب مذکور، ص ۱۱۸، ۱۲۶؛ Woermann : *Gesch. d. Kunst*، ۲ : ۳۳۶) کتبات کی رُو سے (تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی [نیز موسوم بہ *Revue Historique publ. par l' Institut d' histoire Ottomane*]، شمارہ ۱، ص ۱۱۷). اسے [سلطان] مراد اوّل کی بیٹی نے جو قرامان اوغلو علاءالدّین (یا علی) سے بیاہی گئی تھی، تعمیر کرایا تھا، اب اس کا بہت تھوڑا حصہ باقی بچا ہے۔ وہ زاویہ بھی قابل ذکر ہے جسے اسی علاءالدین نے ۷۷۲ھ/۱۳۷۰ء میں تعمیر کرایا تھا اور جہاں مشہور ہے کہ مولانا جلال الدّین رومی کی والدہ مدفون ہیں (اب یہ اغاتِکّہ کے نام سے مشہور ہے؛ دیکھیے van Berchem : کتاب مذکور، ص ۱۱۶)۔ اسی طرح اس تربہ [مقبرے] کا بھی ذکر کر دینا چاہیے جہاں ابراہیم بیگ قرامانی اور اس کے دو بیٹوں کی قبریں ہیں، اس میں جو کتبات لگے تھے، وہ ضائع ہو چکے ہیں (*TOEM*، شمارہ ۱۲، ص ۸۳۱)۔ یہ تُربہ مسجد قرامان اوغلو یا عمارت جامعی کے قریب واقع ہے جسے اسی ابراہیم بیگ نے ۸۳۶ھ/۱۴۳۲ء میں بنوایا تھا (تصویر در van Bercham : کتاب مذکور، ص ۱۲۷)۔ اس کے دروازے پر نہایت نفیس نقش و نگار بنے ہیں اور اندر کی طرف اسے قیمتی کاشی کاری سے مزین کیا گیا ہے۔ شہر کے مکان چکنی مٹی (طوپراق) کے بنے ہوئے ہیں۔ وہاں کے باشندوں کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ گندے رہتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ وہاں کا درجۂ حرارت بہت بدلتا رہتا ہے، اس لیے آب و ہوا بے حد مضر صحت ہے۔ قرہ مان میں کپڑا (کلیم اور سجّادہ) بُننے کی بہت سی کھڈیاں اور چمڑا رنگنے کے کارخانے قائم ہیں، یہ شہر آناطولی کی اس ریلوے کا ایک سٹیشن ہے جو قونیہ اور ایرگلی کے درمیان چلتی ہے، کیلیکیا جانے والی تجارتی شاہراہ پر ایک منزل کی حیثیت سے اسے ہمیشہ اہمیت حاصل رہی ہے.

اسی نام کی قضا جس کا صدر مقام قرہ مان ہے، قونیہ کی سنجاق میں شامل ہے۔ اس کی آبادی (Cuinet، ص ۲۱، ۴۱۷، کے اندازے کے مطابق) تقریباً ۳۰۰۰۰ ہے جس میں غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے۔ کوہ تورس Taurus کو جو اس کے جنوب میں ہے، وہاں آلاطاغی کہتے ہیں اور شمال میں قرہ طاغی۔ میدانوں میں رہنے والے اکثر کاشتکار (روم ایلی سے آ کر آباد ہونے والے) مہاجر ہیں۔ پہاڑیوں اور وادیوں میں وہ ترکمان کھیتی باڑی کرتے ہیں جو وہاں آ کر بس گئے ہیں۔ پیداوار یہ ہے : مختلف قسم کا اناج اور غلہ، سبزیاں، پھل (منقّیٰ) وغیرہ) کپاس اور پوست۔ نمک بھی بنایا جاتا ہے، بھیڑیں بڑی تعداد میں پالی جاتی ہیں اور ان سے قالین بافی کے کارخانوں کے لیے اُون حاصل کی جاتی ہے.

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، قسطنطنیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۶۱۵ ببعد؛ (۲) سامی : قاموس الأعلام، ۷ : ۳۶۴۴ ببعد؛ (۳) *NE*، ۱۲ : ۲۷۵ (جہاں Quatremere نے ایک حاشیے میں مختلف قلمی مآخذ بتائے ہیں)؛ (۴) E. Davis : *Life in Asiatic Turkey*، لنڈن ۱۸۷۹ء، ص ۲۹۰ ببعد؛ (۵) W. J. Hamilton : *Researches in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۲ : ۳۲۲ ببعد؛ (۶) G. Rosen در Ersch و Gruber : *Encyclopaedia*، ۲ : ج ۳۳، ۲۹ ببعد؛ (۷) V. Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۱ : پیرس ۱۸۹۲ء، ص ۸۰۲، ۸۱۰؛ (۸) E. Banse : *Die Türkei*، بار سوم، Braunschweig،

۱۹۱۹ء، ص ۱۰۶؛ (۹) Max van Berchem : *Inschriften aus Syrien,* در *Arabische Inschriften, Mesopotamien und Kleinasien*، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۳ تا ۱۳۱؛ (۱۰) علی جواد : تاریخ وجغرافیالغتی، قسطنطینیہ ۱۳۱۳ھ، ص ۶۰۶؛ (۱۱) Ch. Texier: *Description de l' Asie Mineure*، پیرس ۱۸۳۹ء، ۲ : ۱۳۱۔

(J. H. KRAMERS)

* **قرامان اوغلو :** [یا قرہ مان، دیکھیے قاموس الاعلام] ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں سلجوقی سلطنت کا شیرازہ بکھر جانے کے بعد جن مختلف ترکمان خاندانوں نے ایشیاے کوچک میں حکومت کی، ان میں یہ سب سے زیادہ نامور شاہی خاندان ہے۔ اس خاندان کے حکمران کچھ مدت تک آل عثمان کے سخت ترین مد مقابل رہے۔ ابتداءً اس نام کا تعلق ترکمان سردار قرہ مان سے ہے جس نے ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں مغول کے ہنگاموں کے دوران میں کسی حد تک خود مختاری حاصل کر لی تھی اور سلطان رکن الدین نے اسے کیلیکیا Cilcia کا علاقہ عطا کر دیا تھا جہاں کا وہ خود رہنے والا تھا۔ اس زمانے میں اس کا پیدائشی ضلع امیر قمر الدّین کے نام پر جو علاءالدّین کیقباد اوّل اور ارمینیۂ کوچک کے درمیان جنگ (۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء؛ ابن بی بی در Houtsma : *Recueil*، ۳ : ۳۲۹) کے بعد مفتوحہ ارمنی قلعوں کا امیر مقرر ہوا تھا، قمر الدّین ایلی (موجودہ ایچ ایلی) کے نام سے مشہور تھا، منجّم باشی (۳ : ۲۴) ابن بی بی کے اس بیان کی بنا پر قرہ مان کو قمر الدّین سے مشتق سمجھتا ہے۔ نام کی یہ توضیح ایک عامیانہ اشتقاق سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ تاہم کسی جغرافیائی یا نسلی نام سے اشتقاق ماننا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کے اشتقاقات ایشیاے کوچک کے دیگر خاندانوں اور بعض اور ملکوں کے فرمانروا خاندانوں کے ناموں میں پائے جاتے ہیں (دیکھیے ازمیر اوغلو، گرمیان اوغلو)۔ اغلب یہ ہے کہ قرا مانی دراصل ترکمان قبیلۂ سالُور [رك بآں] کی ایک شاخ کی نسل سے ہیں جو قرہ مان کے نام سے مشہور تھی لیکن یہ کہ شہر لارَنْدہ اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ آگے چل کر قرَہ مان [رك بآں] کے نام سے مشہور ہوگیا، حتّٰی کہ اَناطولی کے جنوبی ساحل کے سارے علاقے کو بھی قرہ مانیہ (Caramania) کہتے ہیں، دراصل خود اس حکمران خاندان کے نام ہی کی وجہ سے ہوا۔ قدیم عثمانلی وقائع میں اس خاندان کے ہر حکمران ''بیگ'' کے لیے قریب قریب ہمیشہ قرامان اوغلو کا نام استعمال ہوتا تھا اور پندرھویں صدی کے یورپی مصنفین کے ہاں بھی ''قرامان اعظم'' (Grand Karaman) کا ذکر ملتا ہے۔ بوزنطی مصنفین کے ذہن میں قرامان اوغلو کی اصل و نسل کے بارے میں کوئی واضح تصور کبھی پیدا نہ ہو سکا۔ وہ انھیں گرمیان اوغلو سے ملتبس کر دیتے ہیں اور کبھی کبھی شاہان قونیہ کو جرمیان 'Αλιδίνος 'Αλιζαΐρος وغیرہ کے نام سے یاد کرتے ہیں جس کا تعلق گرمیان اوغلو علی شیر ہی سے ہے۔

قرہ مانی خاندان کی قدیم تاریخ کے مآخذ دو قسم کے ہیں۔ ان میں سے ایک قسم کے مآخذ ان کے خلاف ہیں؛ یہ سلجوقی مؤرخین کی جماعت ہے جن کی نمائندگی ابن بی بی اور بعد کے عثمانلی وقائع نگار کرتے ہیں۔ مآخذ کی دوسری قسم کا نمائندہ فقط شکاری ہے جس کی تصنیف تاریخ قرہ مان شاہنامہ کے انداز میں لکھی ہوئی ایک فارسی نظم کا ترکی نثر میں ترجمہ ہے۔ شکاری قرہ مانیہ کے بہت

کن کاتا ہے، مگر بدقسمتی سے حقائق بیان نہیں کرتا (شکاری کے قلمی نسخے کے بارے میں دیکھیے خلیل ادہم، در *TOEM*، عدد ۱۱، ص ۵۹۷؛ منجّم باشی نے بھی شکاری سے استفادہ کیا ہے) ۔ الجنّابی نے ان دونوں مسلکوں کے بین بین موقف اختیار کیا ہے ۔ قرہ مانی کتبات سے، جنھیں خلیل ادہم نے طبع کیا، ہمارے علم میں بہت اہم اضافہ ہوا ہے ۔

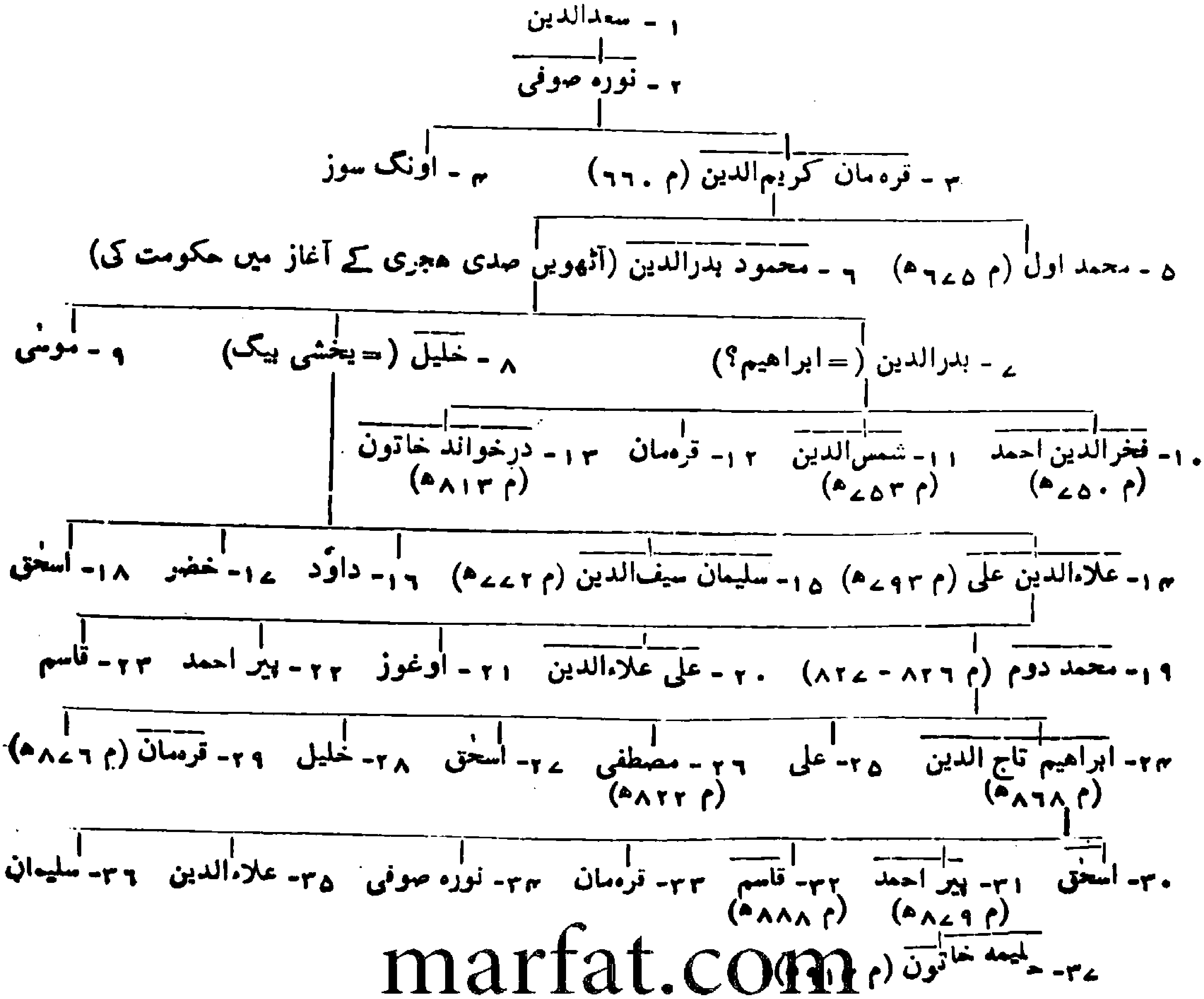
قرہ مان اوغلو کا آبائی وطن اور آگے چل کر ان کی پناہ گاہ وہ ناقابل تسخیر پہاڑی علاقہ تھا جو شمال مغربی تورس Taurus میں کلیکیا (Cilicia) اور قونیہ (Lycaonia) کی درمیانی سرحد پر واقع ہے، جہاں شہر ارمنک [رکّ بآں]، یعنی قدیم جرمانی کوپولس Germanicopolis تھا ۔ بقول ابن بی بی (Houtsma : Recueil، ۴ : ۳۲۱) قرہ مان کوئلا فروش تھا، جو لکڑی کا کوئلا تیار کرکے لارندہ میں بیچا کرتا تھا، لیکن یہ بیان تعصب پر مبنی ہے ۔ الجنّابی (ص ۲۱۳) اور شکاری نے قرہ مان کے باپ کا نام نورہ صوفی، (ابن سعد الدّین، درشکاری) لکھا ہے، جو ایک صوفی شیخ تھا اور جس سے قونیہ کا سلطان بہت عزت اور احترام سے پیش آتا تھا ۔ الجنّابی نے نورہ صوفی مذکور کو ارمن بتایا ہے، لیکن غالبًا یہ خیال اسے ارمنک نام کی وجہ سے پیدا ہوا ۔ علاوہ ازیں یہ بات بعید از قیاس ہے کہ ارمنک کا کوئی تعلق ارمینیا سے ہو، کیونکہ یہ کبھی ارمینیاے کوچک میں شامل نہیں رہا (*Rec. Hist. des Crois. Doc. Arm.*، ۱ : *xxiii*) اور اس نام کا جرمانی کوپولس سے اشتقاق ماننے میں کوئی بات مانع نہیں ۔ قرہ مان کے باپ کا نام نورہ ہی تھا، اس امر کی مزید تصدیق ایک کتبے سے ہو جاتی ہے، جسے خلیل ادہم نے قرہ مان (کریم الدّین قرہ مان بن نورہ) کے مقبرے سے، لے کر پیش کیا ہے، جو بالقاسون، سنجاق ارمنک، میں واقع ہے ۔ کہتے ہیں کہ نورہ صوفی کا مقبرہ (تربہ) دیرِ منلك میں، جو موط کی قضا میں ہے، واقع ہے (ابراہیم بیگ [دیکھیے نیچے] کے ایک بیٹے کا نام بھی نورہ صوفی تھا) ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قرہ مان اوغلو کا آغاز صوفی حلقوں سے ہوا جیسا کہ آج کل آل عثمان (Giese : *Ztschr. f. Semitistik*، ۱۹۲۳ء، ص ۲۴۶ ببعد) اور صفوی خاندان (Babinger، در *ZDMG*، ۱۹۲۲ء، ص ۱۳۲) کے متعلق اغلب سمجھا جاتا ہے ۔ الجنّابی کے اس بیان میں کہ نورہ صوفی بابا الیاس کا پیرو تھا، فقط اتنی تصحیح کی ضرورت ہے کہ بابا الیاس آماسیہ کی ''بابائی'' شورش کا علمبردار نہیں تھا (یہ ذمّے داری بابا اسحٰق پر عائد ہوتی ہے) بلکہ وہ ایک خراسانی صوفی تھا، جس نے ایشیاے کوچک کی مذہبی نشو و نما کو بہت متأثر کیا ۔ (دیکھیے کوپرولو زادہ فؤاد: ایلك متصوّفلری، ص ۲۳۲، ۲۳۳) ۔ بہرحال یہ بات معنی خیز ہے کہ ابن بی بی نے قرہ مانیوں کو خوارج کہا ہے اور یہی نام بابائیوں کو بھی دیا گیا تھا؛ دیکھیے نیز خیراللہ: تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۹۲ھ، ۲: ۵۸، جہاں یہ لکھا ہے کہ نور الدّین صوفی (کذا) ایچ ایل میں بابا الیاس کا خلیفہ تھا ۔

کہا جاتا ہے (بقول الجنّابی) کہ نورہ صوفی نے قلعۂ سلفکہ دھوکے سے لیا تھا اور سلطان نے بھی قلعہ اس کے بیٹے کریم الدّین قرہ مان کو بطور جاگیر عطا کر دیا؛ دوسرے مآخذ کی رو سے اسے ارمنک کی بیگ لك ملی تھی (منجّم باشی) کیونکہ سلطان رکن الدّین کو توقع تھی کہ اس طرح وہ اس کی اور اس کے بھائی، یعنی

سلطان کے میر آخور اونگ سوز کی وفاداری دوبارہ حاصل کر لے گا، جنھوں نے اس علاقے میں فتنه و فساد برپا کر رکھا تھا۔ قرہ مان کی وفات (۶۶۰ھ/۱۲۶۱ء، در منجّم باشی؛ شکاری بتاتا ہے کہ اسے سلطان نے زہر دلوایا تھا) کے بعد اس کے بیٹوں کو اور بھائی کو قلعۂ کاوله میں قید کر دیا گیا (ابن بی بی، در *Recueil*، ۹ : ۳۲۲)؛ جب سلطان کا انتقال ہوگیا (۶۶۶ھ/۱۲۶۷ء) تو معین الدین پروانه وزیر حکومت نے انھیں رہا کر دیا.

تھوڑے ہی عرصے بعد قرہ مان کے بیٹے محمّد نے اپنی کارروائی شروع کر دی۔ اس نے شام کے فرمانرواؤں سے جو ان دنوں سلاجقه کے خلاف سرگرم پیکار تھے، سمجھوتا کر لیا اور اب اسے اس کے پہاڑی علاقے میں مطیع کرنا پروانه کے لیے ممکن نہ رہا۔ جب سلاجقه اور ان کے حاکم اعلٰی مغول عراق میں مملوکوں کے خلاف نبرد آزما تھے، ارمنکی ترکمان قونیه کے میدانوں کی جانب دست ہوس دراز کرنے لگے۔ محمّد بیگ نے ایک جھوٹے مدعی حکومت جِمری کو اپنا آلۂ کار بنایا، جس کا دعوٰی تھا کہ وہ عزّ الدّین سلجوقی کا بیٹا ہے جو کریمیا [قریم] بھاگ گیا تھا اور اس کے نام پر قونیه پر، جس کا دفاعی انتظام کمزور تھا، قبضه کر لیا۔ جِمری سلطان کی حیثیت سے شہر کے قلعے میں داخل ہوا (بروز پنجشنبه، ۷ جون ۱۲۷۵ء/۱۰ ذوالحجه ۶۷۳ھ، بشرطیکه ہم ابن بی بی کے ہاں ۶۷۶ھ کی جگه ۶۷۴ھ پڑھیں).

قرامان اوغلو کا شجرہ


۱ - سعدالدین
۲ - نورہ صوفی
۳ - قرہ مان کریم الدین (م ۶۶۰)
۴ - اونگ سوز
۵ - محمد اول (م ۶۷۵ھ)
۶ - محمود بدرالدین (آٹھویں صدی ہجری کے آغاز میں حکومت کی)
۷ - بدرالدین (= ابراهیم؟)
۸ - خلیل (= یخشی بیگ)
۹ - موسٰی
۱۰- فخرالدین احمد (م ۷۵۰ھ)
۱۱- شمس الدین (م ۷۵۳ھ)
۱۲- قرہمان
۱۳- درخواند خاتون (م ۸۱۳ھ)
۱۴- علاءالدین علی (م ۷۹۳ھ)
۱۵- سلیمان سیف الدین (م ۷۷۲ھ)
۱۶- داوٗد
۱۷- خضر
۱۸- اسحٰق
۱۹- محمد دوم (م ۸۲۶ - ۸۲۷)
۲۰ - علی علاءالدین
۲۱ - اوغوز
۲۲ - پیر احمد
۲۳- قاسم
۲۴- ابراهیم تاج الدین (م ۸۶۸ھ)
۲۵- علی
۲۶ - مصطفی (م ۸۲۲ھ)
۲۷- اسحٰق
۲۸- خلیل
۲۹- قرہمان (م ۸۷۶ھ)
۳۰- اسحٰق
۳۱- پیر احمد (م ۸۷۹ھ)
۳۲- قاسم (م ۸۸۸ھ)
۳۳- قرہمان
۳۴- نورہ صوفی
۳۵- علاءالدین
۳۶- سلیمان
۳۷- حلیمه خاتون (م [illegible]

یہ شجرہ خلیل ادھم بے کے دیے ہوے شجرۂ نسب (*TOEM*، عدد ۱۴، ص ۸۸۰) پر مبنی، لیکن اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ فان ہیمر v. Hammer (۱ : ۶۸۲) کا شجرہ متروک ہوچکا ہے۔ خط کشیدہ نام صرف شکاری میں اور باقی سب کتبات اور سکّوں میں ملتے ہیں۔ عدد ۴ : اسے ابن بی بی (*Recueil*، ۴ : ۳۲۲) یُون سُوز لکھتا ہے۔ عدد ۷ : ابن بطّوطه اور شکاری کے ہاں مذکورہ بدرالدّین کو ابراہیم ہی قرار دیا گیا ہے، جس کا نام عدد ۱ اور ۱۱ کے الواح مزار میں ان کے باپ کی حیثیت سے ملتا ہے۔ عدد ۸ : یہ خلیل منجّم باشی کا یَخشی بیگ ہوگا۔ شکاری کے بیان کے مطابق اس نے ۱۷ برس حکومت کی۔ عدد ۹ : ارمنك میں ۷۴۰ھ کا کتبہ۔ عدد ۱۳ : ارمنک میں ۸۱۳ھ کا کتبۂ مزار۔ عدد ۱۴ : کتبات کا ابوالفتح علاءالدین خلیل ہے (دیکھیے متن)۔ اُسے اور شکاری کے علاؤالدّین بن خلیل اور نفیْسه کے خاوند علی کو ایک ہی شخص سمجھا گیا ہے۔ عدد ۱۵ : ۷۷۲ھ کے کتبے کی رو سے لارنده کے خاتونیه مدرسے میں مدفون ہے۔ شکاری کی رو سے اس کے بھائی (عدد ۱۴) نے اسے لارنده کا نائب الحکومت مقرر کیا تھا اور ارتنه اوغلو کی تحریک پر اسے زہر دیا گیا۔ عدد ۱۹ و ۲۱ : شکاری کی رو سے عثمانی شہزادی کے بیٹے ہیں۔ عدد ۲۴ : رکن الدین کے ایک سکے پر؛ شکاری کی رو سے وہ ایک سلجوقی شہزادی کا بیٹا تھا : عدد ۲۶ : مملوکوں کے خلاف لڑتا ہوا جنگ قیصریه میں مارا گیا (۸۲۲ھ)۔ عدد ۲۹ : ادرنه کے کتبات ۸۷۶ھ عدد ۳۰ : ۸۸۰ھ کا سکہ۔ عدد ۳۲ : ۸۸۸ھ میں لکھے ہوے لارنده کے کتبات مزار (بقول ایک نامعلوم مصنف کے [طبع Giese، ص ۱۱۷] اس نے محرم ۸۸۷ھ میں وفات پائی)۔ عدد ۳۱ تا ۳۶ : عثمانی وقائع نگاروں کی رو سے سلطان مراد ثانی کی بہن کے بیٹے ہیں، جو ابراہیم سے بیاہی گئی تھی۔ شکاری کے ہاں بعض دوسرے نام ملتے ہیں۔ عدد ۳۷ : لارنده کا ۹۲۴ھ کا کتبۂ مزار.

محمّد قرہ مان اوغلو نے بحیثیت وزیر اس کی طرف سے مفتوحه علاقوں کا نظم و نسق سنبھالا اور سلطان رکن الدّین کی بیٹی سے شادی کر لی۔ نظم و نسق کے سلسلے میں اس کی ایک اہم کارروائی یہ ہے کہ اس نے پہلی بار فارسی کی جگہ ترکی کو سرکاری زبان قرار دیا اور مخلوط حساب کتاب کا طریقہ رائج کیا، جو ترکان عثمانیه کے لیے بھی ایک نمونہ بن گیا (اس کے بارے میں دیکھیے v. Hamer : *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۱ : ۳۵)۔ شروع شروع میں محمّد اور جَمری (جس نے سیاوُش کا نام اختیار کر لیا تھا) سلجوقی افواج کے مقابلے میں کامیابی سے ڈٹے رہے اور اپنی حدود سلطنت کو وسیع کر لیا۔ بالآخر مغول حکمران اباقا خان [رکَ باں] نے اپنے بیٹے اوُغز کو قونیه پر حمله کرنے کے لیے بھیجا۔ یہ خبر سنتے ہی محمّد اور جَمری اس بے شمار مال غنیمت کو لے کر جو اس شہر کی فتح سے ان کے ہاتھ لگا تھا، قونیه سے نکل گئے۔ مغول فوج کی واپسی کے بعد انھوں نے پھر اس شہر تک پہنچنے کی کوشش کی، لیکن وہاں کے باشندوں نے قاضی محمود الاُرمَوی کی زیر قیادت انھیں شہر میں داخل نہ ہونے دیا چنانچہ ترکمان اپنے پہاڑوں کی جانب لوٹ گئے؛ اور راستے میں لوٹ مار کرتے اور آگ لگاتے گئے۔ تھوڑے ہی عرصے بعد محمّد اور اس کے دو بھائی مغول اور سلاجقه کی فوجوں سے لڑتے ہوے مارے گئے اور جمری شمال مغرب کی طرف فرار ہوگیا۔

اس کے بعد اس کا اور سلطان کی فوجوں کا مقاریہ کے قرب و جوار میں مقابلہ ہوا، جس میں وہ گرفتار ہوگیا اور بعدازاں اس کا کام تمام کر دیا گیا۔ ابن بی‌بی کے بیان کے مطابق یہ آخری لڑائی محرم ۶۷۶ھ/جون ۱۲۷۷ء میں ہوئی۔ اس سے گمان غالب یہ ہوتا ہے کہ محمّد کی وفات ۶۷۵ھ/ ۱۲۷۶ء میں ہوئی؛ اس کی تائید مزاروں کے ان کتبوں سے بھی ہوتی ہے جو قونیہ میں دستیاب ہوے ہیں (*TOEM*، ص ۲۰۷)۔ شکاری کے ہاں اس سے کسی قدر مختلف بیان نظر آتا ہے (دیکھیے نیز von Hammer : *Gesch. d. Ilchane*، ص ۲۹۷، جہاں محمّد کا لقب شمس الدّین لکھا ہے)۔ محمّد کے کتبے ابھی تک علم میں نہیں آئے۔ حقیقت میں وہ خود بادشاہ نہیں تھا بلکہ مصر کے سلطان بَیْبَرس کو اپنا فرمانروائے اعلیٰ تسلیم کرتا تھا۔

چند سال بعد محمود بیگ کے عہد میں، جس کا (لقب بقول خیراللہ) بدرالدّین تھا، قرہ مانی پھر برسراقتدار آئے۔ اس کی لوح مزار میں، جو ۸۰۲ھ/ ۱۳۹۹-۱۴۰۰ء کی ہے، اسے شکاری کے بیان کے مطابق قرہ مان کا بیٹا لکھا ہے۔ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ محمود نے قبل ازیں اپنے بھائی کی بہت سی مہمات میں حصہ لیا تھا۔ اس کی رو سے منجّم باشی کا یہ بیان کہ وہ محمّد کا بیٹا تھا، غلط سمجھنا چاہیے۔ محمود کی خاص قیام گاہ غالباً ارمنك تھی۔ یہاں اس نے ایک مسجد بھی تعمیر کرائی تھی (۷۰۲ھ/۱۳۰۲ء)۔ منجّم باشی کا کہنا ہے کہ اس نے قونیہ پر دوبارہ قبضہ کیا اور ۷۰۸ھ/ ۱۳۰۸ء میں کلیۃً خود مختار بن بیٹھا۔ ۷۱۹ھ/ ۱۳۱۹ء میں ایران کے مغول سلطان کے سپہ سالار امیر چوبان نے اسے قونیہ سے نکال دیا اور وہ پھر ارْمنك پہنچ گیا، لیکن بقول ابن فضل اللہ (مسالك الابصار، در *NE*، ۱۳ : ۳۴۲ ببعد) اس دور کے آغاز میں قرہ مانیوں کو مکمل خود مختاری حاصل نہیں تھی۔ وہ خود کو امیر کہتے تھے اور بسا اوقات اپنے آپ کو سلاطین مصر کے زیر اقتدار رکھتے تھے۔ بایں ہمہ وہ اس کوشش میں بھی رہتے تھے کہ مغول سے ان کے تعلقات خوشگوار رہیں۔ اس زمانے میں وہ ارمنوں کے کٹر دشمن تھے اور سلاطین مصر کی سرپرستی کے باعث ان کے مقابلے میں اپنے آپ کو زیادہ طاقتور محسوس کرتے تھے۔

محمود کے بعد جو شہزادے تخت و تاج کے وارث ہوے، ان کی تخت نشینی اور ان کے ناموں کی بابت مؤرخین کے ہاں متضاد بیانات ملتے ہیں اور اس مسئلے پر کتبات مزار سے قرار واقعی مدد نہیں ملتی۔ بقول شکاری محمود کے تین بیٹے تھے: بدرالدّین، خلیل اور موسیٰ۔ ان میں سب سے پہلے بدرالدّین نے حکومت کی۔ اس کی تخت سے دست برداری کے بعد خلیل اس کا جانشین ہوا۔ اس کے بعد بدرالدّین نے دوبارہ عنان حکومت سنبھالی۔ بدرالدّین کی وفات کے بعد اس کا بیٹا فخرالدّین تخت نشین ہوا اور قیصریہ کے بیک اُرتنہ کی سازشوں کے باعث مارا گیا۔ اس کا جانشین شمس الدّین کا دوسرا بیٹا قرار پایا۔ اس کا نام بھی شمس الدّین ہی تھا۔ وہ صرف ۱۴ ماہ حکومت کر پایا تھا کہ اسے اس کے بھائی قرہ مان نے زہر دے دیا۔ اس کے بعد مذکورۂ بالا موسیٰ بن محمودؔ تخت نشین ہوا اور بدرالدّین کے تیسرے بیٹے قرہ مان کی مختصر حکومت کو نظر انداز کرتے ہوے چار سال بعد اس کی جگہ علاؤالدّین بن خلیل تخت نشین ہوا۔ شکاری کی رائے میں علاؤالدّین قرہ مانی خاندان کے عظیم ترین فرمانرواؤں میں سے ایک ہے؛ وہ اسے ابوالفتح کہتا ہے۔ ابن بَطّوطہ کا بیان شکاری کے بیانات کے مطابق ہے

(۲: ۲۸۱، ۲۸۴)۔ مقدم الذکر ۷۳۳ھ/۱۳۳۲ء میں لارندہ میں سلطان بدرالدّین سے ملا تھا، جس کی مملکت میں قونیہ بھی شامل تھا، لیکن ایسے معلوم ہوا کہ اس کے بھائی موسٰی نے اس سے قبل لارندہ میں حکومت کی تھی اور اس شہر کو مملوکوں کے حوالے کر دیا تھا اور بدرالدّین نے ان سے دوبارہ چھینا تھا۔ ابن فضل اللہ (مسالک الأبصار، در *NE*، ۱۳ : ۳۴۷) اس بات کی تصدیق کرتا ہے کہ موسٰی کے مصر سے بڑے گہرے روابط تھے؛ اس لیے یہ ماننا پڑے گا کہ یہ دونوں بھائی ایک ہی وقت میں قرہ مان کے مختلف حصّوں میں حکومت کر رہے تھے۔ لارندہ میں امیر موسٰی مدرسہ سی میں دو کتبات مزار ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ فخرالدّین احمد بن ابراہیم بن محمود نے ۷۵۰ھ/۱۳۴۹-۱۳۵۰ء میں اور شمس الدّین بن ابراہیم ابن محمود نے ۷۵۳ھ/۱۳۵۲ء میں وفات پائی۔ یقیناً یہ دونوں بدرالدّین کے وہ بیٹے ہوں گے (اور اس صورت میں ابراہیم غالباً اسی کا لقب ہوگا) جن کا ذکر شکاری نے کیا ہے.

علاءالدّین کی شخصیت کا پتا چلانا اور بھی زیادہ مشکل ہے۔ ۷۷۲ھ/۱۳۷۰-۱۳۷۱ء کے ایک کتبے سے، جو لارندہ میں اس زاویے کے دروازے پر لگا ہے جہاں جلال الدّین رومی کی والدہ مدفون بتائی جاتی ہیں، یہ پتا چلتا ہے کہ اس زاویے کا بانی سلطان ابوالفتح علاءالدّین خلیل بن محمود بن قرہ مان تھا اور یہ کہ سیف الدّین سلیمان بن خلیل (جو بقول شکاری علاءالدّین کا بھائی تھا)، وہاں مدفون ہے۔ منجّم باشی (۳ : ۲۶) کے ہاں بھی ایک علاءالدّین کا ذکر ملتا ہے، جو یخشی بیگ بن محمود کا بیٹا ہے۔ چونکہ اس یخشی بیگ کے وجود کے متعلق کوئی تحریری شہادت نہیں ملتی، اس لیے شاید یہ وہی شخص ہوگا جس کا نام شکاری نے خلیل لکھا ہے (خلیل ادھم بے *TOEM* میں یہی خیال ظاہر کر چکا ہے؛ یخشی یہاں غالباً اسم علم بالکل نہیں ہے؛ دیکھیے ابن بطوطہ، ۲ : ۳۱۶)۔ شکاری کا بیان ہے کہ اسی علاءالدّین نے عثمانی سلطان مراد ثانی کی بیٹی سے شادی کی تھی۔ اس کے خلاف منجّم باشی کی رائے میں یہ شادی علاءالدّین کے بیٹے علی بیگ نے کی تھی۔ اس میں شک نہیں کہ سلطان مراد ثانی کی بیٹی نفیسہ اور قرہ مان اوغلو علی بیگ کا نکاح نامہ فریدون: منشئات، ۱ : ۱۰۵، ببعد، میں اب تک محفوظ ہے؛ مطبوعہ متن، ص ۱۰۷، میں اس کا سال ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء درج ہے، لیکن خلیل ادھم بتاتا ہے کہ غالباً ۷۸۳ھ/۱۳۸۱-۱۳۸۲ء زیادہ صحیح ہے)۔ لارندہ کے مدرسۂ خاتونیہ میں اس ترک شہزادی کا ایک کتبہ ہے، جو ۷۸۳ھ میں لکھا گیا تھا۔ اس میں اس زمانے کے فرمانروا کا نام امیر علاءالدّین خلیل بن محمود درج ہے اور یہ وہی نام ہے جو ۷۷۲ھ کے مذکورۂ بالا کتبے میں درج ہے، اگرچہ اس میں سلطان کا لقب موجود نہیں۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کیا کتبات میں مذکور یہ علاءالدّین خلیل وہی ہے جسے شکاری نے علاءالدّین ابن خلیل لکھا ہے اور کیا یہ وہی علی ہے جو شہزادی نفیسہ کا خاوند تھا۔ اس مطابقت کی تائید علاءالدّین کے پوتے ابراہیم کے ایک وقف نامے سے ہوتی ہے، جو ۸۵۹ھ/۱۴۵۴-۱۴۵۵ء میں لکھا گیا تھا (اسے خلیل ادھم بے نے *TOEM*، عدد ۱۳، ص ۸۳۱ میں پیش کیا ہے)۔ اس میں ابراہیم مذکور کو ابن محمّد بن علاءالدّین بن خلیل بن محمود بن قرامان [یا قرہ مان، دیکھیے قاموس الاعلام] لکھا ہے (اس مسئلے پر خلیل ادھم بے کے علاوہ دیکھیے van Berchem: ***Inschriften, etc.***، ص ۱۱۸ تا ۱۲۵)۔ غالباً اس سارے دور

میں مختلف قرہ مانی فرمانروا مختلف مقامات پر حکومت کر رہے تھے (مثلاً لارندہ، قونیہ، ارْمنك، آق شہر، آق سرای - ابن بَطُّوطہ (۲ : ۲۵۸) نے ایک شخص یوسف بن قرہ مان کا نام لیا ہے اور اسے حاکم علائیہ بتایا ہے - اس زمانے میں ان کی حدود سلطنت میں اچھا خاصا تغیر و تبدل ہوتا رہا، گو مستقل شاہی صدر مقام غالبًا لارندہ ہی رہا، لیکن قونیہ پر، جسے ''یخشی بیگ'' (منجّم باشی) نے فتح کیا تھا، ان کا قبضہ ہمیشہ قائم نہیں رہا - انہیں قیصریہ کے ارْتنہ اوغلو سے، جو مغول کے باجگذار تھے اور جنھوں نے شکاری کے بیان کے مطابق ایک بار قونیہ اور لارندہ پر قبضہ بھی کر لیا تھا، جنگ کرنی پڑی؛ اسی طرح شام کے مملوکوں، ارمنوں، قبرص کے فرنگیوں اور ایشیائے کوچک کے دوسرے ترکمان فرمانرواؤں سے بھی ان کی لڑائیاں ہوتی رہیں، جن سے علاقے چھین چھین کر انھوں نے اپنی حدود سلطنت میں خاصی توسیع کر لی، بلکہ وہ برسہ [بورسہ] تک بڑھ گئے - بالآخر ۷۸۸ھ/۱۳۸۶ء میں ان کی ٹکر سلطان مراد اول سے ہوگئی (جنگ قونیہ)؛ پھر ۷۹۳ھ/۱۳۹۰ء میں گرمیان میں بایزید اول یا ثانی سے جنگِ آق چای ہوئی، جس میں علاءالدّین (یا علی) گرفتار ہو کر تیمور طاش پاشا کے ہاتھوں قتل ہوا - اس کی سلطنت کا الحاق کر لیا گیا اور اس کے دو بیٹے قید کر کے برسہ لائے گئے (اکثر عثمانی مؤرخین کے یہاں ان واقعات کا ذکر ملتا ہے؛ شکاری کا بیان ان سے بہت مختلف ہے) .

جب تیمور نے آل عثمان کو شکست دے کر ان کی طاقت کو کچل دیا تو قرہ مان اوغلو کو ایک بار پھر ابھرنے کا موقع ملا - یہاں سے ان کی جد و جہد کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے، جس کے خاتمے پر وہ ہمیشہ کے لیے حکومت سے محروم ہو گئے۔

تیمور کے پوتے مرزا محمّد نے علاءالدّین کے بیٹے محمّد کو برسہ کے قید خانے سے رہا کر دیا (ایک بیان یہ ہے کہ وہ خود تیمور کے پاس بھاگ کر آیا تھا) اور تیمور نے اسے اس کی سلطنت کا ایک حصہ لوٹا دیا (تقریبا ۸۰۵ھ/۱۴۰۳ء) - اس کے جاری کردہ کچھ سکّے ملتے ہیں، جو تیمور کے نام پر ضرب کرائے گئے تھے - کہتے ہیں کہ ۸۱۶ھ/۱۴۱۳-۱۴۱۴ء میں قونیہ پر اس کا دوبارہ قبضہ ہو گیا (منجّم باشی) - اس نے عثمانی مدعیان حکومت کے خلاف جنگ شروع کر دی اور چند بار ازْمیر اوغلو جُنَید کی اعانت کی - عثمانی سلطان محمّد اوّل سے اس کی آخری کامیابی سے پہلے، اس نے معاہدۂ صلح کر لیا تھا - کہتے ہیں کہ اس کی رو سے اس نے اپنا نصف ملک سلطان کے حوالے کر دیا تھا (تاج التّواریخ، وغیرہ، نیز Chalcocondylas)، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اسی سال محمّد بن علاءالدّین نے اپنے باپ کی موت کے انتقام کے بہانے بروسہ پر حملہ کر دیا - قلعے کے چونتیس دن تک محاصرے کے بعد شہر کو تباہ و برباد کر کے وہ واپس چلا گیا - اس زمانے میں گرمیان اوغلو کا ملک ڈھائی برس تک اس کے قبضے میں رہا (کوتاھیہ کے کتبات؛ دیکھیے *TOEM*، عدد ۲، ص ۱۱۰ ببعد)- ۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء اور ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء میں اس نے ترکان عثمانیہ پر نئے سرے سے حملے کیے - ایک موقع پر محمّد کو بایزید پاشا نے گرفتار کر لیا، لیکن بعد ازاں رہا کر دیا .

ترکی وقائع میں ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء تا ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء کے حالات بالکل نہیں ملتے؛ تاہم مصری مؤرخین (العَینی، المَقْریزی، ابوالمَحَاسن) کے ذریعے یہ خلا پُر ہو جاتا ہے - جب محمّد نے ترکوں کے خلاف جنگ میں سلطان مصر سے اعانت طلب کی اور اسے اپنا فرمانروائے اعلٰی بھی تسلیم کر لیا

(جس کی تصدیق اس کے سکّوں سے بھی ھوتی ھے) تو اس کے بعد مناقشت کی آگ بھڑک اٹھی، جس کی لپیٹ میں رمضان اوغلو بھی آگئے ۔ اسی دوران میں محمد کا بھائی علی مصر بھاگ گیا، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں محمّد کے خلاف مصر نے فوج کشی کر کے، قیصریہ اور قونیہ پر قبضہ کر لیا اور علی کو قونیہ میں اس کے بھائی کی مسند پر بٹھا دیا ۔ محمّد نے پہلے تو پہاڑوں میں پناہ لی، لیکن بعد ازآں قیصریہ کے قریب ایک جھڑپ کے دوران میں پکڑا گیا اور مصر بھیج دیا گیا .

۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء میں اسے واپس جانے کی اجازت مل گئی اور وہ پھر تخت نشین ھوگیا ۔ اس نے عثمانی قلعۂ انطالیہ کے محاصرے کے دوران جس کا مفصل ذکر وقائع نگاروں نے کیا ھے، وفات پائی (غالبًا ۸۲۶ یا ۸۲۷ھ) ۔ اس کا بیٹا علی آل عثمان سے جا ملا اور انھوں نے اسے [بلغاریہ میں] صوفیہ کی سنجاق عطا کر دی، لیکن محمّد کا دوسرا بیٹا اور اس کا جانشین ابراھیم اپنے باپ کی میّت لے کر اپنے آبائی پہاڑوں کی طرف لوٹ گیا ۔ محمّد ثانی کے بہت سے کتبات قونیہ میں موجود ھیں ۔ اسی طرح اس کے بھائی علی کے کتبے بھی نیکدہ میں ھیں، جہاں اس نے مصری دور سے قبل اور بعد میں اپنا سکہ چلایا تھا ۔ اپنے بھائی (محمّد ثانی) کی وفات کے بعد اس نے ایک بار پھر خود مختار ھونے کی کوشش کی، لیکن چونکہ سلطان مراد خامس اس کے بھتیجے ابراھیم کی اعانت کر رھا تھا، اس لیے اسے کامیابی نہ ھو سکی ۔ اس زمانے میں قرہ مان اوغلو کو اچھی خاصی قوت حاصل تھی ۔ سنودو Sanudo اس کی فوج کی تعداد کا اندازہ بحالت جنگ تیس ھزار اور بحالت امن ساٹھ ھزار کرتا ھے (Murat : *Inschr. Ital.*، ج ۲۲، عمود ۹۶۲) .

ابراھیم بن محمّد تاج الدّین نے تقریبًا ۸۲۷ھ/۱۴۲۴ء سے ۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء تک حکومت کی (۸۲۷ھ اور اس کے بعد کے سکّے ملتے ھیں) ۔ یہ اس خاندان کا آخری بڑا بادشاہ تھا اور اب گرمیان اوغلو کے زوال کے بعد سلاطین آل عثمان کا بھی ایک خطرناک حریف رہ گیا تھا ۔ ابراھیم کی شادی سلطان مراد ثانی کی بہن سے ھوئی تھی اور عثمانی ترکوں سے اس کے تعلقات کچھ ایسے تھے کہ اگر آج صلح ھے تو کل جنگ ۔ بسا اوقات وہ محض سلطان کا بہنوئی ھونے کی وجہ سے مکمل تباھی و بربادی سے بچ سکا ۔ اس نے بادشاہ سِجِسمنڈ Sigismund سے بھی ایک حلیفانہ معاھدہ کر رکھا تھا ۔ قدیم عثمانی وقائع نگاروں نے اس کی بڑے تلخ انداز میں مذمّت کی ھے کہ اس نے کفّار سے ساز باز کر رکھی ھے اور طے شدہ معاھدوں کی بار بار خلاف ورزی کرتا ھے (نامعلوم مصنف، طبع Giese، ص ۶۳، ۶۴، ۶۸) ۔ سلطان مراد ثانی نے عزم کر لیا تھا کہ قرہ مانیوں کا استیصال کرکے چھوڑے گا؛ چنانچہ اس غرض سے اس نے ترکمانوں کے خاندان ذوالقدر سے ایک معاھدہ کیا ۔ ذوالقدریہ نے ۸۴۰ھ/۱۴۳۶-۱۴۳۷ء کے قریب قرہ مانیوں سے قیصریہ اور اس کے گرد و نواح کا علاقہ چھین لیا اور ابراھیم کے قبضے سے دوسرے مقبوضات کے علاوہ آق شہر اور بکشہری بھی نکل کر مراد ثانی کے قبضے میں چلے گئے ۔ اس نے مراد ثانی کی وفات ۸۵۵ھ/۱۴۵۱ء کے بعد مفتوحہ علاقہ واپس لینے کی کوشش کی، مگر کامیاب نہ ھو سکا ۔ کہتے ھیں کہ سلطان محمد ثانی نے اس لڑائی کے دوران میں عیسائیوں کے دوست اور محافظ کا فرض انجام دیا (Ducas، ص ۲۳۳) ۔ جنوب میں ابراھیم کو اس سے زیادہ کامیابی حاصل ھوئی ۔ اس نے کیلیکیا میں

قبرصیوں سے قوریقوس Gorigos کا قلعہ چھین لیا (*Rec. Hist. des Crois. Doc. Arm.*، ۱ : ۶۳۸) ۔ ابراھیم مرنے سے پہلے اپنے بیٹے اسحٰق کے حق میں تخت سے دست بردار ھونا چاھتا تھا، لیکن اسحٰق ایک لونڈی کے بطن سے تھا، چنانچہ اس کے باقی چھے بیٹوں نے، جن کی ماں سلطان مراد کی بہن تھی، ابراھیم اور اسحٰق کو قونیہ میں محصور کر لیا ۔ بالآخر ان دونوں کو راہ فرار اختیار کرنی پڑی؛ ابراھیم نے قلعۂ کاوَلہ (گُوالہ) میں داعی اجل کو لبیك کہا (۸۶۸ھ/۱۴۶۳ء) ۔

اس کا جانشین اس کا بیٹا پیر احمد قرار پایا، جسے محمّد ثانی کی حمایت حاصل تھی ۔ اسحٰق فرار ھو کر آق قویونلو کے فرمانروا اوزون حسن کے ھاں چلا گیا ۔ تخت‌نشینی کی کشاکش کے نتیجے میں ملک میں جو ابتری پھیلی، اس نے اس خاندان کا چراغ گل کر کے چھوڑا ۔ پیر احمد نے ترکوں کی مدد سے اپنے بھائی کو ارمِنك کی لڑائی (۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء) میں شکست دی اور اس کے بعد سے اس نے اپنے آپ کو سلطان محمّد ثانی کے باجگزاروں میں محسوب کیا (قیصریہ میں کتبہ، ۸۷۰ھ/۱۴۶۶ء)، لیکن چند ھی روز بعد اس کی اپنے فرمانروائے اعلٰی سے چپقلش شروع ھوگئی کیونکہ اس نے اھل وینس کے ساتھ کوئی معاھدہ کر لیا تھا ۔ ۸۷۲ھ/۱۴۶۷ء میں ترکوں نے قونیہ پر مستقل قبضہ کر لیا اور عثمانی شہزادہ مصطفٰی وھاں کا والی مقرر ھوا ۔ قرہ‌مانیوں کی کچھ آبادی استانبول منتقل کر دی گئی ۔ پیر احمد لارندہ اور نیکدہ میں پسپا ھوگیا اور یہاں وہ یکے بعد دیگرے عثمانی ترکوں اور اپنے بھائیوں سے لڑتا رھا ۔ اس نے کچھ زمانے کے لیے اپنے بھائی قاسم سے حلیفانہ معاھدہ کر لیا (دونوں کے کتبات، ۸۷۴ھ/۱۴۶۹-۱۴۷۰ء، نیکدہ میں)، لیکن وہ گدك احمد پاشا کے مقابلے کی تاب نہ لا سکے اور لَارندہ ان کے ھاتھ سے نکل گیا ۔ جب ارْمِنك اور مِنن پر بھی عثمانیوں کا قبضہ ھوگیا اور وھاں سے پیر احمد کا خاندان اور خزانہ بھی ان کے ھاتھ لگ گیا تو پیر احمد نے ایک پہاڑی کی چوٹی سے اپنے آپ کو گرا لیا، تاھم وہ ھلاک نہ ھوا اور وھاں سے طرسُوس چلا گیا، جہاں تاج التّواریخ کی رو سے اس نے ۸۷۹ھ/۱۴۷۴ء کے لگ بھگ وفات پائی ۔ اسحٰق سلفکہ میں ھٹ آیا تھا، جہاں اس کے انتقال کے بعد کچھ مدت تک اس کی بیوی برسرحکومت رھی ۔

اس کے بعد قاسم بن ابراھیم تادم مرگ (بقول نامعلوم مصنف، طبع Gises، ص ۱۱۷، محرم ۸۸۷ھ/فروری - مارچ ۱۴۸۲ء؛ لارندہ میں اس کی لوح مزار پر ۸۸۸ھ درج ھے) اپنی حالت سنبھالے رھا ۔ اس نے اوزون حسن سے امداد طلب کی، پھر بھی لارندہ پر دوبارہ قابض نہ ھوسکا ۔ پھر ۸۸۷ھ/۱۴۸۲ء میں وہ مدعی حکومت [سلطان بایزید ثانی کے بھائی] سلطان جم [رکَ بآں] سے مل گیا، جو کسی زمانے میں اپنے بھائی مصطفی کے بعد قونیہ کا والی رھا تھا اور کئی بار قرہ‌مانی فوجوں نے اس کی مدد بھی کی تھی ۔ اس کے بعد بایزید ثانی نے قاسم کا قصور معاف کر دیا، پھر بھی اس کی وفات کے ساتھ ھی قرہ مان اوغلو کی حکومت ختم ھوگئی ۔ اس کے اور بھائی پہلے ھی سے عثمانی ترکوں کے طرفدار بن چکے تھے ۔

قاسم کی وفات کے بعد اس کے فوجی سرداروں نے تورغُت [طورغود] اوغلو محمّد کو، جو قرہ‌مان کے اعلٰی طبقے سے تعلق رکھتا تھا، تخت نشین کر دیا، لیکن اسے بھی ترکوں سے مقابلہ کرنا پڑا اور بالآخر ۸۹۲ھ/۱۴۸۷ء میں حلب کی جانب فرار ھوگیا ۔

قرہ مانی جو اپنا عروج و اقتدار ایک زمانے تک قائم و برقرار رکھ سکے، وہ ان کے خطے کے محل وقوع اور جغرافیائی حالات کی بدولت تھا۔ ان کے پہاڑوں نے ان کے لیے ایک ایسی پناہ گاہ بنا دی تھی جس پر قبضہ کرنا تقریباً ناممکن تھا۔ وہ یہاں سے قونیہ اور کیلیکیا کے ہموار میدانوں پر کامیابی سے بار بار اتر سکتے تھے۔ کیلیکیا کے متعدد پہاڑی درے اور طوروس کے اوپر سے گذرنے والے دیگر راستوں پر قبضے کی وجہ سے انہیں محصول چنگی سے کافی آمدنی ہوتی تھی۔ یہ محصول انہوں نے ان جینوی اور قبرصی تاجروں پر عائد کر رکھا تھا جو ان راستوں کے ذریعے ایشیاے کوچک سے سرگرم تجارت تھے۔ اسی طرح ان ساحلی شہروں (Scandelor، Manavgat، Anemur، سلفکہ، لاموس) کے محاصل سے بھی، جن پر ان کا قبضہ تھا، ضرور ان کی آمدنی میں بڑا اضافہ ہوتا ہوگا۔ اس تمول نے ان کی حکومت کو اور بھی مستحکم کر دیا تھا۔ لارندہ، قونیہ اور نیکدہ میں ان کی بنا کردہ جو عمارتیں موجود ہیں وہ ان کے تمول پر شاہد ہیں، بالخصوص خاتونیہ مدرسے کے کھنڈر جو لارندہ یا قرہ مان میں پائے جاتے ہیں۔ قرہ مانی فن تعمیر، سلجوقی صناعی پر مبنی ہے، جو عثمانی ترکوں کے فن تعمیر سے بالکل مختلف ہے، کیونکہ یہ بوزنطی معماری کا چربہ ہے (Woermann : *Gesch. d. Kunst.*، لائپزگ۔ وی انا ۱۹۱۵ء، ۲ : ۳۳۵)۔ تاریخ تمدن میں ان کا یہ کارنامہ بہت اہمیت رکھتا ہے کہ انہوں نے جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے، فارسی کی جگہ ترکی زبان کی ترویج و اشاعت کی؛ بااین ہمہ قرہ مانیوں اور عثمانیوں کا باہمی تخالف و تضاد بظاہر بہت تھا۔

مآخذ: قرہ مان اوغلو کے بارے میں سب سے اہم اور خاص تصنیف خلیل ادہم بے کی ہے جو قرہ مان اوغلو کے کتبات سے متعلق ہے: قرمان اوغللری حقندہ وثائق مُتُّوقَة [کذا، محققہ ؟]، در عدد ۱۱ تا ۱۴ (دسمبر ۱۹۱۱ء تا جون ۱۹۱۲ء) *Revue Historique Publiée par l' Institut. d' Histoire Ottomane*، (تاریخ عثمانی انجمنی مجموعہ سی = *TOEM*) - یہی واحد مصنف ہے جس نے شکاری سے استفادہ کیا ہے۔ قدیم مؤرخین میں سے: (۲) ابن بی بی (Houtsma : *Recueil de Textes relatifs à l' Histoire des Seldjoucides*، ج ۴، لائیڈن ۱۹۰۲ء؛ (۳) عاشق پاشا زادہ، قسطنطینیہ ۱۳۲۲ھ؛ (۴) F. Giese : *Die Alt-Osmanischen Chroniken*، برسلو ۱۹۲۲ء؛ (۵) سعد الدین : تاج التواریخ، قسطنطینیہ، ۱۲۹۷ھ؛ (۶) منجم باشی : صحائف الاخبار، قسطنطینیہ، ۱۲۸۵ھ؛ (۷) حاجی خلیفہ : تقویم التواریخ؛ (۸) الجنّابی : تاریخ؛ (۹) مصری مؤرخین، جن کا ذکر متن میں آیا ہے؛ نیز دیکھیے (۱۰) ابن بطوطۃ : تحفۃ النظّار، طبع Defremery و Sanguinetti، پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۹ء، ج ۲؛ (۱۱) فریدون بے : منشئات سلاطین، ج ۱، قسطنطینیہ ۱۲۷۴ھ؛ (۱۲) Chalcocondylas، طبع Becker، بون ۱۸۴۳ء؛ (۱۳) Ducas، طبع Becker، بون ۱۸۳۴ء؛ حسب ذیل کا ذکر بھی ضروری ہے: (۱۴) احمد توحید : مسکوکات قدیمۂ اسلامیہ؛ (۱۵) اسمٰعیل غالب : مسکوکات اسلامیہ تقویمی، استانبول ۱۳۲۸ھ؛ (۱۶) Cl. Huart : *Epigraphie de l' Asie Mineure*، در *Revue Semitique*، ۱۸۹۵ء، ص ۳۴۶ ببعد، ۳۵۵ ببعد، ۳۷۱؛ (۱۷) عربی کتبات، طبع Max Van Berchem، در *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*، مرتبۂ Max von Oppenheim، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ص ۱۱۹ تا ۱۲۵؛ (۱۸) J. H. Löytved : *Konia; Inschriften der Seldjukischen Bauten*، برلن ۱۹۰۷ء، ص ۷۹ تا ۸۳؛ (۱۹) J. v. Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، Pest ۱۸۲۷ء،

ج ۲ و ۲؛ (۲۰) Recueil des Historiens des Croisades، Documents Armeniens، پیرس ۱۸۶۹ء، ج ۱؛ (۲۱) J. von Hammer-Purgstall: Geschichte der Ilchane، Darmstadt ۱۸۴۲ء، ۱: ۲۹۷.

(J. H. KRAMERS)

* **قرامانلی :** [قرہ مانلی]؛ ایک خاندان جس نے ۱۷۱۱ سے ۱۸۳۵ء تک قریب قریب مکمل خود مختاری کے ساتھ طرابلس پر حکومت کی۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس خاندان کا مؤسس احمد قرہ مانلی قلوغلی تھا۔ اس نے ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۱ء میں وہاں کے پاشا محمّد ابو اَمِس کی غیر حاضری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے لوگوں سے اپنی بادشاہت کا اعلان کرا دیا اور خلیل پاشا کو، جو اس کی سرکوبی کے لیے بھیجا گیا تھا، زُواغہ کے مقام پر شکست دے کر قتل کر دیا۔ بعد ازاں اس نے محمّد پاشا کو، جو اسے کچلنے کے لیے ایک نئی فوج لے کر آرہا تھا، رشوت دے کر خاموش کر دیا (۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء) اور روپیہ دے کر سلطان احمد ثالث سے ایک فرمان حاصل کر لیا، جس کی رو سے اسے بیلر بے کا خطاب ملا اور اس کی حکومت کی توثیق ہوگئی۔ اس نے تاجورا اور مَسْلاَتہ میں ہونے والی شورشوں کو فرو کیا، علی الصُّنْہاجی کی بغاوت کو دبایا اور بَرْقہ اور بن غازی کی حکومت اپنے بھائی الحاجّ شَعْبان بے کو دے دی، جو دس سال بعد ایک بغاوت میں، جسے پاشا نے فرو کیا، مارا گیا۔ اس نے طرابلس کی قلعہ بندیوں کو از سر نو تعمیر کیا، جن میں برج المَنْدِرِك خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ علاوہ ازیں اس نے باب المَنْشِیة کے قریب ایک مسجد بنوائی، جو اس کے نام سے موسوم ہے اور اس سے ملحق ایک مدرسہ تعمیر کرایا۔ اس کے عہد میں ایک فرانسیسی دستے نے طرابلس پر ۱۱۴۲ھ/۱۷۲۸ء میں بمباری کی اور ایک معاہدہ طے پایا جس پر ۱۱۸۰-۱۱۸۱ھ/۱۷۶۶ء تک عمل درآمد ہوتا رہا۔ [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار دوم، بذیل مادّہ].

مآخذ : مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ: (۱) احمد بے انصاری: اَلْمَنْہَلُ العَذْب فی تاریخ طرابلس الغَرْب، قسطنطینیة ۱۳۱۷ھ، ص ۲۸۷ تا ۲۹۲، ۲۹۸ تا ۳۰۱، ۳۰۳ تا ۳۲۰، ۳۲۲ تا ۳۲۴، ۳۳۲ تا ۳۴۵؛ (۲) Pellissier de Reynaud: La Regence de Tipoli, Revue des deux Mondes، ۱۸۵۵ء، ص ۱ ببعد؛ (۳) Slousch: La Tripolitaine sous la domination des Karamanli, Revue du Monde Musulman، ۱۹۰۸ء، ۶: ۵۸ تا ۸۴، ۲۱۱ تا ۲۳۲ (ایک یہودی وقائع سے)؛ (۴) Rohlfs: Von Tripoli nach Alexandrien، Norden ۱۸۸۵ء، ۱: ۳۶ تا ۴۷ (اس میں تاریخوں اور ناموں کی کئی غلطیاں ہیں)؛ (۵) Von Maltzen: Reise in den Regentschaften Tunis und Tripoli، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۳: ۲۴۵ تا ۲۵۰؛ (۶) Miss Tully: Narrative Ten Years' Residence at Tripoli، لنڈن ۱۸۱۶ء، بمواضع کثیرہ؛ (۷) R. Basset: Notice Sommaire des manuscrits orientaux de deux bibliothèques de Lisbonne، ازبن ۱۸۹۴ء، ص ۲۷ تا ۳۰؛ (۸) Roy: Documents sur l' expédition de Tripolien 1795 Revue tunisienne، ۱۹۰۶ء، ص ۲۸۳ تا ۲۹۱؛ (۹) G. Medina: Les Karamanli de la Tripolitaine، در Revue tunisienne، ۱۹۰۷ء، ص ۲۱، ۲۲؛ (۱۰) ابو رأس: Description et histoire de l' île de Djerba، طبع و ترجمہ از Exiga-Kayser، تونس ۱۸۸۴ء، متن، ص ۱۲ و ترجمہ ص ۲۳ تا ۲۵؛ (۱۱) Rousseau: Annales tunisiennes، الجزائر ۱۸۶۴ء، ص ۲۲۸ تا ۲۲۹؛ (۱۲) Nachtigal: Sahara et Soudan، فرانسیسی ترجمه، پیرس ۱۸۸۱ء، ۱ : ۳۱ تا ۳۲ : (۱۲) قرہ مانلی خاندان کے افراد کے مقبروں کے بارے میں دیکھیے (۱۳) R. Basset و Houdas : *Mission en Tunisie*، ج ۱ : *Epigraphie tunisienne*، الجزائر ۱۸۸۲ء، ص ۲۹ تا ۳۰ : (۱۴) Cooper : *The Hill of the Graces*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۴۴.

(RENE BASSET)

* **قرامانی محمد پاشا :** [قرہ مانی نشانی محمد پاشا]؛ عہد عثمانیه میں ترکیه کا صدر اعظم اور مؤرخ۔ وہ غالبًا قرہ مان میں پیدا ہوا تھا۔ اس کے باپ کا نام عارف چلبی تھا اور وہ مشہور صوفی بزرگ مولانا جلال الدّین رومی [رَكَ بآن] کی نسل سے تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ کم عمری ہی میں استانبول چلا آیا تھا، جہاں اس کی مشہور صدر اعظم محمود پاشا ولی (رَكَ بآن؛ جس نے ۱۴۷۴ء میں سزاے موت پائی) سے واقفیت پیدا ہو گئی۔ اس کے اثر و رسوخ کی بدولت قرہ‌مانی محمد نے اسی کے بنا کردہ مدرسے میں تعلیم پائی (دیکھیے J. v. Hammer : *Gesch. des Osm. Reiches*، ۲ : ۱۲۳ ببعد)۔ کہا جاتا ہے کہ اسے کم عمری ہی میں وزارت کا منصب دے کر امین مُہر خاص شاہی (نشانجی) بنا دیا گیا (۸۶۹ھ/۱۴۶۴ء)۔ قسطنطینیه کی فتح کے تھوڑے ہی عرصے بعد، ۸۶۲ھ/۱۴۵۴-۱۴۵۵ء میں، وہ ضرور کسی بڑے عہدے پر مامور ہو گیا تھا، جیسا کہ اس کے اس عربی وقف نامے (وقفیّه) سے ظاہر ہوتا ہے، جو ۴ ذوالقعدہ ۸۶۲ھ/۱۳ ستمبر ۱۴۵۸ء کو لکھا گیا تھا اور برلن کے کتاب خانهٔ ملّی میں محفوظ ہے، کیونکه اس میں اس کے القاب الامیر الخطیر والوزیر الکبیر لکھے گئے ہیں (دیکھیے W. Ahlwardt : *Katalog der ar. Hss.*، ۴ : ۲۲۷، عدد ۴۷۶۳، ورق ۴۷ ببعد).

سلطان محمّد ثانی فاتح کی نظر عنایت اس پر روز بروز زیادہ ہوتی گئی اور وہ ریاست کے عہدوں کی تنظیم اور نئے قوانین کی تشکیل میں اس کا مشیر بن گیا۔ مشہور قانون نامه (دیکھیے *Mitt. zur osm. Gesch.*، ۱ : ۱۳۱ ببعد، وی انا ۱۹۲۱ء) کا بیشتر حصه غالبًا اسی کی تصنیف ہے۔ جب مئی ۱۴۷۸ء میں صدر اعظم احمد گِدِك پاشا کو برطرف کیا گیا تو محمّد ثانی نے محمد پاشا کو صدر اعظم بنانے کے لیے طلب کیا، جو اگرچه جنگجو تو نه تھا لیکن ذہنی اور دماغی اعتبار سے ایک امتیازی حیثیت کا مالك تھا۔ صدر اعظم ہو کر اس نے جو مراسله اوزون حسن کو تحریر کیا، اس کے اسلوب بیان اور نفس مضمون کی بدولت اس نے بڑی شہرت پائی (دیکھیے فریدون بے : مُنْشَئات السّلاطین، بار دوم، استانبول ۱۲۷۴ھ)۔ ۵ ربیع الاوّل ۸۸۶ھ/۴ مئی ۱۴۸۱ء کو سلطان محمّد ثانی کی وفات کے ایک دن بعد باغی ینی چری سپاہیوں نے اسے استانبول کے علاقۂ تَخت القلعه (اُم قپن) میں بڑی بے دردی سے قتل کر دیا (دیکھیے M. Guazzo : *Historie ove se conteneno le gverre di Mahometto*، وینس ۱۵۴۵ء، ص ۲۸ الف؛ دیکھیے نیز Andrea Navagero، در Muratori : *Rerum. italic script.*، ۲۳ : ۱۱۶۷، میلان ۱۷۳۳ء) . وہ استانبول میں قُم قپو کے قریب نئی نشانجی مسجد میں، جو اسی کے نام سے موسوم ہے، مدفون ہے (دیکھیے حافظ حسین : حدیقة الجوامع، استانبول ۱۲۸۱ھ، ۱ : ۲۰۹؛ J. v. Hammer : *Gesch. des osman Reiches*، ۹ : ۹۰، عدد ۳۴۹؛ وہی مصنف : *Constantinoplis*، Pest ۱۸۲۲ء، ۱ : ۳۰۱؛ (یہی کا بیان، در کتاب مذکور، ص ۴۳، ۱۰، درست نہیں)۔ محمد پاشا تفریحًا شعر بھی

کہتا تھا اور اس نے نشانی کے تخلص سے اپنے اشعار شائع کیے تھے، تاہم وہ ایک مؤرخ کی حیثیت سے زیادہ مشہور ہے۔ اس نے سلطنت عثمانیہ کی تاریخ میں ایک رسالہ دو حصوں میں لکھا ہے: پہلا حصہ (قسم) عثمان سے محمّد ثانی (۱۴۵۱ء) تک کے اور دوسرا ۱۴۵۱ سے ۱۴۸۰ء (۸۸۵ھ) تک، یعنی سلطان محمد ثانی اور خود اپنی وفات سے چند روز پیشتر تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب عربی میں لکھی گئی تھی اور اس کے کچھ نمونے مُکرِمین خلیل نے اس کے قلمی نسخے سے، جو ایاصوفیا، عدد ۳۲۰۴ (دفتر، ص ۱۹۲) میں محفوظ ہے، ترکی میں ترجمہ کرکے *Revue Historique*، ج ۱۴، استانبول ۱۹۲۴ء، حصہ ۲، ۳، میں شائع کیے تھے۔ ادرنہ کے مؤرخ رُوحی [ركَ بآں] نے اسی کا تتبع کیا ہے۔

قرہ مانی محمد پاشا کی دو بیویاں تھیں، جن کے ذریعے اس کی رشتے داری دو مشہور اور متمول خاندانوں سے ہوگئی تھی: ایک شاہ خاتون، جو مشہور مصنف علاء الدین علی البِسْطامی (المعروف بہ مُصَنِّفك؛ دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول، ۱ : ۷۳۴؛ وہ سیاست دان بھی تھا، دیکھیے Kritoboulos، طبع C. Müller، ص ۱۴۶؛ Chalkokondylas، طبع I. Bekker، ص ۵۲۶، ۱۷) کی دختر تھی اور دوسری سِتّی سلطان خاتون، جو علائیہ کے مشہور سردار لطفی بیگ کی بیٹی تھی، دیکھیے Miklosich-Müller: *Acta et Diplomata*، ۳ : ۲۸۴ ببعد؛ L. de mas Latrie: *Historie de l'île de Chypre*، ۳ : ۶۴ تا ۹۸، پیرس ۱۸۶۱ء؛ نیز عاشق پاشا زادہ: تاریخ، استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۱۷۴ تا ۱۹۲)۔ پہلی بیوی سے اس کا ایک بیٹا زین العابدین علی چلبی تھا اور دوسری سے ایک لڑکی رقیّہ خاتون تھی۔ علائیہ (رکَ بآں، جسے ۱۴۷۱ء میں سلطنت عثمانیہ میں شامل کرلیا گیا تھا) کے بیگ کی بیٹی سے شادی کرنے سے اسے کافی دولت ملی تھی، جو اس نے قسطنطینیہ اور ادرنہ میں شاندار اوقاف قائم کرنے میں صرف کی۔ اس سے اس کینہ آمیز اور اب تک غیر واضح عبارت کی توضیح ہو جاتی ہے جو عاشق پاشا زادہ کی تاریخ (ص ۱۹۲) میں درج ہے۔ اس میں ”نشانجی پاشا“ کے بارے میں ہر قسم کی بدگوئی کی گئی ہے، جو لازمی طور پر ذاتی مخاصمت کا نتیجہ ہے (غالبًا اِلوان چلبی میں وقف جاگیروں کی واپسی)۔

قرہ مانی مصطفٰی پاشا کا ایک پوتا، یعنی مذکورۂ بالا زین العابدین علی چلبی کا بیٹا ملّا مصطفٰی تھا (م ۹۶۶ھ/۱۵۵۸ء؛ دیکھیے عطائی: ذَیلِ شَقائقِ النُّعمانیہ، استانبول ۱۲۸۸، ص ۱۵ ببعد)۔ یہ بیان کہ قرہ چلبی زادہ خاندان کا سلسلہ قرہ مانی محمد پاشا سے جا ملتا ہے (سِجِلّ عثمانی، ۲ : ۱۱۱) غالبًا اس پر مبنی ہے کہ اسے وزیر رومی محمد پاشا سے ملتبس کردیا گیا ہے (دیکھیے اسمٰعیل بلیغ برسوی: گلدستۂ ریاض عرفان، برسہ ۱۳۰۲ء، ص ۳۱۴ ببعد؛ J. v. Hammer: *G O R*، ۹ : ۱۲۹، عدد ۷۵۴؛ حافظ حسین: حَدیقۃ الجوامع، ۲ : ۱۹۵)۔

مآخذ: (۱) سہی: تذکرہ، استانبول ۱۲۳۵ھ، ص ۲۳؛ (۲) لطیفی: تذکرہ، استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۳۳۴ (بذیل مادۂ نشانی)؛ (۳) اولیا، ۱ : ۳۳۵ (بذیل مادۂ نشانی)؛ (۴) سعدُ الدّین: تاج التّواریخ، استانبول ۱۲۷۹ھ، ۲ : ۲؛ (۵) علی: کُنْہُ الاخبار، بذیل وزراے محمد ثانی (اس تصنیف کا غیر مطبوعہ حصہ)؛ (۶) حاجی خلیفہ: تقویم التّواریخ، استانبول ۱۱۴۶ھ، ص ۱۷۴؛ (۷) عثمان زادہ احمد طائب: حَدیقۃ الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۴ ببعد؛ (۸) سِجِلّ عثمانی،

۳ : ۱۰۵ ؛ (۹) J. v. Hammer : Gesch. des. Osm. Reiches، ۲ : ۲۳۶ ببعد (یہاں یہ بیان کسی غلط فہمی کا نتیجہ ہے کہ حاجی بابا، یعنی ابراہیم بن عبدالکریم الطُّوسی [دیکھیے طاش کوپری زادہ : شقائق النّعمانیہ، استانبول ۱۲۹۹ھ، ص ۲۲۶) محمد پاشا کا باپ تھا)، نیز ۱ : ۲۸۱ (لشالی) اور ص ۳۰ (حاجی بابا کے بارے میں اسی غلطی کا اعادہ کیا ہے).

(Franz Babinger)

*: **قرامطه :** (Karmatians؛ واحد : قرمَطی)، صحیح معنوں میں یہ عربوں اور ''نبطیوں'' کی ان باغی جماعتوں کا نام تھا، جو ۲۶۴ھ/۸۷۷ء سے عراق زیریں میں زنج [رکّ بآں] کی جنگ غلامی کے بعد منظم ہوئیں اور جن کی بنیاد ایک ایسے اشتراکی نظام پر رکھی گئی جس میں شمولیت کے لیے بعض رسوم کا بجا لانا ضروری تھا۔ پرجوش تبلیغ کے باعث اس خفیہ جماعت کا دائرہ عوام، کسانوں اور اہل حرفہ تک وسیع ہوگیا۔ الأحساء میں انھوں نے خلیفۂ بغداد سے آزاد ہوکر ایک ریاست کی بنیاد رکھ لی اور خراسان، شام اور یمن میں ان کے ایسے اڈے قائم ہوگئے جہاں سے ہمیشہ شورشیں ہوتی رہتی تھیں.

زیادہ وسیع معنوں میں قرمطی سے معاشرتی اصلاح اور عدل و انصاف کی وہ تحریک مراد لی جاتی ہے جس کی اساس مساوات پر رکھی گئی اور جس نے نویں اور بارھویں صدی عیسوی کے درمیان ساری اسلامی دنیا کو اپنی لپیٹ میں لے لیا۔ بعد میں ایک جاہ طلب گھرانے، یعنی اسمٰعیلی خالدان (رکّ بہ اسمٰعیلیہ؛ شیعہ) نے اس تحریک پر قبضہ کر لیا۔ انھوں نے ۲۹۷ھ/۹۱۰ء میں خلافت فاطمیہ کے نام سے ایک حریف سلطنت قائم کی۔ یہ تحریک ناکام رہی اور آخرکار دولت فاطمیہ کے ساتھ اس تحریک کا بھی خاتمہ ہوگیا.

علمی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس تحریک کی امتیازی خصوصیت یہ تھی کہ اس سے عربی زبان میں ان مطالب کے ادا کرنے کی استعداد پیدا ہوئی جن پر غیر قوموں بالخصوص ہیلنیک، یعنی اہل یونان سے متاثر (نوافلاطونی، نام نہاد ہرمیسی pseudo-Hermatic اور ''صابی'') مفکرین نے بڑی کامیابی سے قلم اٹھایا ہے۔ سیاسی نقطۂ نظر سے اس نے حضرت علیؓ کے حق خلافت کے متعلق جو روایت چلی آ رہی تھی، اس سے ایک ایسی سازش میں فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جس میں کامل اخفا سے کام لیا جاتا تھا اور جس کے سردار اعلیٰ کے نام کا کبھی اعلان نہیں کیا جاتا تھا۔ دینی اعتبار سے قرامطه نے ایک تمثیلی اور باضابطہ طریق سوال و جواب اختیار کیا، جس کی اصل اگرچہ قرآنی تھی، تاہم اسے ایسی شکل دی گئی کہ یہ ہر مذہب، نسل اور فرقے کے لیے قابل قبول ہوسکے۔ اس تحریک کی اساس عقل، رواداری اور مساوات پر تھی، جس میں شمولیت کے لیے کسی شخص کو درجہ بدرجہ مراحل طے کرنے کے ساتھ ساتھ وہ مراسم بھی پورے کرنے پڑتے تھے جو کسی انجمن میں شرکت کے لیے ضروری ہیں اور پیشہ ورانہ انجمن سازی کی تحریک (Guild؛ رکّ بہ صِنْف) اور یونیورسٹیوں کے قیام کی محرک ہوئی۔ بظاہر یہی تحریک مغرب میں پہنچی اور اس سے یورپ کی پیشہ ورانہ انجمنوں (Guilds) اور فری میسن Free Masons جماعت کی تشکیل متاثر ہوئی.

۱۔ اشتقاق اور ابتدائی تاریخ : لفظ قَرْمَط (لہ کہ قِرمط) کے اشتقاق کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس باغیانہ تحریک کے اولیں قائد حمْدان قَرْمَط ۱؛ب علی بن قَرْمَط، ایک ملحد، جس کا نُصَیْری مصنف

میمون طَبَرانی نے ذکر کیا ہے) کے نام کے ساتھ ایک توصیفی کلمے کے طور پر مستعمل ہوا ہے۔ Vollers نے اس کا سلسلہ ایک یونانی لفظ سے ملایا ہے؛ لیکن زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہ لفظ واسط کی مقامی آرامی بولی سے مستعار لیا گیا، جہاں آج بھی قُرْمَطا کے معنی مدلّس (= دھوکے باز، ریا کار) کے لیے جاتے ہیں (مِیْدان کی عربی آرامی بولی، دیکھیے Anastase، در المشرق، ۱۰/۱۸ : ۸۵۷)۔ ۲۵۵ھ/۸۶۸ء سے اسی علاقے میں زنج کے باغی لشکر میں فُرَاتیہ کے ساتھ ساتھ قُرْمَاطیۃ کے ایک دستے کا نام بھی ملتا ہے (الطّبری، ۳ : ۱۷۵۷؛ لیز ۳ : ۱۷۳۹ : راشد قُرْمَاطی)۔

قدیم فن کتابت میں قَرْمَط سے مراد ایک خاص قسم کا خط نسخ ہے۔ بہر حال ہی میں Griffin کی نظر سے بعض ایسی یمنی تصانیف گزری ہیں جن میں قرامطہ کا ایک مخصوص خفیہ رسم الخط استعمال کیا گیا ہے۔

قرامطہ کی تحریک بغاوت کا آغاز حَمْدان نے واسط کے مضافات سے شروع کیا۔ ۲۷۷ھ/۸۹۰ء میں اس نے کوفے کے مشرق میں ایک دارالهجرۃ (= محصور و محفوظ کمین گاہ یا مأمن) کی بنیاد اپنے اپنے رفقا کے لیے ڈالی، جن کے مختلف رضاکارانہ چندے جماعت کے مشترکہ خزانے میں جمع ہوتے تھے۔ یہ چندے زکٰوۃ الفطر [صدقۂ فطر]، دارالهجرہ کے استعمال کے حق، تمام آمدنی کے پانچویں حصے (خمس) اور بلغات [agapes، رك بہ نصیری] میں ہر طرح کی شرکت کے حق پر مشتمل ہوتے تھے۔ عام ضرورت کی تمام چیزیں قومی ملکیت اُلْفَۃ شمار ہوتی تھیں۔ یہ تفصیلات، جن کا علم ہمیں سنی ماخذ سے ہوتا ہے، شاید صحیح ہیں۔ بلغات (agapes) میں وہ ”نان بہشت“ کھاتے تھے۔ اس کا علم ہمیں اس زمانے میں حلّاج کے مقدمے کی روداد سے ہوتا ہے۔ یہ روٹی شاید محض اس مقدس روٹی (پہتہ) کا دوسرا نام ہے جسے واسط کے مندائی (Mandaeans) (مغتَسلہ = ناصورایا) استعمال کرتے تھے (دیکھیے الطَّبری، بذیل ۲۷۸ھ/۸۹۱ء، قرمطی فرج بن عثمان (الموطن بہ نصرانہ یا ناصُرایہ کے بارے میں)۔

حَمْدان کے ساتھ اس کے برادر نسبتی عَبْدان (م ۲۸۶ھ/۸۹۹ء) کا ذکر بھی ملتا ہے، جو سات مدارِج شمولیت (بلاغات سبعہ) کے ایک دستورالعمل کا مصنف تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں ان رہنماؤں کے دست نگر تھے جن کی شخصیت پردۂ راز میں تھی اور جو سواد سے باہر کسی دوسری جگہ رہتے تھے۔ ان رہنماؤں میں سے ایک کا لقب صاحب الظُّہور تھا، جس نے حَمْدان کو اس عہدے پر سرفراز کیا اور دوسرا صاحب النّاقۃ، جس نے عبدان کو برطرف کر کے اس کی جگہ ذِکْرَوَیہ الدِّنْدانی کو مقرر کیا۔ ۲۸۸ھ/۹۰۰ء میں ذکرویہ نے صحرائے شام میں بنو عُلَیْمی کے درمیان قرامطہ کو عام بغاوت کا حکم دیا، جس کی مدت سے تیاری کی جا رہی تھی (اور جس کے متعلق خیال تھا کہ ۲۹۰ھ/۹۰۲ء میں خراسان میں رونما ہوگی)۔ اس نے صاحب الناقہ کو اس بغاوت کا امیر مامور کیا، جس کا اسمٰعیلی شاہی لقب ابو عبداللہ محمّد اور خاندانی نام فاطمی تھا)۔ وہ ۲۸۹ھ/۹۰۱ء میں محاصرۂ دمشق کے دوران میں مارا گیا۔ اس کی جگہ اس کے بھائی ”صاحب الخال“ نے لی، جس نے بطور امیر ابوعبداللہ احمد کا شاہی نام اختیار کیا اور گرفتار ہو کر ۲۹۱ھ/۹۰۳ء میں بغداد میں قتل ہوا۔ عراق زیریں میں قرامطہ کی تحریک بزور شمشیر ختم کر دی گئی اور ۲۹۴ھ/۹۰۶ء میں جب ذِکْرَوَیہ کا انتقال ہوا تو عملی طور پر ان کی

سیاسی اہمیت بھی ختم ہوگئی۔

کچھ عرصے بعد اس تحریک نے الاحساء میں ایک مرتبہ پھر سر اٹھایا، جہاں صاحب النّاقہ نے ابو سعید حسن بن بہرام الجنّابی کو ۲۸۱ھ/۸۹۴ء میں اپنا نمائندہ بنا کر بھیجا تھا۔ ۲۸۲ھ/۸۹۵ء میں عبدالقیس کے ربیعی قبیلے کی اعانت سے الجنابی نے الاحساء کے سارے علاقے پر قبضہ کر لیا اور وہاں ایک آزاد ریاست قائم کی، جو قرامطہ کی پشت و پناہ اور خلافت بغداد کے لیے ایک زبردست خطرہ بن گئی۔ الجنّابی کے بیٹے اور جانشین ابوطاہر سلیمان (ز ۳۰۱ھ/۹۱۴ء تا ۳۳۲ھ/۹۴۳ء) نے عراق زیریں کی تاخت و تاراج کے ساتھ ساتھ حجاج کے راستے بند کر دیے۔ آخر ۸ ذوالحجہ ۳۱۷ھ/۱۲ جنوری ۹۳۰ء کو اس نے مکہ فتح کر لیا اور اس سے چھے روز بعد حجر اسود کو اٹھا لے گیا تاکہ اسے الاحساء میں نصب کر سکے۔ اپنے باپ کی طرح ابوطاہر بھی ایک خفیہ انجمن کا داعی اور الاحساء میں اس کا ناظر امور خارجہ تھا۔ متوقع امام کی تخت نشینی کا مناسب وقت آنے تک اس نے یہاں بزرگان قبیلہ (السّادہ) کی ایک نمائندہ مجلس قائم کی اور امور داخلہ کا نظم‌ونسق اس کے ذمے کر دیا۔ یہ تنظیم قرامطہ کی عسکری قوت کے زوال کے بعد ۴۲۲ھ/۱۰۳۰ء تک باقی تھی بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ اٹھارھویں صدی عیسوی تک مقامی طور پر خود مختار رہی تاآنکہ اسمٰعیلی دعوت کے احیا نے ایک نئے خاندان مکرمیہ کی شکل اختیار کی، جس کا مرکز المؤمنیہ تھا (حجر کا نیا نام، جہاں آج کل حفوف کا شہر آباد ہے)۔

یمن میں قرمطی دعوت کا آغاز ۲۶۶ھ/۸۷۹ء میں منصور الیمن (جو ابن حَوشب کا لقب تھا) نے عدن لاعہ کے نزدیک ایک دارالھجرۃ کی بنا رکھ کر کیا، لیکن یہ دعوت یمن کے زیدی اماموں کی مخالفت کے باعث کامیاب نہ ہو سکی اور صرف چند چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے قیام تک محدود رہی، مثلاً صَنعاء کے یَعفُرِیّۃ اور نجران کے مُکَرمِیّۃ (متعلقہ متون کا Griffin نے مطالعہ کیا ہے)۔

خراسان میں اس دعوت کی ابتدا ۲۶۰ھ/۸۷۳ء میں خلف نے رے سے کی اور پھر یہ مَروالرُّوذ اور جُوزجان میں طالقان تک پھیل گئی، جہاں کے امیر نے قرمطی مذہب کے تمام مدارج طے کر لیے۔ بعدازاں دیلم پر بھی قبضہ کر لیا گیا، جو آگے چل کر اسمٰعیلی خاندان (رکنؔ یہ الموت؛ حشیشین) کا مرکز بننے والا تھا۔ بالآخر محمّد النّسفی البرذَعی (م ۳۳۱ھ/۹۴۳ء) نے شاہان سامانیہ کو اپنی جماعت میں شامل کرنے کا بیڑا اٹھایا، لیکن اس کے قتل ہو جانے سے اس جماعت کی سیاسی امیدیں خاک میں مل گئیں۔ مشرقی خراسان کے چھوٹے چھوٹے مراکز میں (بشرطیکہ ہم ناصر خسرو کی تصنیف کو مستثنٰی قرار دے دیں) محض معمولی قسم کی ادبی سرگرمی ظہور میں آئی (ان تصانیف کا مطالعہ ایوانوف Ivanow نے کیا ہے)۔

معلوم ہوتا ہے کہ شام میں قرامطہ کا مرکز سَلَمِیّۃ تھا، لیکن سنّیوں کی جانب دارانہ روایات کے علاوہ ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے پتا چل سکے کہ ۲۸۸ھ/۹۰۱ء کی بغاوت کے بعد وہاں کیا واقعات پیش آئے۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ عبیداللہ نے، جو آگے چل کر پہلا فاطمی خلیفہ بنا، اس میں کیا حصہ لیا۔ شامی قرامطہ پر آج بھی جمود طاری ہے۔ ان کے ہاں کسی سرگرمی کی کوئی علامت نہیں پائی جاتی اور نہ دروزیوں ہی سے ان کا کوئی رابطہ معلوم ہوتا ہے، جو ان کے دور کے بھائی بند ہیں۔

چھوٹی چھوٹی مقامی جماعتوں میں، جن کے قرمطی مخطوطات اس زمانے تک محفوظ ہیں (فہرست کے لیے رکّ بہ اسمٰعیلیّہ)، مذہبی عقائد کے سلسلے میں رشید الدّین سنان شامی (چودھویں صدی) کی تصانیف، محمود فانی (موبد شاہ) ہندی (سترھویں صدی) کی دبستان اور حروفیوں کی ترکی اور فارسی کتابوں (پندرھویں تا سترھویں صدی عیسوی) کے علاوہ کوئی اہم ادبی سرگرمی نظر نہیں آتی.

۲- فاطمیوں کے مقابلے میں قرامطہ کا نقطۂ نظر:

قرمطی عقائد میں عام رجحان یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے حق خلافت کے نظریے کو ایک مقصد کے بجائے ایک ذریعہ سمجھا جائے - ان کے نزدیک امامت یا اقتدار اعلٰی کوئی موروثی اجارہ نہیں، جو ایک ہی خاندان میں منتقل ہوتا رہے؛ یہ تو ایک ذہنی صلاحیت، ایک عطائے الٰہی اور ایک فرمان واجب الاذعان (صُورة الامر) ہے، جو اس فرقے میں شامل ہونے والوں میں سے کسی ایک کو اس صورت میں تفویض کی جاتی ہے جب اس کے ذہن میں دفعۃً کوئی تجلی پیدا ہو اور وہ اس قابل ہو جائے کہ اپنے پیش رو کا بدل یا روحانی فرزند قرار پائے - دروزیوں کی کتابوں میں بھی اس حق قرابت کو غصب کرنے کے لیے یہی جواز پیش کیا گیا ہے جس کا عبداللہ بن میّمون سے لے کر حسن علٰی ذکرہ السّلام تک قرامطہ کے اخبارو وقائع میں بار بار ذکر ملتا ہے اور یہی امامت کی تعریف کا مطلب ہے، جیسے ابن مَسَرّة الرُّعینی، ابن ہانی اور اخوان الصّفا [کے مصنفین] ایسے ماہرین نے پیش کیا ہے - بات یہ ہے کہ ۲۸۸ھ/ ۹۰۰ء میں صاحب الناقۃ اور ۲۸۷ھ/ ۹۰۹ء میں عُبید اللہ نے فاطمی خاندانی لقب اختیار کیا تو ان میں سے کسی ایک نے بھی واضح طور پر یہ نہیں بتایا کہ نسلی اعتبار سے ان کا سلسلۂ نسب حضرت علیؓ کی اسمٰعیلی شاخ سے ملتا ہے (دیکھیے المَقْریزی: اتّعاظ، طبع Bunz، ص ۷ تا ۱۱) اور اگر ان کے مخالفین کے خیال میں ان کا یہ دعوٰی عوام کے لیے کوئی اہمیت رکھتا بھی تھا تو جو لوگ اس صحیح عقیدے کو قبول کرلیتے تھے انھیں اس سے کوئی دلچسپی نہیں تھی کہ ان کا امام حضرت علیؓ کی نسل سے ہے یا نہیں - وہ اور سب باتوں سے قطع نظر صرف یہ دیکھتے تھے کہ باعتبار ”مدارج فکر“ اس امام کا تقرر منجانب اللہ ہے.

عبید اللہ کے خاندانی شجرے میں، جسے سرکاری طور پر اس کے مالکی قاضی نُعمان ابی حنیفہ التّمیمی (پ ۲۵۹ھ، م ۳۶۲ھ، عمر ۱۰۳ سال) نے مرتب کیا تھا، خوشامد، بےجا تعریف، جھوٹ اور غلط بیانیوں کی بھرمار ہے - یہ شجرہ خاص طور پر آل بُوَیہ کے اعتراضات کے جواب میں تصنیف ہوا تھا - دو سُنّی مخالفوں، یعنی محمّد بن رِزام الطّائی (جو ۳۲۹ھ میں بغداد میں صدر ”مظالم“ کے عہدے پرفائز تھا) اور دمشق کے ایک علوی محمّد آخ مُحَسِّن ابن العابد نے (م نواح ۳۷۵ھ) اپنے مختصر رسائل میں جو کچھ بیان کیا ہے اسے بھی کوئی خاص اہمیت میں حاصل نہیں - دساسی Guyard S. de Sacy اور ڈخویہ de Goeje کا خیال تھا کہ ہم ان پر اسی طرح اعتماد کر سکتے ہیں جس طرح ابن النّدیم، النُّویری اور المقریزی نے کیا تھا، لیکن جب ہم ان کا مقابلہ ان بیانات سے کرتے ہیں جو راسخ العقیدہ مذہب امامیہ کے طبقات محدثین میں پائے جاتے ہیں اور جن میں ابتدائی مبلغین کو نمایاں جگہ دی گئی ہے تو ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان دونوں مخالفین نے اظہار واقعات میں بڑی فاحش غلطیاں کی ہیں - میمون قداح (م - زیادہ سے زیادہ ۱۸۰ھ کے لگ بھگ)

باردیصانی نہیں تھا بلکہ قبیلۂ مخزوم (قریش) کا مولی، مکۂ معظمہ کا رہنے والا، ایک مشہور عالم دین اور پانچویں اور چھٹے اماموں (امام محمد باقرؑ اور امام جعفر صادقؑ) کا مقرر کردہ راوی تھا۔ قدّاح کا بیٹا عبداللہ امام جعفرصادقؑ کا مقرر کردہ راوی تھا (جس کی بنا پر ابو العلاء المَعَرّی ایسا شاعر طنز پر آمادہ ہوا)۔ وہ ۲۵۰ھ میں نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ ۲۱۰ھ میں مامون کے عہد حکومت میں زندان کوفہ میں فوت ہوا۔ ضِندان (نہ کہ زَیدان) ایک مشہور امامی المذہب مصنف احمد بن الحسین الاَہوازی (م۔ مابین ۲۵۰ھ و ۲۷۰ھ) کا اعزازی لقب تھا، وغیرہ۔ اندرین حالات اوپر کے دو سنّی ماخذ میں عَبْدان کے قتل، عُبیداللہ کے عدم استحقاق اور ۲۸۸ھ تا ۲۹۱ھ میں اس شخص کے غصب کے بارے میں جو ذکرویہ کا بیٹا ہونے کا مدعی تھا، جو بیانات پائے جاتے ھیں انہیں قبول کرنے میں احتیاط سے کام لینا چاھیے۔

پھر جب المغرب [تونس] میں خلافت فاطمیہ قائم ھو گئی تو خراسان اور یمن کی طرح الاحساء میں بھی قرامطہ نے عام طور پر ان سے بہت سی توقعات وابستہ کر لیں۔ یہ توقعات اس وقت حق بجانب ثابت ھوئیں جب عبیداللہ نے صاحب البَذر کو قتل کروا دیا (۲۹۷ھ/۹۰۹ء)۔ مثال کے طور پر الاحساء کو لیجیے۔ ابو سعید ابتدا ھی سے ”صاحب الناقۃ“ کو خُمس ادا کرتا تھا۔ پھر حیلے بہانے کے بعد، جس کی پوری توضیح دربار بغداد کی سازشوں سے نہیں ھوتی، ابو طاھر نے یہ رقم القائم کو بھیجنا شروع کر دی، لیکن وہ اس کے جائز استحقاق کے متعلق اس قدر بدگمان تھا کہ ۳۱۹ھ/۹۳۱ء میں اس نے ایک دیوانے ابو الفضل الزِکری التّمامی (انطونیس شاہ روما جیسا پاگل، جسے جلد ھی موت کے گھاٹ اتار دیا گیا) کا خیر مقدم کرتے ھوے اسے امام منتظر کی حیثیت سے تخت نشین کر دیا۔ ۳۴۰ھ/۹۵۱ء میں فاطمی خلیفہ المنصور کے حکم سے حجر اسود اھل مکہ کو واپس کر دیا گیا، لیکن ۳۶۰ھ/۹۷۰ء میں قرمطی سردار حسن بن احمد کے نزدیک یہ حلف بیعت کی خلاف ورزی نہیں تھی کہ اپنے بویہی حلیفوں کو وہ دستاویز بھیج دی جائے جو باضابطہ طور پر دمشق میں پڑھی گئی اور جس میں اس امر کی تصدیق کی گئی تھی کہ پہلے فاطمی خلیفہ نے سیاسی اقتدار غصب کر لیا ہے۔ ۴۲۲ھ/۱۰۳۰ء میں دُرُوزی مصنف بہاءالدین المُقتنی (لائیڈن لآ میں المقتنع ھے جو غلط ھے) نے الاحساء کی قرمطی مجلس نمائندگان کو فاطمی خلیفہ الحاکم کے مسلک میں شمولیت کی دعوت دی، لیکن وہ اس میں ناکام رھا [اردو لآ، ۹: ۲۶۷ عمود ۲]۔

دوسری جانب اس امر کے بہت سے ثبوت موجود ھیں کہ بنو فاطمۃ نے قرمطی عقائد اختیار کر لیے تھے۔ عُبیداللہ نے اپنے اعلان خلافت سے پیشتر المغرب کے دارالھجرۃ ایکجّان (یا Guedjal) ھی میں پناہ لی تھی جس کی بنیاد صاحب البَذر قرمطی نے رکھی تھی۔ بامتیاز اسلوب المُعزّ کی مناجات (طبع Guyard) سراسر قرمطی ھے اور یہی حال اس مَحوِل (مَحفل) کی رسوم کا ھے، جو اس نے قاھرہ میں قائم کی تھی۔ دُرُوزی فرقہ قرامطہ ھی کا ایک باغی گروہ ھے۔ عبید اللہ نے اذان کے خاتمے پر صلوٰۃ علی النبی کی جو ترویج کی (ابن حمادؔ، در J A ۱۸۵۵ء، ص ۵۴۲) تو اس کا سراغ بھی امام ناطق کی اس حیثیت سے معلوم کیا جا سکتا ھے جو قرامطہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو حاصل تھی۔

۳۔ قرمطی عقائد:

قرمطی عقائد کے لیے اھل سنت کی ان کتابوں پر بھروسا کرنا جیسا کہ پہلے کیا جاتا رھا ھے، اب کسی طرح بھی درست نہیں جو انھوں نے بدعتی فرقوں کے متعلق لکھی ھیں ۔ المسعودی کی یہ رائے صائب ھے کہ ان مصنفین کے بیانات ایک دوسرے کی تردید کرتے ھیں اور خود قرامطہ کا بھی خیال ھے کہ ان کتابوں میں ان کے عقائد کا صحیح ذکر نہیں ۔ المَلَطی (م ٣٧٧ھ/٩٨٧ء) کی التنبیہ میں چند سطروں کے سوا جن کی صحت میں شبہہ نہیں، بارھویں صدی عیسوی تک ھمیں کوئی ایسا دیانت دار مصنف نہیں ملتا جیسا کہ الشّہْرستانی، جس نے قرامطہ کی مستند تحریروں کے متعدد اجزا پیش کیے جن میں سے بعض خاصے قدیم مؤرخوں (میمون القدّاح اور احمد الکیّال) کی تحریروں اور اصل مآخذ پر مبنی ھیں ۔ اگرچہ اس نے ان مآخذ کا ذکر نہیں کیا، لیکن فخر الدین الرازی (المسائل العَشر) نے بتایا ھے کہ یہ مواد حسن صبّاح کی فصول اربعہ (صبائیت کے بارے میں ٢: ٤٧ تا ٥٥، قاھرہ ١٣١٧ھ) اور ابو جعفر سجزی بن بویہ (م ٣٧٠ھ/٩٨٠ء) کی صِنْوان الحکمۃ (در باب فلسفۂ یونان، ٢ : ١٥٥ تا ١٩٣، قاھرہ ١٣١٧ھ) ھی پر مشتمل ھے ۔

اس مسئلے کے زیادہ غائر مطالعے کے لیے ضروری ھے کہ فرقۂ امامیہ کی کتب مناظرہ اور خصوصًا ان مدافعانہ رسائل کی ورق گردانی کی جائے جن میں غالی فرقوں نے مشترکہ علمی اصطلاحات سے بحث کا آغاز کرتے ھوے ایک دوسرے کو قائل کرنے کی کوشش کی ھے ۔ آخر میں رسائل اخوان الصفاء کے ضخیم مجموعے کا ذکر بھی ضروری ھے جس کا Dieterici کے بعد آج تک سیر حاصل مطالعہ نہیں ھو سکا، لیکن جو قرمطی فکر کو ترکیبی طور پر سمجھنے کے لیے بے حد مفید ھے ۔

قرامطہ کے نزدیک عالم جملہ مظاھر فطرت کا مجموعہ ھے جو بالتواتر ادوار کی صورت میں رونما ھوتے ھیں اور یہ ایک ھی کھیل ھے جو بار بار ھمارے سامنے کھیلا جاتا ھے ۔ یہ منظر، جو عقول کے سامنے (جن کی تعداد ھمیشہ یکساں رھتی ھے) اس لیے پیش کیا جاتا ھے کہ وہ حقیقی علم کے نور سے منور ھوسکیں، اس مادّی حجاب کے بتدریج غائب ھونے کا نام ھے جس کا ھمارے حواس ادراک تو کرتے ھیں، لیکن جو ایک سراب ھے کثیر الصُّور اور چند روزہ ۔ پھر جب ذات باری کا عقلی شعور پیدا ھو جاتا ھے اور اس کے لیے شواھد مہیا ھو جاتے ھیں تو عقول وجود میں آتے ھیں (خلق ثانی) ۔

ماھیت الٰہیّہ جس کے ماسوا کوئی شے موجود نہیں محض ایک تصور واحد کی شہادت، عالم معقول کی جہت جمع کی تصدیق اور جملہ صفات سے مبرا ھے ۔ قرامطہ کی تنزیہ جَہْمیّہ کی تعطیل سے بھی زیادہ شدید ھے ۔ وہ تمام صفات الٰہیہ کی منکر ھے اور ایک اس قسم کی مطلق وحدت وجود کو تسلیم کرتی ھے جس کی بنیاد خالص عقلی ھے ۔

حقیقی عبادت کا تعلق اس علم کے حصول پر ھے کہ ذات الٰہیہ سے باھر کائنات کا تخلیقی ارتقا کن کن مدارج سے گزرا ھے ۔ ھر مرید کو بتدریج اس علم سے آشنا کیا جاتا ھے حتّٰی کہ اس میں یہ استعداد پیدا ھو جائے کہ وہ معکوس عمل معرفت سے ان مدارج ارتقا کو فراموش کرکے ذات الٰہی میں جذب ھو جائے ۔

(الف) تخلیقی ارتقا : یہ صرف ماھیت الٰہیہ یا نور عُلوی ھے جس سے اول و آخر سب سے پہلے نور شعشانی اور نور قاھر صادر ھوتا ھے جن سے

پھر عقل کلی اور نفس عالم پیدا ہوتا ہے۔ عقل کلی اور نفس عالم مختلف طریقوں سے عقول انسانی پیدا کرتے ہیں (انبیا، ائمه اور برگزیدہ انسانوں کی عقل، باقی سب محض لا شیء کی خیالی صورتیں ہیں)۔ نور شعشانی سے دوسرے درجے پر نور ظُلامی کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی نور ظُلامی مادّہ ہے جو منفعل اور مقہور اور قابل فنا ہے اور جو مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، مثلاً افلاک پر ستاروں اور زمین پر فانی اجسام کی شکل میں۔

(ب) عرفانی دور: انبیا، ائمه اور ان کے مریدان خاص کی عقول اشعّۂ نورانیه کے شرارے ہیں جو ابتدائی انوار و تجلّیات کے دَوری وقفوں کے مطابق نور ظُلامی یعنی غیر حقیقی اور اندھے مادّے میں گھری ہوئی ہوتی ہیں اور یک بیک یوں منور ہو جاتی ہیں جیسے آئینے میں عکس۔ جب ان شراروں کو وجدان قدسیه کی حالت میں اپنے روحانی وجود کا شعور ہوتا ہے تو وہ اور منور ہو جاتے ہیں اور اپنے علٰحدہ وجود کے احساس سے رہائی پاتے ہوئے وہ پانچ جابر حکمرانوں سے نجات پا جاتے ہیں: (١) آسمان جو دن کو رات میں اور رات کو دن میں تبدیل کرتا رہتا ہے؛ (٢) فطرت جس کی بدولت کبھی تمنا پیدا ہوتی ہے کبھی حسرت؛ (٣) قانون جو امر اور نہی کرتا ہے؛ (٤) ریاست جس کے ہاتھ میں نظم و ضبط ہے اور تعزیر بھی اور (٥) احتیاج جس کی بدولت انسان مجبور ہے که روزانه محنت و مشقت کرے۔

(ج) تفویض (نُقْلَه)، بیعت کا روحانی سلسله: ابتدائی تجلیات سے پیدا شدہ علٰحدہ علٰحدہ عقول باہم مربوط ہو جاتی ہیں۔ ربانی شرارے دو ایک ہی سمت میلان رکھنے والے فرق مراتب کے سلسلوں کی پیروی کرتے ہوئے ایک لمحے کے لیے انفرادیت حاصل کر لیتے ہیں: ایک گھٹتا ہوا یعنی تربیت دینے والوں (ناطق، صامت، باب) پر مشتمل اور دوسرا بڑھنے والا یعنی داعی، حجّة، امام پر مشتمل ہے۔ تاریخی اعتبار سے ان کے خطابات کی فہرست محدود تعداد کے ادوار میں ترتیب دی گئی تھی اور عقول، جن کی تعداد غیر متبدل ہے، ایک دور سے دوسرے دور میں تبدیل ہوتی رہتی ہیں (وہ اپنی ذات کا تشخص نہیں حاصل کر سکتیں، کیونکه ان کا تشخص محض غیر حقیقی اور ظاہری ہوتا ہے)۔

(د) ادوار تناسخ (اکوار، ادوار، قِرانات) کے اسما: جن ادوار کا ابھی ذکر ہوا وہ اپنے مادّی حجابات یعنی سماوی گردشوں، ادوار اور قرانات کے ناموں سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ یه ایک ایسا باریک نکته ہے جسے خوب سمجھ لینا چاہیے۔ قرامطه تجریدی تصّورات کو محض نام سمجھتے ہیں۔ وہ اس بات کو نہیں مانتے که نام سے کسی شے کا تعین ہوتا ہے۔ وہ اس پر متفق ہو کر زور دیتے ہیں که اجسام سماویه کو عقول پر کوئی تصرف حاصل نہیں، البته مشّیت ربانی (کُن) جو ابتدائی انوار و تجلیات کے وقفوں کو منضبط کرتی ہے (ان عقول کو) ان ادوار سماویه کے ساتھ حتمی طور پر منطبق کر دیتی ہے جو ان ادوار تجّلی کا خاکه یا وہ سایه ہیں جو وہ ڈالتے ہیں۔ یہی مشیت ایزدی ان عقول کے زائچے کا سبب ہے جو خود اسی کا ایک جزو ہیں (مذاہب و فرق کی تبدیلی ہر ٩٦٠ سال بعد، سلطنتوں کی ہر ٢٤٠ سال بعد، فرمانرواؤں کی ہر ٢٠ سال بعد، وباؤں کی ہر سال کے بعد اور تکوینی اشیا کی ہر مہینے اور ہر روز کے بعد)۔ جب ہر عمل کے خاتمے کی آخری ساعت آئے گی تو یه ادوار بھی ساتھ ہی ساتھ ختم ہو جائیں گے۔

(۵) انفرادی بیعت کے مدارج: مرید کو تجلیٔ معرفت درجه بدرجه ویسے ہی منتقل ہوتی رہتی ہے جیسے که قدیم فرقوں (یونانی، مانوی) میں یا عصر حاضر میں فری میسنون (Free Masons) کے ہاں دستور ہے - یه ایک ناقابل تردید اور مبرا عن الخطا استاد (یعنی تعلیم جس کی بنا پر الغزالی نے قرامطه کو تعلیمیه کہا ہے) کے طریقے کی پیروی کے ذریعے مشیت الٰہیه سے صادر ہوتی ہے. مرید (چوتھے درجے پر جاکر) باضابطه ایک عہد نامے کی شکل میں اپنی مکمل اطاعت کا اعلان کرتا ہے - اس اقرار نامے کی ایک شرط یه ہوتی ہے که اگر اس نے ان اسرار کا انکشاف کیا (انشاء السرّ، جو قرامطه کے ہاں زنا کا مرادف ہے) تو اس کی سب سے چہیتی بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گی (طلاق معلّق) - [رک به سَرَیجِیّه] - Goldizher نے اس دستور کا مطالعه کیا ہے - جہاں تک ہمیں علم ہے اس پر سب سے پہلے بغاوت زنج کے دوران میں عمل ہوا (الطّبری، ۳ : ۱۷۵۰) اور اسامه نے اپنے تذکرے [کتاب الاعتبار] میں اس کی طرف اشاره کیا ہے - بدعتی عقائد کے سنی محققین نے تین، پانچ، سات (عَبدان اور ابن حَمدان) یا نو مدارج بیان کیے ہیں، لیکن عبدالقاہر البغدادی نے ان کے جو نام بتائے ہیں وہ مشکوک ہیں، یعنی تفرّس جس سے مستقبل کے مرید کامل کی تشخیص کی جاتی تھی اور جسے زرخیز یا بنجر زمین کی اصطلاح سے تعبیر کیا جاتا تھا، تأنیس (مانوس کرنا)، تشکیک (باقاعده طور پر شک کرنے کا طریقه سیکھنا)، تعلیق (حلف اٹھانا)، ربط، تدلیس، تاسیس، خلع اور سلخ. پانچ اعلٰی مدارج (مخفی) کے لائحۂ عمل کا کچھ علم نہیں- ''عبید اللہ کا خط بنام ابو طاہر'' ایک موضوع چیز ہے جس کا شمار نوادرات میں ہوتا ہے (جس سے عہد حاضر کی ان تصانیف کی یاد تازه ہو جاتی ہے جو فری میسنون کے خلاف لکھی گئیں) اور جس کا البغدادی نے تجزیه کیا ہے - اس رسالے میں کچھ ایسے اقوال پیش کیے گئے ہیں جن میں زہد کی ہنسی اڑائی گئی ہے جن میں ازمنه وسطٰی کی تمثیل De Tribus Impostoribus [طبقۂ ریا کار] بھی شامل ہے - (اس سے متعلق قدیم ترین حوالے کے لیے قب RHR، ۱۹۲۰ء). المَقریزی نے قاہره کی مُخوِل کا جو حواله دیا ہے (ترجمه از Casanova و de Sacy)، اس سے پتا چلتا ہے که اس فرقے میں شامل ہونے کی رسم کا مطلب یه دکھانا ہوتا تھا که تمام آسمانی مذاہب کی رسوم ظاہری میں ایک ہی طرح کی اور ناقص تمثیلات کے پردے میں باطنی طور پر ایک ہی معنی پوشیده ہیں (اسی بناء پر قرامطه کا نام باطنیه رکھا گیا) جن کی حیثیت خالصًا سلبی ہے اور اسرار سے خالی - بیعت کا مطلب گویا بالکل نظری اور فلسفیانه استدلال کے استعمال کی تعلیم تک محدود ره جاتا اور عملی امتیازات کو نظرانداز کرتے ہوئے تناقض پر آ ٹھہرتی ہے، مثلاً ''شریعت'' اور ''شریعت کی خلاف ورزی''، ''توحید'' اور ''تلحید'' لیکن جیسا که بیان ہو چکا ہے یه قرامطه کے بنیادی اور عقلی عقیدۂ وحدت الوجود کا محض ایک رخ ہے.

(۴) اس فرقے کی اساسی اصطلاحات؛ دیگر غالی شیعی فرقوں (غُلاة) پر اس کی تنقید:

قرامطی عقائد جس تیزی اور وسعت سے بلاد اسلامیه کے ترقی یافته علاقوں میں پھیل رہے تھے ان سے دہشت زده ہو کر بعض سنی محققین نے اس تحریک کی شدید مذمت کی اور یه دکھانے کی کوشش کی که اس تحریک کے پیش نظر دراصل اسلام کی مخالفت ہے - انہوں نے یه بھی ثابت کرنے کی کوشش کی که اس تحریک کا

سرچشمه کوئی غیر اسلامی مذهب، یعنی زرتشتیت، مزدکیت (خُرّمیّه) یا مانویت ہے، یا اس کا باعث نسلی منافرت ہے، یعنی یه ایرانیوں کو عربوں اور بنو ربیعه کو بنو مضر کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کرتی ہے (شُعُوبیّه) ۔ اس سلسلے میں انھوں نے بعض مماثلتوں کے حوالے بھی پیش کیے ہیں، جو زیادہ معقول نہیں.

یه مفروضه که قرامطه صابیٔ الاصل ہیں (اور جو قرامطه کے ہاں بھی پایا جاتا ہے) زیادہ پرکشش ہے ۔ معلوم ہوتا ہے که قرامطه نے یه خیال اس غرض سے پھیلایا تھا که وه سنّی اسلامی ریاست میں شہری حقوق حاصل کر سکیں ۔ اس مقصد کی خاطر انھوں نے اپنے نظریات کو، جو محض مختلف عقائد اور مذاہب کا ایک ملغوبه تھے، یه که کر پیش کیا که، یه حضرت خلیل[ؑ] کا ورثه ہیں؛ ان کا اشاره ان صابئین کی طرف تھا جن کا ذکر قرآن مجید میں ملتا ہے ۔ غالبًا یہی اس صابی حکایت کا بنیادی تصور ہے جسے دوسرے مصنفین کے علاوه الشّہرستانی نے حسن صبّاح قرمطی سے مستعار لے کر پیش کیا ہے، اگرچه اس نے اس کا اعتراف نہیں کیا ۔ ان دستاویزات سے کوئی ایسی شہادت نہیں ملتی جس کی بنا پر ہم قرامطه کا تعلق یقینی طور پر حران اور واسط کے نام نہاد صابیوں سے قائم کر سکیں.

قرامطه کی علمی اصطلاحات کا جائزه لیا جائے تو ظاہر ہوتا ہے که یه عقیده دوسری صدی ہجری کے اختتام سے پہلے کوفے کے امامیه حلقوں میں وضع ہو چکا تھا؛ چنانچه قرامطه نے بھی امامیّه کی ان مختلف اصطلاحات کو اپنے نظام عقائد میں شامل رکھا جو دوسرے غالی فرقوں، یعنی اسحاقیه، شَریعیه، نمیریه (نُصَیریّه)، خَسَکیّه اور حلّاجیه کے ہاں بھی موجود ہیں، مثلاً نُورانی، نفسانی، روحانی، جسمانی، شَعشَعانی، وحدانی، ناموس، لاہوت، ناسوت، جبروت، فیض، حلول، ظہور، جولان، تکوین، تلویح، تائید اور جفر کے مطابق ۲۸ حروف تہجّی کا مخفی اور باطنی مفہوم ۔ المُفضَّل بن عمر اور محمّد بن سنان الزّاہری وه آخری راسخ العقیده امامی محدثین ہیں جو قرامطه کے ہاں مستند سمجھے جاتے ہیں (نُصَیری بھی انھیں سند تسلیم کرتے ہیں).

پہلا قطعی اور واضح قرمطی مصنف ابوالخطّاب محمّد بن ابی زینب الاسدی الکاہلی (م ۱۶۷ھ/۷۸۳ء، بمقام کوفه) ہے ۔ قدیم شیعیوں کی ''تجسیمی'' تفسیر قرآن کی جگه اس نے ایک مجرد اور تمثیلی تفسیر پیش کی ۔ تکوین کائنات کے بیان میں وه حروف (دیکھیے مُغیره) کی جگه ان کے اعداد استعمال کرتا ہے (جفر کا باطنی مفہوم) ۔ معلوم ہوتا ہے اس نے اسرار بیعت کو محفوظ اور مخفی رکھنے کا حلف ایجاد کیا تھا ۔ اس کے پیرو [خطّابی کہلاتے ہیں اور] خطّابیّه واحد امامیه فرقه ہے جس کی شہادت امام شافعی[ؒ] (کتاب الشّہادات) کے نزدیک اس بنا پر ناقابل قبول ہے که انھوں نے (اپنا راز چھپانے کی خاطر) تقیه کو جھوٹی گواہی دینے کے لیے وجه جواز بنا رکھا ہے.

اس کے بعد ابوشاکر میمون القدّاح المخزومی (م حدود ۱۸۰ھ/۷۹۶ء) نے قرامطه کے نظریهٔ صدور کو ایک قطعی عقیدے کی شکل دی ۔ اس نے اَیتام خمسه (تاریخی ہستیاں، جنھیں صفات الوہیت سے متصف کیا گیا) یا قدیم غلاۃ کے خالقان ثانوی کی جگه مجرد اصول اولین قائم کیے ۔ اس کے نزدیک ماہیت الٰہیه ہر قسم کی صفات سے مبرا ہے اور ''قدم قرآن'' سے مراد اس کے نزدیک عقول میں نور ربانی کا خالص پرتو ہے.

اگر قرامطه کے اصول و عقائد کا مقابله ان

کے پیش رو امامیہ عقائد سے کیا جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ فرقۂ امامیہ کے تجسیمی اور تشخصی تصورات اور حضرت علیؓ اور ان کے اخلاف کی پرستش کے بجائے قرامطہ کے ہاں ان عقائد کو محض عقلیت کے رنگ میں اور مجرد تصورات کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ قرامطہ نے صرف مرتبے اور ظاہری کارناموں کو مدنظر رکھتے ہوئے حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو حضرت علیؓ پر فضیلت دی ہے، مگر انھوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو صفات الوہیت سے متصف نہیں کیا ۔ ان کے سامنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی صرف یہ حیثیت تھی کہ آپؐ کا روز ازل سے پیغمبر یا ناطق ہونا مقدر ہو چکا تھا ۔ اگر ہم صحیح الفاظ استعمال کریں تو ہم انھیں محمّدیہ نہیں بلکہ میمیہ کہہ سکتے ہیں (جفر میں حرف میم کے معنی اسم کے ہیں، یا یوں کہیے کہ ناطق کی دعوت پیغمبرؐ کو تفویض کی گئی) ۔ ان کے برعکس عینیہ ہیں (جفر میں حرف عین "معنی" کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہٰذا صامت کے فرائض حضرت علیؓ کے ذمے ڈالے گئے)، جیسے دُوسی اور نَخعی . . . .

یہی وہ مناظرانہ رویہ تھا جس کے پیش نظر میمون القدّاح نے اپنے دو اولیں اصولوں کے لیے ایک خاص ترتیب مقرر کی (کیّال، بَرْذَعی، دَرّوزی اور حسن صباح نے اس معاملے میں اس کی پیروی کی ہے) ۔ پہلا اصول عقل ہے (عقل = نفس ناطقہ = اول = سابق) اور دوسرا نفس (نفس = نفس حیوانی = ثانی = تالی = لاحق) ۔ ان کے بعد حرف امر ہے (کن، جَد)، یعنی خدا کے عمل و دخل کی مرکزی علامت، جو اصولوں کے دوسرے جوڑے سے مقدم ہے، لیکن جو دروزیوں (عقل اور نفس) اور حسن صباح (فتح اور خیال) کے ہاں محض تکرار ہیں اصول اولی کا ۔ قرامطہ کے ابتدائی اصول خمسہ میں اگر الرازی کے سے یونانی فلسفے سے متأثر حکما کے اصولوں (عقل، نفس، مادّہ، مکان و زمان) سے مماثلت نظر آتی ہے تو وہ قدیم نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس بعد کے زمانے سے ہے جب متضاد نظریوں کو باہم تطبیق دینے کی کوشش کی گئی ۔

نفسیات میں قرامطہ کو انسان کی انفرادی حقیقت سے انکار ہے ۔ انسانی جسم ان کے نزدیک محض ایک غیر حقیقی حجاب ہے اور جو کچھ باقی رہ جاتا ہے وہ صرف ایک عارضی اصول تفرد ہے، جس کا وہ کوئی ایسا نام رکھنے سے انکار کرتے ہیں جس کا اشارہ داخلی قطعیت کی طرف ہو، مثلاً روح، نور، معنی ۔ (یہ الفاظ امامیہ متقدّمین کے ہاں مستعمل ہیں)؛ لہٰذا وہ ان الفاظ کی جگہ "عقل" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ خدا کی طرف سے علت و معلول کا سیدھا سادا سلسلہ موجود رہے، یعنی وہ ایک خارجی ہستی ہے، جس کا کام محض کائنات کا باہر سے تماشا دیکھنا ہے اور جس کا اس کی کارکردگی میں کوئی عمل دخل نہیں ۔

قرامطہ نے غلات متقدمین (نیز نُصَیْریہ) کی شدید مادّہ پرستی پر سختی سے نکتہ چینی کی ہے ۔ مؤخرالذکر کا عقیدہ تھا کہ ارواح کواکب کے وہ افتادہ جسم ہیں جو فلک اعلیٰ (چاند یا سورج اس کی چوکھٹ ہے) سے نیچے آ گری ہیں اور پھر ایک دن وہ آنے والا ہے جب وہ ایک کشش کے باعث ان کواکب میں واپس لوٹ جائیں گی ۔ یہی کشش تھی جس کے باعث وہ ان مقدس ہستیوں کی پرستش کرتے رہے جن کا نامکمل سا مشاہدہ وہ جسمانی تناسخ کے ادوار میں کرتے رہے ۔ قرامطہ کو جسم کے تناسخ سے انکار تھا حتّی کہ اہل جہنم

کے اجسام بھی جانوروں کے قالب میں نہیں آتے (اس لیے کہ اجسام محض سائے ہی تھے) اور خاصان الٰہی کے بارے میں تو حقیقی روحانی تناسخ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ بقاے عقل کی حیثیت غیر شخصی ہے، خواہ اس کے تعینات کی حیثیت ''شراروں'' کی ہو یا کوئی اور ۔

نُصَیریّہ کے برعکس، جو عورتوں سے بیعت نہیں لیتے (اور نہ اس امر کے قائل ہیں کہ انہیں بقاے دوام حاصل ہوگی)، قرامطہ انہیں یہ حق دیتے ہیں (رسالۃ النّساء، در احکام دروز) ۔

قرامطہ مکمل وحدۃ الوجود کو مانتے تھے ۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ حروف ابجد محض عقلی علامات ہیں ۔ نام کسی شے کا حجاب ہے، اس کا شہود (یا ظہور) نہیں (نُصیری نظریہ) ۔ ہر علامت کو مٹا دینا چاہیے تاکہ ہم تصور محض تک رسائی حاصل کر سکیں ۔ مذہب وغیرہ کے مقرر کردہ فرائض محض نفلی مشورے ہیں، جن کی تعمیل واجب نہیں ۔ ان کا خیال یہ ہے کہ جملہ قواے انسانی کو اظہار کی مکمل آزادی ملنا چاہیے (اباحت) .

(۵) **یونانی فلسفے سے تعلق :** قرامطہ کی ابتدا جس خطے سے ہوئی تھی وہیں سے انہوں نے قدیم اسلامی (قرآنی اور دوسری) اصطلاحات کا ایک ذخیرہ جمع کر لیا تھا اور تیسری صدی ہجری تک ان کے وہی معنی قائم رکھے جو آگے چل کر متروک ہوگئے (مثلاً امر، طول، عرض، کن، سمع، شاهد، بلاغ، غایة، یقین، استقامة، اخلاص، رضا، تسلیم) ۔ اسی زمانے سے وہ بعض ایسے مسائل کی نسبت لاعلمی کا اظہار کرتے رہے جو زمانۂ مابعد میں پہلی بار امامیّہ کے ہاں ابن الحَکم اور سنّیوں میں نظّام نے پیش کیے، مثلاً حواس کا ادارک، تصور کا عمل، اعضاے جسمانی کی حرکات اور نیّتِ قلب کے درمیان ایک ہم آہنگی کا طریق کار ۔ ان تینوں مسائل میں قرامطہ کسی حد تک جَہْم بن صَفْوان [رکّ بآں] کی طرح تقدیر کے ایک خاص تصور یعنی حوادث کے محض اتفاقیہ ظہور (Occasionalism) کے قائل تھے ۔

یہ حقیقت ہے کہ قرامطہ سے مسلمانوں کی اس فلسفیانہ بیداری کا آغاز ہوتا ہے جو یونانی فلسفۂ علوم سے ربط و ضبط کے باعث پیدا ہوئی ۔ اس معاملے میں قرامطہ او معتزلہ دونوں کا کردار ایک جیسا ہے ۔ فرق صرف یہ ہے کہ معتزلہ کا میدان عمل قرامطہ سے مختلف تھا، یعنی اصول تفرّد (جس سے خود انسان عبارت ہے) کی تعین کے لیے لفظ عقل کا باقاعدہ استعمال ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے قرآن مجید کی تفسیر اس مجرّد اور تمثیلی رنگ میں کی جس کا تجزیہ ہم اوپر کر آئے ہیں اور جس میں جدلیّات کی جگہ منطق نے لے لی ۔ اس کے علاوہ انہوں نے خالص علمی بنیادوں پر عناصر اربعہ اور امزجہ (طبائع) کی فطری مقادیر ثابتہ کو بھی تسلیم کر لیا ۔ حسابی خواص (اعداد ۳، ۵، ۷، ۹ وغیرہ) کا لحاظ، جن کے ماتحت تقویم فلکی مرتب کی جاتی ہے (نئے چاند کے تہوار، سنّیوں کے برعکس) اور اسی طرح مخصوص دوائیں (عقاقیر)، جو طب کی بنیاد ہیں .

ہم کہ سکتے ہیں کہ قرامطہ نے یونانی فلسفے سے تمام و کمال استفادہ نہیں کیا جیسا کہ اخوان الصفاء نے کوشش کی تھی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان کی کوششوں سے بہت سی طبائع میں اس فلسفے کو سمجھنے کی استعداد پیدا ہوگئی ۔ انہوں نے قدیم یونانی فلاسفہ، مثلاً فیثاغورس Pythagoras، ایدقلیس (= بندقلیس Empedocles) اور افلاطون (Plato)، نیز ہرمیسی (Hermetism) فلسفے کے پیشواؤں (اغثاذیمون Agathodaemon) کو انبیا کی حیثیت

سے پیش کیا اور اپنے قابل پیرووں کو اس امر کی ترغیب دی کہ ان کی تصانیف کا بھی اسی طرح بکثرت مطالعہ کریں جیسے قرآن مجید کا .

یہی نقطۂ نگاہ انہوں نے فارسی مآخذ (جاماسپ کی تصانیف امشاسپند، جنھیں پیغمبر ھی سمجھا گیا) کے متعلق اختیار کیا اور بہت بعد میں ھندو مآخذ کے بارے میں بھی .

۶ - اسلام کے ارتقا میں قرامطہ کا حصہ : مختلف الخیال مسلمان مفکرین نے، خواہ وہ اھل السنت والجماعت سے تعلق رکھتے ھوں یا راسخ العقیدہ امامیہ فرقے سے، قرمطی مصنفین بالخصوص رسائل اخوان الصفاء کے مؤلفین سے بہت گہرا اثر قبول کیا ھے -

فلسفے میں الفارابی اور ابن سینا کے مثالی امامت کے سیاسی نظریے (رازی کا اس مسئلے میں کیال سے مباحثہ رھا) اور عقول عشرہ کا نظریۂ صدور (ابن سینا) ان کے زیر اثر تسلیم کیے گئے۔ خود آموز انسان (حَیّ بن یَقْظان) کی مشہور حکایت بھی شاید قرمطی الاصل ھو [رک بہ الدروز] .

ایسے ھی اصول و عقائد میں بھی قرمطی اثرات سرایت کر گئے، مثلاً قرآن مجید کی مجرّد تمثیلی تفسیر، ابن حائط اور ابن یَنُوش کا مسئلۂ تناسخ اور نور محمّدی کا نظریہ .

تصوف میں سہل التُّسْتری [رک بآں] سے سہروردی الحلبی (نور قاھر) تک یہ اثرات نمایاں نظر آتے ھیں حتّٰی کہ صوفیہ بھی، جو قرامطہ کو برا بھلا کہتے دیں، انھیں کی اصطلاحات استعمال کرتے ھیں (الحلاّج، التّوحیدی، الغزّالی [رک بآں]) - ابن تیمیہ نے بالکل ٹھیک کہا ھے کہ اندلس کے سنّی متصوفین ابن بَرّجان اور ابن قَسِی سے لے کر ان کے شاگرد اور جلیل القدر صوفی ابن العربی [رک بآں] تک کی تصانیف میں قرمطی نظریات موجود ھیں؛ چنانچہ ابن عربی جب تخلیقی ارتقا اور عرفانی استدراج کے پانچ ادوار (الفرغانی کے ھاں تو ان کی تعداد یہی ھے، لیکن عبدالکریم الجیلی کے ھاں اس سے سہ چند) کا ذکر کرتا اور یوم میثاق اور شب معراج (قاب قوسین) کے قرآنی مباحث کا حوالہ دیتے ھوے وحدۃ الوجود کی توضیح میں روح اور عقل کی مماثلت پر زور دیتا ھے، تو یہ حقیقت میں قرامطہ ھی کی تفسیر ھے - ابن العربی نے اسے نسبۃً معتدل انداز میں پیش کیا ھے .

مسلمانوں میں قابل ذکر پیشہ ورانہ انجمنوں (guilds) کا سلسلہ بھی قرامطہ کا مرہون منت ھے .

مآخذ : عام مآخذ کے لیے دیکھیے (۱) L. Massignon، در *Oriental Studies presented to E. G. Browne*، کیمبرج ۱۹۲۲ء، ص ۳۲۹ تا ۳۳۸؛ (۲) رسائل اخوان الصفاء، بمبئی ۱۳۰۳ء، ۲: ۶۰ تا ۶۲، ۸۸ تا ۹۱؛ ۳ : ۱۸۲ تا ۲۱۷، وغیرہ؛ (۳) حمزہ الدّروزی : رسالۃ مستقیمۃ؛ (۴) وھی مصنف : رسالۃ دامغۃ (در احکام دروز)؛ (۵) المُقْتَنٰی الدّروزی : رسالۃ السّفرانی السّادۃ (دراحکام دروز)؛ (۶) نظام الملک : سیاست نامہ، ترجمہ و طبع Schefer، ۱۸۹۳ء، باب ۴۷؛ (۷) الغزالی : مُسْتَظْہِری (= *Streitschrift gegen die Batinijja Sekte*، طبع Goldziher، ۱۹۱۶ء؛ (۸) وھی مصنف : قسطاس مستقیم، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۹) S. de Sacy : *Essai sur les Druzes*، پیرس ۱۸۷۴ء؛ (۱۰) S. Guyard، در *NE*، ج ۲۲، شمارہ ۱، پیرس ۱۸۷۴ء؛ (۱۱) E. Griffini : *Die Jüngste ambrosianische Sammlung*، در *ZDMG*، ۱۹۱۵ء، ۶۹ : ۸۰ تا ۸۸؛ (۱۲) W. Ivanow : در *JRAS*، ۱۹۱۹ و ۱۹۲۴ء؛ (۱۳) De Goeje : *Memoire sur les Carmathes*، بار اول ۱۸۶۲ء، بار دوم ۱۸۸۰ء؛ (۱۴) وھی مصنف : *Fin des*

Carmathes de Bahrayn، JA، ۱۸۹۵ء؛ (۱۵) I. Friedländer: JAOS، ۱۹۰۷ء؛ (۱۶) Asin Palacios: Abenmasarra y su escuela، میڈرڈ ۱۹۱۳ء.

(L. MASSIGNON)

* **قران:** چاندی کا ایک جدید ایرانی سکہ جس کی قیمت آج کل چار پنس pence کے قریب ہے۔ جب ایران کے بادشاہ فتح علی شاہ [قاجار] (۱۲۱۱ھ/۱۷۹۷ء تا ۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء) نے اپنے عہد حکومت کے تیسویں سال کے خاتمے کے وقت رائج الوقت سکّوں کو از سر نو منظم کیا تو اس نے چاندی کے قدیم سکّوں یعنی ریال، عبّاسی اور صنار کی جگہ چاندی کا ایک نیا بنیادی سکہ قران (لفظ قرْن سے جس کے معنی ایک صدی، دس سال، یا کوئی بھی عرصہ ہو سکتا ہے؛ یہاں تیس سال مراد ہیں) رائج کیا اور پرانے سکے بننے بند ہوگئے: ۱ تُومان = ۱۰ قرانْ = ۲۰۰ شاہی.

ابتدا میں قران کا وزن ۲ مثقال (۹٫۲ گرام، ۱۴۲ گرین) تھا، لیکن فتح علی شاہ نے جلد ہی اسے گھٹا کر ۱½ مثقال (۶٫۹ گرام = ۱۰۶٫۵ گرین) اور پھر محمّد شاہ نے ۳۰ نخود (۵٫۷۵ گرام، ۸۸٫۷ گرین) کر دیا۔ ناصر الدّینؒ کے عہد حکومت کی ابتدا میں اسے اور بھی کم کرکے ۲۸ نخود (۵٫۳۷ گرام = ۸۳ گرین) کر دیا گیا اور پھر ۱۸۵۷ء میں اسے ایک بار پھر گھٹا کر ۲۶ نخود (۴٫۹۸۳ گرام = ۷۷ گرین) کر دیا تاکہ روس اور ہندوستان کی جانب ایرانی چاندی کی برآمد پر پابندی لگائی جا سکے۔ قران کے کھرے پن کا معیار عام طور پر ۹۹۰ء تھا، لیکن مختلف صوبوں کی ٹکسالوں میں صوبائی حکام کی دیانتداری کے مطابق اس کے وزن اور کھرے پن میں خاصا ردّ و بدل ہوتا رہتا تھا۔ ۱۲۹۴ھ/۱۸۷۷ء میں صوبائی ٹکسالیں بند کر دی گئیں اور اس کے بعد سے تمام سکے تہران میں جدید یورپی مشینوں کے ذریعے ایک آسٹروی مہتمم دارالضّرب Bergrath von Pechan کے زیرنگرانی ڈھالے جانے لگے۔ اس زمانے سے دو قران (دو ہزار دینار) کو چاندی کے عام سکے کی حیثیت حاصل ہوگئی۔ ایک قران کا سکہ بھی کچھ کم مستعمل نہیں؛ پانچ قران، نصف قران اور چوتھائی قران کے سکے بھی وقتاً فوقتاً بنائے گئے ہیں، لیکن یہ بازار میں شاذ و نادر ھی نظر آتے ہیں۔ قران کا وزن بدستور گھٹتا رہا۔ ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۹ء میں یہ ۴٫۵۴ گرام = ۷۱ گرین، یعنی اپنے اصلی وزن سے پورا نصف تھا۔ اسی طرح اس کے کھرے پن پر بھی اثر پڑا ہے۔ عام طور پر سکّوں پر ان کا نام دیناروں کی تعداد کی صورت میں لکھا جاتا ہے (قران = ۱۰۰۰ دینار)؛ صرف ربع قران کو ربیع کہا جاتا ہے۔ صرف ناصر الدّین شاہ کے چند ایک ۲ قران کے سکّوں اور محمّد علی شاہ (۱۳۲۴ تا ۱۳۲۷ھ/۱۹۰۷ تا ۱۹۰۹ء) کے عہد حکومت، نیز احمد شاہ (۱۳۲۷ تا ۱۳۴۵ھ/۱۹۰۹ تا ۱۹۲۶ء) کے پہلے دو سال کے سکّوں پر قران کا نام ملتا ہے.

مآخذ: (۱) Carl Ernst: Die Münzreform in Persien، در Numismatische Zeitschrift، وی انا ۱۸۷۸ء، ص ۴۰۳ تا ۴۲۱؛ (۲) British Museum Catalogue of Coins of the Shahs of Persia، لندن ۱۸۸۷ء، ص ۶۴ تا ۶۶؛ (۳) J. Rabino: Banking in Persia در Journal of the Institute of Bankers، لندن ۱۸۹۲ء، ص ۱ تا ۵۶؛ (۴) G, N. Curzon: Persia، لندن ۱۸۹۲ء، ۱: ۴۱۱ تا ۴۱۳؛ (۵) H. L. Rabino: Coins of the Shahs of Persia، در Numismatic Chronicle، لندن ۱۹۱۱ء، ص ۱۸۳ تا ۱۹۶.

(J. ALLAN)

قِران: (ع) کی تعریف، مفَاتیح العُلوم، *

ص ۲۳۲ (دیکھیے نیز E. Wiedemann : *Beiträge über die Astronomie nach den Mafatih al-Ulum*، در *Sitzungsber der physikal. med. Soc. Erl.*، ج ۴۷، ۱۹۱۵ء، ص ۲۳۸) میں یوں کی گئی ہے کہ جب یہ لفظ بغیر کسی تخصیص کے استعمال ہو تو اُس سے مراد زحل اور مشتری کا اجتماع ہوتا ہے، لیکن اگر کوئی سے دو اور سیّاروں کا قران مراد ہو تو پھر ان دو سیّاروں کے ناموں کا بھی ذکر کیا جاتا ہے۔ البیرونی [رکٓ باں] جیسے علم نجوم کے ماہر مصنّف نے اپنی تصنیف کتاب التفہیم لاوائل صناعة التنجیم اور بالخصوص القانون المسعودی کے آخری مقالے کے دوسرے باب میں بالائی سیاروں کے قرانات کے ذکر میں اس اجتماع سے سیرحاصل بحث کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ زُحل، جو کواکب ثابتہ کے مخروط (cone) کے قریب ترین ہے، سب سے زیادہ منجّمانہ اثر رکھتا ہے اور بعد ازیں مشتری کا اثر ہے جو اس کے بعد آتا ہے اور اسی کے مانند ہے۔ ان دونوں سیاروں کی گردش سے (دیکھیے مثلاً C. A. Nallino : *al-Battanī*، ۲ : ۲۰۱، *tabula motuum quinque Planetarum in singulis annis romanis*) معلوم ہوتا ہے کہ اگر پہلا قران بُرج حمل میں واقع ہو، تو دوسرا قوس میں، تیسرا اسد میں اور چوتھا پھر برج حمل میں واقع ہوتا ہے اور اس دور میں تقریبًا ۶۰ سال لگتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ زُحل آٹھ بُرجوں میں سے گزر چکا ہوتا ہے اور دائرة البروج میں تینوں کا اجتماع ہوتا ہے، لیکن یہ دور ٹھیک آٹھ برجوں کے برابر نہیں ہوتا بلکہ آٹھ برجوں اور ۲½ درجوں = ۲۴۲½ درجوں کے برابر ہوتا ہے، اس لیے دائرة البروج پر ہر دو قرانوں کے درمیان قران کا محل وقوع بقدر ان ۲½ درجوں کے بدلتا رہتا ہے۔ جب یہ واقعہ بارہ مرتبہ پیش آتا ہے تو ۲½ درجے بڑھ کر ۳۰ درجوں تک پہنچ جاتے ہیں، جو بلحاظ مقدار ایک بُرج کے برابر ہیں۔ پھر قران دوسری تثلیث میں داخل ہو کر بُرج حمل سے شروع ہو جاتا ہے اور یہ واقعہ ۱۲ × ۲۰ = ۲۴۰ سال کے بعد پیش آتا ہے۔ جو قران پہلے قران سے ۲۴۰ سال بعد واقع ہو، قران اوسط کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اگر قران ان چاروں تثلیثوں میں سے جن کی ابتدا حمل، ثور، جوزا اور سرطان سے ہوتی ہے گزر جائے (اور اس کے لیے ۴ × ۲۴۰ = ۹۶۰ سال کی مدت درکار ہے) تو قران پھر بُرج حمل میں واقع ہوتا ہے؛ اسے قران اکبر کہتے ہیں.

ان تمام مشاہدات میں مشاهدۂ مرکز ارضی ہی ملحوظ رہا ہے، یعنی یہ فرض کیا گیا ہے کہ سیارے زمین کے گرد گھومتے ہیں۔ البیرونی کے مطابق یہ لفظ قران خاص طور پر بُرج سرطان میں زُحل اور مشتری کے اجتماع کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہاں ہم قارئین کی توجہ البیرونی کے بیان کردہ مفصل حسابات کی طرف منعطف کر سکتے ہیں۔ القران ہی کے مادے سے اور اسی مفہوم میں الاِقتران اور المقارنہ بھی آتے ہیں (دیکھیے C. A. Nallino، کتاب مذکور، ص ۳۴۹) (البتّانی چاند اور سورج کے قران کے لیے صرف الاجتماع کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ احرام کے ضمن میں قِران (یا اِقتران) کی اصطلاح کے لیے دیکھیے مقالۂ احرام.

مآخذ : (۱) البیرونی : کتاب التفہیم لاوائل صناعة التنجیم، تحت اصطلاحات علم نجوم : (۲) وہی مصنف : القانون المسعودی موضع مذکور، مخطوطۂ برلن (Ahlwardt : *Katalog*، عدد ۵۶۶۷)؛ (۳) مخطوطۂ برٹش میوزیم، عدد ۱۹۹۷ میں باب قران کا صرف ابتدائی حصہ موجود ہے [مطبوعۂ حیدر آباد دکن].

(E. WIEDEMANN)

* **قراوُل :** (قرہ وَل، قرَاغوَل [قراؤل])؛ مشرقی ترکی کا ایک لفظ جس کے معنی محافظ، چوکیدار، نگہبان، پہرہ دار ہیں (آخری معنوں میں اس لفظ کو روسیوں نے بھی اختیار کرلیا ہے)؛ شکاری جو فاصلے سے شکار کو بھانپے؛ ان شکاریوں کی جماعت کے سردار کو قراوُل بیگ کہتے ہیں. عثمانی ترکی میں قرہ قول کا مطلب پولیس کا تھانہ ہے۔ اس لفظ کا تعلق مادہ قرہ، قرلہ سے ہے جس کے معنی ہیں مشاہدہ کرنا، نگہبانی کرنا، حفاظت کرنا۔ آج کل بخارا میں قرول بیگی کا عہدہ لفٹیننٹ کے برابر ہے (P. Kouznietsov : *Lutte des langues et des civilisations*، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۸۳).

ایران میں قراول خانے ان دیدبانی برجوں کو کہتے ہیں جو پہاڑیوں کی چوٹیوں پر بنائے جاتے ہیں اور جہاں سے ارد گرد کے علاقے کی پاسبانی کی جاتی ہے (Chodzko : *Specimens of the Popular Poetry of Persia*، Or. Transl. Fund، ص ۲۸۸، حاشیہ).

مآخذ : (۱) Radloff : *Opyt*، ج ۲، عمود ۱۴۶، ۱۶۵؛ (۲) Pavet de Courteille : *Dict. turk-oriental*، ص ۹۸؛ (۳) سلیمان افندی : لغات جغتائی، ص ۲۱۶؛ (۴) R. Youssouf : *Dict. turc-Français*، بذیل مادہ؛ (۵) Barbier de Meynard : *Dict. turc-français*، بذیل مادّہ؛ (۶) Mme. Carla Serena : *Hommes et choses en Perse*، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۵۶.

(CL. HUART)

* **قُربَان :** (ع)؛ قربانی، بھینٹ۔ ذریعۂ تقرب۔ [یہ لفظ قَرُبَ یَقْرُبُ قُرْبَانًا سے نکلا ہے۔ اس سے مراد ہے، ہر وہ چیز جو انسان اللہ کے حضور میں اس کا قُرب چاہنے کے لیے پیش کرے۔ لفظ قربان ارامی زبان میں بھی موجود ہے۔ نیز ہر چیز جسے اللہ تعالٰی کے تقرب کا ذریعہ بنایا جائے، خواہ وہ جانور کا ذبیحہ ہو یا نذر و نیاز یا عام صدقہ و خیرات ہو (الرازی : تفسیر الکبیر؛ الراغب : مفردات القرآن، بذیل مادہ و لسان العرب، بذیل مادّہ قرب؛ ہر نیک عمل جس کے ذریعے اللہ تعالٰی کی رحمت سے قریب ہونے کا قصد کیا جائے، وہ قربان ہے (الجصاص : احکام القرآن، مطبوعۂ استانبول)، عرف عام میں یہ لفظ جانور کی قربانی کے لیے بولا جاتا ہے]. قرآن مجید میں یہ لفظ تین جگہ آیا ہے : ۳ [آل عمران] : ۸۳ اور ۵ [المائدۃ] : ۳۰ میں اس کے معنی صاف طور پر ذبیحہ (قربانی) کے ہیں، تاہم ۴۶ [الاحقاف] : ۲۸ میں کہا گیا ہے کہ [فَلَوْلَا نَصَرَهُمُ الَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ قُرْبَانًا اٰلِهَةً] : پھر ان کی مدد ان لوگوں نے کیوں نہ کی جنھیں انھوں نے تقرّب کے لیے اللہ کے سوا معبود بنا رکھا تھا۔ یہاں یہ لفظ ''اٰلھہ'' (معبودوں) کا مرادف ہوگا، لیکن اس کا مادّہ ق۔ ر۔ ب ہے (دیکھیے نیچے)؛ مفسرین کی بھی یہی رائے ہے اور اس لفظ کی تشریح ''شفاعت کرنے والے'' کی گئی ہے (دیکھیے مادّۂ شفاعہ)۔ [بظاہر اس آیہ میں قربان سے مراد ذریعۂ تقرّب ہے، یعنی التقرب إلی اللہ، اور اکثر مترجمین، مثلاً مولوی نذیر احمد، نے یہی معنی لیے ہیں]۔ لسان العرب میں دو حدیثیں دی گئیں جو خاصی جاذب نظر ہیں ''[توراۃ میں] اس ملت (یعنی ملت اسلام) کی یہ خصوصیت آئی ہے کہ ان کی پیشکش ان کا اپنا خون ہے''۔ بالفاظ دیگر انھوں نے دیگر پیشکشوں کے بجاے اپنے شہیدوں کا خون پیش کیا ہے اور دوسری حدیث یہ ہے کہ ''ہرمتقی مومن کی پیشکش اس کی صلوٰۃ ہے'' (لسان العرب، بذیل مادّہ قرب)۔ یہ دونوں

حدیثیں لفظ قربان کے وسیع معنوں کی مظہر ہیں۔

مناسک اسلام میں یہ لفظ اس جانور کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، جو ہر سال ۱۰ ذو الحجہ کو ذبح کیا جاتا ہے۔ یہ جشن کا دن ہے اور اسے اس کے بعد کے ایام تشریق سے ملا کر عید قربان (دیکھیے عید الاضحٰی) کہتے ہیں۔ ان ملکوں میں جہاں ترکی بولی جاتی ہے، اس کا نام قربان بیرام (دیکھیے بیرام) ہے۔

عرب عیسائیوں میں قربان کے معنی عشاء ربانی کے ہیں۔ آخر میں یہ بھی بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ خالص عربی کا ایک لفظ قربان (جمع: قَرابین) اور بھی ہے، جس کے معنی ان درباریوں اور مشیروں کے ہیں جو بلا واسطہ بادشاہ کی خدمت میں حاضر رہتے ہیں [یعنی مقرّبین]۔ یہ لفظ غالباً براہ راست ق-ر-ب ''نزدیک ہونا'' سے مأخوذ ہے (دیکھیے اوپر)۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(A. J Wensinck [و ادارہ])

* **قُرّہ بن شَریک:** بن مَرثَد بن حازم بن الحارث العبسی القیسی والی مصر، قیس بن غیلان کے قبیلے سے تھا شام کا شہر قنسرین اس کا آبائی وطن تھا۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ آیا والی مصر کے طور پر اپنے تقرر سے پہلے وہ کسی اور اعلٰی عہدے پر فائز رہا تھا، لیکن بہت اغلب یہی ہے، خاص طور پر اس وجہ سے کہ اموی فرمانروا اس بات کا بالخصوص لحاظ رکھتے تھے کہ اس اہم عہدے پر صرف آزمودہ قابلیت کے آدمی مأمور کیے جائیں۔ اس وقت کے حالات کو دیکھتے ہوئے والی مصر کے عہدے کے لیے، جو امیر عبداللہ بن عبدالملک کے چلے جانے سے خالی ہوگیا تھا، صرف کسی ایسے آدمی کا تقرر قابل قبول سمجھا جا سکتا تھا، جس پر خلفا کو پوری طرح اعتماد ہو۔ ۳ یا ۱۳ ربیع الاول ۹۰ھ/۲۰ یا ۳۰ جنوری ۷۰۹ء کو قرّہ نے الفسطاط میں داخل ہو کر ملک کا پورا انتظام اپنے ہاتھ میں لے لیا، جس میں ملک کا مالی نظم و نسق بھی شامل تھا۔ وہ اپنی وفات یعنی ۲۳ ربیع الاول ۹٦ھ/۹ دسمبر ۷۱۴ء تک اپنے منصب پر فائز رہا۔ بعد کے زمانے کے متعصب مؤرخین نے ہمارے سامنے اس شخص کا ایک نہایت غلط خاکہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے یہ بتانا چاہا ہے کہ وہ ایک گرے ہوئے اخلاق کا آدمی تھا۔ انھوں نے اسے انسانیت سے عاری ایک جابر و ظالم اور بیدین شخص بھی قرار دیا ہے؛ تاہم ہمعصر شہادتیں جو گزشتہ پچاس سال کے اندر اوراق بردی کی دریافت سے حاصل ہوئی ہیں، اس اہم شخصیت کا ہمارے سامنے ایک بہت مختلف منظر پیش کرتی ہیں۔ ان سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ ایک فرض شناس اور دیانتدار حاکم تھا، جس کا رویہ اپنے ماتحت عمّال کی جانب سخت اور عام لوگوں کی جانب نرم تھا، جن کی کمزوری سے ادنٰی سرکاری ملازمین ناجائز فائدہ اٹھاتے تھے۔ عوام پر ظلم اور زیادتی کے سدباب کے لیے اس نے پوری کوشش کی۔ اس نے ہمیشہ ملک کے مستقبل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنی تمام قوتوں کو عادلانہ اور مدبّرانہ حکومت قائم کرنے میں صرف کیا۔ یہ چیز آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ کبھی کبھی لوگوں کو کچھ سختیوں کا سامنا بھی کرنا پڑتا ہوگا، لیکن ملک کے دوسرے حکام کی طرح اس نے سخت گیری کو کبھی نظام حکومت کا جزو نہیں بنایا۔ ۸٦-۸۷ھ/۷۰۵-۷۰٦ء کے قحط سے ملک کو جو مزید اقتصادی نقصان

پہنچا تھا۔ اس کا نتیجہ قیمتوں میں خوفناک اضافے کی شکل میں رونما ہوا۔ اس کی تلافی ۸۸ھ تک بھی نہیں ہوسکی تھی۔ اس نے قرّہ کو اس بات پر مجبور کر دیا کہ وہ اپنی تمام قوت مصر کی زرعی پیداوار بڑھانے میں صرف کرے۔ افتادہ اراضی میں دوبارہ کاشت کا اقدام فوری طور پر مؤثر اور دور اندیشانہ بھی تھا، اس نے بڑے پیمانے پر تعمیرات عامّہ کی درستی کی جانب بھی توجہ مبذول کی جن میں سے بِرکَۃ الحَبَش کے لیے اِصْطَبل قُرّہ کا نام ہمیں ابھی تک اس واقعے کی یاد دلاتا ہے کہ اس حوض کو قُرّہ نے ازسر نو مکمل کرکے زراعت کے لیے کارآمد بنایا تھا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے مصر میں نیشکر کی کاشت کی ابتدا کی۔ ان حالات میں اس حقیقت پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے کہ محاصل کی تقسیم کے معاملے میں قرہ کو ایک بہت قدیم روایت سے انحراف کرنا پڑا اور اس نے نو مسلم قبطیوں سے جزیہ وصول کیا، جس سے وہ اب تک مستثنٰی تھے، کیونکہ اس نے انھیں مجموعی رقم کی فراہمی میں شریک ہونے پر مجبور کیا جو ان کی قوم پر اجتماعی حیثیت سے عائد کی گئی تھی۔ قرہ کا نام الفُسطاط (قاہرہ کے پرانے شہر) میں جامع عمروؓ [بن العاص] کی از سر نو تعمیر سے بھی وابستہ ہے۔ ۶۳ھ میں مَسْلَمہ بن مُخلَّد نے اس کی پہلی مرتبہ اور عبدالعزیز بن مروان نے دوسری مرتبہ توسیع کی تھی۔ خلیفہ ولید اوّل نے قرّہ کو یہ حکم دیا کہ وہ پوری عمارت کو منہدم کرکے اس کی جائے وقوع پر ایک نئی مسجد تعمیر کرے۔ یہ کام یحیٰی بن حَنْظلہ کی نگرانی میں شعبان ۹۲ھ کو شروع ہو کر رمضان ۹۳ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

مآخذ: (۱) الکندی: کتابُ الوُلاۃ، طبع Rh. Guest، GMS، لنڈن ۱۹۱۲ء، ۱۹: ۶۳ تا ۶۵؛ (۲) ابوالمحاسن: النّجوم الزّاہرہ، حصۂ مطبوعہ از T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۵ء، ۱: ۷۸، ۲۳۳، ۲۴۱ تا ۲۴۴؛ (۳) المقریزی: الخطط، ۱: ۳۰۲؛ (۴) الطّبری: طبع de Goeje: ۲: ۱۲۰۱، ۱۲۰۸، ۱۲۶۶، ۱۳۰۵؛ (۵) ابن الأثیر: الکامل: ۴: ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۶۰؛ (۶) F. Wüstenfeld: *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*، ج ۱، *Abh. G. W. Gött*، ۱۸۷۵ء، ۲۰: ۳۹ ببعد؛ (۷) C. H. Becker: *Beiträge zur Geschichte Ägyptens*، سٹراس برگ، ۱۹۷۰ء، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۸) وہی مصنف: *Papyri Schott-Reinhardt*، ج ۱، *Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung*، ہائیڈل برگ ۱۹۰۶ء، ۳: ۱۵ تا ۱۰۹؛ (۹) *Corpus Papyrorum Raineri*، ج ۳، سلسلہ Arabica، طبع A. Grohmann، ویانا ۱۹۲۴ء، ۳/۱: ۴۶؛ قُرّہ کا نام بوتل کی دو مہروں پر بھی موجود ہے جو P. Casanova کے مجموعۂ Fouquet میں ہیں (*Catalogue des pièces de verre des époques byzantine et arabe de la Collection Fouquet*، *MIFAO*، ۱۸۹۳ء، ۶: ۳۶۷؛ ج ۱، عدد ۹۶، ۹۶ ب) اور ایک اور مہر پر بھی جو لنڈن یونیورسٹی کالج کے مجموعے میں ہے (دیکھیے Flinders Petrie: *Glass Stamps and Weights*، لنڈن ۱۹۲۶ء، عدد ۸۷).

(ADOLF GROHMANN)

قُرَّةُ العَیْن: [فاطمہ زرّین تاج، اسے ’’جناب طاہرہ‘‘ بھی کہا جاتا تھا]، بابی فرقے کی ایک حوصلہ مند خاتون اور بابی مذہب کے ابتدائی مبلّغین میں سے ایک۔ اس کی تاریخ پیدائش کا یقینی علم نہیں اور اس کی زندگی کے واقعات کی ترتیب بھی ماخذ میں بہت وضاحت سے نہیں ملتی۔ اس کے والد حاجی ملّا محمّد صالح، قزوین کے ایک بااثر مجتہد تھے۔ ایک زمانے میں وہ حاجی سید کاظم رشتی کے دوست تھے جو احْمد احسائی بانی فرقہ *

شیخیّه (نُقطَة الکاف، طبع ای۔ جی۔ براؤن، *GMS*، ج ۱۵، ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۹) کے مرید خاص اور خلیفه تھے۔ قرة العین نے اس نئے مذھب کے خیالات سب سے پہلے حاجی سید کاظم ھی کی زبانی معلوم کیے اور انھیں نے اسے قُرّة العَین کا لقب دیا۔ اسی لقب سے وہ عام طور پر بہت زیادہ مشہور ھے، ورنه اس سے پہلے اسے زرّین تاج کہا جاتا تھا۔ بچپن ھی سے اس کی تعلیم و تربیت دینی ماحول میں ھوئی اور بہت سی علمی باتیں اس کے ذھن نشین ھوگئیں یہاں تک که وہ ان علمی مباحثوں میں شریک ھونے کے قابل ھوگئی جو اس کے باپ اور اس کے چچاؤں اور چچازاد بھائیوں کے درمیان ھوتے رھتے تھے۔ یه سب کے سب اچھے خاصے عالم تھے۔ معلوم ایسا ھوتا ھے که قُرّة العَین کی نسبت پہلے بَرکَنی کے مجتہد آخوند محمّد تقی (کذا: مرزا کاظم بیگ؛ *JA*، ۱۸۶۶ء، ۷: ۴۷۳) سے ٹھیری، لیکن اس کی شادی بالآخر مُلّا محمّد سے ھوئی جو اس کے چچا حاجی مُلّا محمّد تقی کے، جو قزوین کے ایک اور سربرآوردہ عالم دین تھے، فرزند تھے۔

بابی اور عام مسلمان دونوں اس بات پر متفق ھیں که قرة العین شکل و صورت کے لحاظ سے بڑی حسین تھی اور اس کے ساتھ ھی وہ قوت ذھنی اور غیر معمولی قوت کردار کی مالک تھی۔ اس نے عربی زبان میں بڑی مہارت حاصل کی تھی، علم حدیث خوب تحصیل کیا اور قرآن مجید کے علم اختلاف القراءة کا مطالعه بھی کیا [اسے تفسیر، اصول فقه کے علاوہ الٰہیات و فلسفه کی بھی تعلیم دلائی گئی تھی اسی وجه سے اس کا والد حاجی ملا صالح اپنے زھد، تقدس، علم و فضل اور مجتہد ھونے کے باوجود اکثر اپنی بیٹی کو ''جناب طاھرہ'' کہه کر خطاب کیا کرتا تھا (دیکھیے مرزا حسین ھمدانی: تاریخ جدید، ترجمه بزبان انگریزی ای۔ جی۔ براؤن، کیمبرج ۱۸۹۳ء، ص ۲۶۹]۔ اسے قزوین میں سچ مچ ایک عجیب و غریب شخصیت سمجھا جانے لگا۔ اصول و عقائد شیخیّه میں کوئی ایسی بات ضرور تھی جو اس کے دل و دماغ پر اثر انداز ھوئی اور اس کی حرّیت پسند طبیعت نے انھیں قبول کیا [قرة العین کی اعلٰی تعلیم نے اسے آزادی نسواں کا خیال دلایا وہ سمجھتی تھی که اسلام نے جو حقوق عورتوں کو دے رکھے ھیں علماے اسلام ان سے چھین لینا چاھتے ھیں چنانچه اس نے معاشرے کے خلاف پورے زور سے آواز اٹھائی اس سلسلے میں اس کی پہلی ٹکر خود اپنے گھرانے کے افراد سے ھوئی جو اسلامی شعائر پر سختی سے کاربند تھے۔ شوھر اور خسر نے ھر چند سمجھایا لیکن وہ ضمیر کی آواز کو نه دبا سکی (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، بار اول، ص ۵۸۲ ببعد)]۔

جب سیّد کاظم کی وفات (۱۲۵۹ھ/۱۸۴۳ء) کے بعد قُرّة العَین نے ان کے خاص مرید مُلّا حسین بشرویه کو خط لکھا، جس میں اس نے عقائد شیخیّه سے ارادت و عقیدت کا اظہار کیا اور کہا که مجھے اس پُراسرار ''مظہر'' پر بھی پورا ایمان و یقین ھے جو سیّد کاظم کے عقائد کا ایک جزء تھا اور جس کا بعد کے آنے والے واقعات سے تعلق ھے۔ یه سن کر مُلّا حسین نے خود اپنے آقا کے عقیدۂ مظہریت کے مفہوم کو سمجھنا چاھا اور اس غرض سے وہ بالآخر شیراز پہنچا۔ یہاں اس کی ملاقات مرزا علی محمّد [باب] سے ھوئی اور اس سے اس بارے میں گفتگو کی۔ علی محمّد نے دعوٰی کیا که میں وہ مظہر ھوں جس کے ظہور کی پیشین گوئی کی گئی ھے، چنانچه میں اس تحریک کا نیا پیغبر اور ''باب'' ھوں۔ مُلّا حسین نے اس کی امامت کے

دعاوی کو قبول کر لیا اور قُرّۃ العَین کا وہ خط بھی دکھا دیا جس میں اس نے حمایت کرنے کا وعدہ کیا تھا ۔ باب اس سے بہت متأثر ہوا اور اس کا نام فوراً ان اُنیس ''حُرُوفُ الحَیّ''میں، جن میں سے ایک وہ خود تھا اور جن سے اس مذہب کے حلقۂ اعلٰی کی تشکیل ہوتی تھی، درج کر لیا (تاریخ جدید، ترجمہ ای۔ جی۔ براؤن ۲۶۹، ببعد) ۔ یہ واقعہ ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء میں ظہور پذیر ہوا ۔ اس بات کا کہیں پتا نہیں چلتا کہ قُرّۃ العَین کی باب سے کبھی ملاقات ہوئی تھی ۔

بابی مذہب اختیار کرتے ہی اس نے پردہ ترک کر دیا ۔ [وہ اپنے عقیدے میں اس قدر راسخ تھی کہ اس نے (اگرچہ وہ بہت امیر اور شرفا کے خاندان سے تعلق رکھتی تھی) اپنی دولت، بچے، لام و نمود، خاندانی وقار کو اپنے آقا (باب) کی خدمت کے لیے نظرانداز کر دیا] ۔ اس نے قزوین میں علی الاعلان لیکچر دینے شروع کر دیے ۔ [بیدشت میں اس نے اپنی تقریر کا یوں آغاز کیا احباب و اغیار ! ظہور مہدی سے شریعت اسلام کے پرانے احکام منسوخ ہو چکے ہیں باب عنقریب روئے زمین کے تمام شہروں کو فتح کریں گے ساری دنیا ان کے سامنے سر نیازخم کر دے گی ..... لوگو کثرت سے وحدت کی طرف آؤ، اس پردے کو پھاڑ کر پھینک دو جو تمھارے اور تمھاری عورتوں کے مابین حائل ہے ۔ عورتوں کو خلوت سے جلوت میں لاؤ .... مال و دولت کی غیر مساوی تقسیم ساری برائیوں کی جڑ ہے .... (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، بار اول، ص ۵،۱۳)] ۔ اس کی ان مصروفیتوں کی شہرت ہر طرف پھیل گئی اسے اس کے اختیار کردہ راستے سے نہ تو اس کے دوست ہٹا سکے اور نہ اس کے دشمن ۔ تھوڑی ہی مدت میں اس نے بہت سے مرید اپنے اردگرد جمع کر لیے اور اہل قزوین دو گروہوں میں منقسم ہوگئے جن میں سے ایک کی قیادت قُرّۃ العَین کے ہاتھ میں تھی اور دوسرے کی اسلام کے ہواخواہوں کے ہاتھ میں ۔ یہ بات حیرت انگیز ہے کہ ایک عورت نے، جب کہ ایران میں عورتوں کو کوئی اہمیت حاصل نہ تھی اور بالخصوص قزوین میں جہاں علما کا بہت زور تھا ''ملحدین'' کی اتنی بڑی جماعت کس طرح منظم کر لی ۔ قدیم طریقے کے پیرو مؤرخین کا خیال ہے کہ اس کی شخصیت پرکشش تھی اور اس کے متبعین کے دلوں میں اس کا بہت احترام اور اس پر پورا اعتماد تھا ۔ اس کے نزدیک ترک نقاب مستورات کی ذاتی آزادی کی بابت اس کے عام موقف کا ایک جزء تھا (کاظم بیگ، حوالۂ مذکور) .

اس کے کچھ عرصے بعد وہ کربلا کی زیارت کے لیے گئی، وہاں اس نے شیخیّہ وغیرہ کی طرف سے تقریروں کا ایک سلسلہ شروع کیا جسے مرد اور پردے کے پیچھے بیٹھی ہوئی عورتیں سنتی تھیں ۔ مقامی جوشیلے شیعوں نے نفرت کے جذبے کے زیراثر اسے گالیاں دیں، لیکن اس کے متبعین کی تعداد میں اضافہ ہوتا گیا اور انھوں نے زھد و ضبط کا ایک بہت سخت طریقہ اختیار کیا جس کی ایک شق یہ تھی کہ بازار سے کوئی پکی ہوئی کھانے کی چیز نہ خریدی جائے ۔ اس کا خود یہ دعوی تھا کہ وہ خود حضرت فاطمہؓ بنت رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی مظہر ہے اور اسے ان کی قوت فراست عطا کر دی گئی ہے (نقطة الکاف، ص ۱۴۰ ببعد) ۔ اس دعوے سے ترکی حُکّام کی توجّہ اس کی طرف منعطف ہوئی اور کربلا کے والی نے اسے قید کرنے کا عزم کر لیا ۔ قُرّۃ العَین کے اس مطالبے کے جواب میں کہ اسے سنّی اور شیعی دونوں

فرقوں کے علما کے سامنے پیش کیا جائے تا کہ وہ یہ ثابت کر سکے کہ وہ ''مظہر علم'' ہے، اس نے کہا کہ اس کی بابت وہ بغداد سے خط و کتابت کرے گا اور حکم دیا کہ جب تک اس کا فیصلہ نہ ہو، اسے کربلا سے نکل کر جانے کی اجازت نہ دی جائے ۔ اس نے ان احکام کی خلاف ورزی کی اور کچھ ایسے ذرائع اختیار کیے کہ ایک دروازے کے پہریداروں کے سامنے سے گزر کر باہر نکل گئی اور بغداد روانہ ہوگئی اور کسی نے اسے نہ روکا ۔

بغداد پہنچ کر قرّۃ العین نے وہاں کے مفتی اعلٰی سے ملاقات کی اور اس سے بحث کرکے اسے اتنا غضب ناک کر دیا کہ اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق ہوگیا، لیکن بغداد کے پاشا نے یہی مناسب سمجھا کہ وہ اس کی اطلاع قسطنطینیہ بھیجے اور وہاں سے اس کی بابت ہدایات طلب کرے ۔ وہاں سے حکم ملا کہ وہ قرّۃ العین کو کسی نہ کسی حیلے سے بغداد سے نکال دے اور اسے ایران پہنچا دینے کا انتظام کرے ۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اثنائے راہ میں اس نے اپنے متعدد ساتھیوں سے مناظرے کیے اور ان میں سے بعض نے اس کے طرز عمل کی شکایت باب کو لکھ بھیجی اور پوچھا کہ کیا عورت کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ مردوں کے سامنے برملا وعظ کرے ۔ باب نے جواب میں قرۃ العین کی حمایت کی اور نہ صرف اس کی تمام کارروائیوں کی بابت پروانۂ جواز عطا کیا، بلکہ اسے ''جناب طاہرہ'' کا لقب بھی عطا کیا ۔

کرمانشاہ اور پھر اس کے بعد ہمدان پہنچ کر اس نے وعظ کہے اور کثیر التعداد لوگوں کو اپنا مرید بنا لیا ۔ ہمدان سے اس نے دارالسّلطنت [تہران] جانے کا ارادہ کیا تاکہ وہ خود محمد شاہ [قاجار (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء)] کو اپنے مذہب میں داخل کرے، لیکن اس کے باپ نے اسے اس ارادے میں کامیاب نہ ہونے دیا ۔ اس نے ملازمین بھیجے کہ وہ اسے ادھر جانے سے روکیں اور قزوین واپس آنے کی ترغیب دیں ۔ قرۃ العین قزوین پہنچی تو اس کے باپ نے حتی الامکان کوشش کی کہ وہ اپنا عقیدہ ترک کردے اور اس ''شیرازی جوان'' (علی محمد باب) کا ساتھ چھوڑ کر اپنے خاوند کے پاس چلی جائے لیکن وہ ناکام رہا ۔ وہ بدستور وعظ کہتی رہی اور اپنے پسندیدہ طریق پر گامزن رہی ۔

اس کے بعد (۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) میں اس کے چچا اور خسر حاجی ملا محمد تقی ''شہید ثالث'' کے قتل کا واقعہ ہوا ۔ اس نے باب اور اس کی تعلیمات پر علانیہ لعنت کی تھی ۔ اس کا بدلہ لینے کے لیے تین بابیوں نے اس پر حملہ کرکے اسے قتل کر دیا ۔ اس کے بعد بلا کا شور مچا ۔ اس قتل کو قرۃ العین اور اس کے ہواخواہوں کی طرف منسوب کیا گیا اور وہ مع اپنے سترّ یا اس سے زائد متبعین کے قید کر دی گئی ۔ اس کا اپنا خاوند اس پر الزام لگانے والوں میں سے تھا (تاریخ جدید، موضع مذکور) اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ قرۃ العین کا اس قتل میں ہاتھ تھا، کیونکہ اسے رہا کر دیا گیا اور اگر اس کا اس قتل میں ہاتھ ہوتا تو اسے قطعاً رہا نہ کیا جاتا، لیکن اسے شہر چھوڑنے پر مجبور کیا گیا اور خراسان جانے کے ارادے سے وہ تہران روانہ ہوگئی ۔ وہاں سے اسے مازندران کی طرف لوٹا دیا گیا ۔ بَدَشت پہنچ کر اس کی ملاقات بابی مذہب کے دیگر سر کردہ افراد سے ہوئی جن میں مرزا یحیی (صبح ازل) جو اس وقت ابھی لڑکا ہی سا تھا، مُلّا حسین بُشرویہ اور حاجی مُلّا محمد علی بلفروشی شامل تھے ۔ *Religions et philosophies* : Gobineau *dans l' Asie Centrale*، ص ۱۸۰ ببعد) ۔ اس ملاقات میں جو بابیوں کی تاریخ میں خاصی اہمیت رکھتی ہے، قرۃ العین کا بَلْفروشی وغیرہ سے اختلاف ہوگیا اور اس نے شیخیوں کے مقابلے میں باب کی طرف داری کی اور شیخیوں کے دلائل کے رد میں ہزاروں شعر کہے (تاریخ جدید، حوالۂ مذکور).

قرۃ العین بَدشت سے نور چلی گئی اور صبح ازل کو بھی ساتھ لے گئی، بحالیکہ دیگر بابیوں نے اپنے پیروؤں سمیت شیخ طبرسیؒ کے مقبرے میں پناہ لی جو مازندران کی بڑی بغاوت کا مرکز تھا ۔ بغاوت فرو ہونے تک قرۃ العین نور ہی میں امن و امان سے رہی اور اس کے بعد وہاں کے باشندوں نے اسے مرکزی حکومت کے حوالے کر دیا ۔ وہ جب تہران پہنچی تو ناصر الدّین شاہ کے سامنے پیش ہوئی ۔ شاہ اس کی شکل و صورت دیکھ کر خوش ہوا اور اس نے حکم دیا کہ اسے تنگ نہ کیا جائے؛ چنانچہ اسے پولیس کے افسر اعلٰی کی حفاظت میں رکھا گیا Gobineau، ص ۲۹۲ ببعد) اور وہ اگست ۱۸۵۲ء تک، جب کہ بابیوں نے شاہ کے قتل کی کوشش کی؛ اسی کے گھر میں رہی ۔ اس کی قید بامشقت نہ تھی اور اب تک اسے جان کا کوئی خطرہ پیدا نہ ہوا تھا لیکن اب جو دہشت انگیزی کا دور شروع ہوا، اس میں اس کے لیے اس کے سوا کہ وہ اپنے عقیدے کو خیر باد کہے، کوئی بچاؤ کی صورت نہ تھی، لیکن اس نے اس بات کو ٹھکرا دیا ۔ اسے سزائے موت دی گئی [۱۸۵۲ء، دیکھیے براؤن، اشاریہ، ص ۵۱۹] جسے اس نے بہادری کے ساتھ برداشت کیا (J. E. Polak : *Persian*، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ۱، ۳۵۳).

اگرچہ قرۃ العین نے شاعری میں خاصی شہرت حاصل کی لیکن ہمارے پاس کوئی ایسی نظم نہیں جسے یقینی طور پر اس کی طرف منسوب کیا جا سکے ۔ بابی تحریک کا مؤرخ پروفیسر ای۔ جی براؤن صرف اس کی ”مختصر لیکن نہایت عمدہ دو غزلیں اور ایک طویل مثنوی“ حاصل کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور یہ یقینا قرۃ العین ہی کا نتیجۂ فکر ہیں ۔ ان دو غزلوں میں سے ایک کو تو براؤن نے *JRAS*، (ج ۲۱، ۱۸۸۹ء، ص ۹۳۶ ببعد، ۹۹۱، ۱۰۰۲) میں مع ترجمہ شائع کیا ہے اور دوسری کو اپنی کتاب *Traveller's Narrative*، کیمبرج ۱۸۹۱ء، ۲: ۳۱۴ ببعد میں درج کیا ہے ۔ [قرۃ العین کا تخلص طاہرہ تھا؛ اس کی دو ہی غزلیں عام طور پر مشہور ہیں ۔ ان دو غزلوں میں سے ایک کا مطلع یوں ہے :

گر بتو افتدم نظر دیدہ بدیدہ روبرو
شرح دہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ مو بمو

اور دوسری کا (جس میں ایک مصرع فارسی کا اور ایک عربی کا ہے) حسب ذیل ہے :

لمعاتٌ وجهكِ اشرقتْ و شعاع طلعتک اعتلٰی
زچہ روالستٌ بربکم نزنی بزن کہ بلٰی بلٰی

دونوں غزلیں جذبے میں ڈوبی ہوئی ہیں اور پرجوش آہنگ اور صوتی اثرات سے معمور ہیں اور ان سے ثابت ہوتا ہے کہ قرۃ العین کو عربی زبان پر بھی اچھی قدرت حاصل تھی] .

مآخذ : مذکورۂ بالا تصنیف میں مندرجۂ ذیل کا اضافہ کرلیں : (۱) لسان الملک، ناسخ التّواریخ، ج ۳ از جُزو قاجاریّہ، بذیل سال ۱۲۶۴ھ (ص ۴۵، ببعد ۵۷) اور ضمیمہ ۱۲۶۸ھ، ص ۲۸ ؛ (۲) Marie von Najmajer : *Gurret-ul-Eyn*، وی آنا ۱۸۷۴ء، قرّۃ العین کی مدح میں ایک قصیدہ اور مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ E. G. Brown کی متعدد تصانیف (دیکھیے بالخصوص *Traveller's Narrative*، ۲ : ۱۷۳ ببعد) .

(R. LEVY [و ادارہ]) .

* **قِرّی**، Kerri، ایک گاؤں اور ضلع، جو دریاے نیل کے دائیں کنارے پر خرطوم سے ۵۰ میل دور ہے۔ سولھویں صدی عیسوی میں فونج کے امیر مسمّٰی عُمارہ دُنقاس نے عبداللہ جماعۃ [م ۱۵۵۴-۱۵۶۲ء] کو جو رُفاعَۃ نامی عرب قبیلے میں سے تھا، اس کے گرد و نواح کے علاقے کی ولایت سپرد کردی۔ مصری فتح سے پہلے اس کے اخلاف جو عبداللاّب کے نام سے مشہور تھے، نیم خود مختار حکمرانوں کی حیثیت سے یہاں برسراقتدار رہے اور ان کا لقب مانْجل یا مانْجلَک تھا۔ اٹھارویں صدی عیسوی کے اواخر میں شَنْدی کو عروج حاصل ھوا تو ان حاکموں نے اپنا صدر مقام قِرّی سے حَلْفایۃ الْمُلوك میں منتقل کرلیا.

مآخذ: (۱) H. A. Macmichael: *A History of the Arabs in Sudan*، کیمبرج ۱۹۲۲ء؛ (۲) C. J. Poncet: *Voyage d' Ethiopie*، پیرس ۱۷۱۳ھ، ص ۲۳؛ (۳) James Bruce of Kinnaird: *Travels*، ایڈنبرا ۱۷۹۰ء، ۴: ۵۱۷.

(H. A. R. Gibb)

* **اَلْقَرَسْطُون**: (قَرِسطُون)، سے مراد قبّان (steel-yard) یا رُومی ترازو ہے۔ عام ترازو عموماً ''المیزان'' کہلاتی ہے (قرسطون کے بجاے دوسرے ناموں کے لیے دیکھیے نیچے)؛ ان عام بیانات کا اطلاق جو درج ذیل ہیں، دونوں قسم کی ترازوؤں پر ہوتا ہے.

تنظیم علوم میں اوزان اور ترازوؤں وغیرہ کے علم کو بھی شامل کیا گیا ہے؛ چنانچہ الفارابی نے اِحْصاء العَلوم اور ابن سینا نے رسالۃ فی اقسام العلوم العقلیّۃ میں ایسا ھی کیا ہے۔ حاجی خلیفہ (۱: ۳۹۳) کا قول ہے کہ اس مضمون پر طویل اور مختصر دونوں طرح کی کتابیں موجود ہیں، لیکن بدقسمتی سے وہ ان کے نام نہیں لیتا۔ اِخْوان الصّفاء میں حوالوں کا باھم مقابلہ کرنا چاہیے (بمبئی طبع اول، ۲: ۱۱۸؛ Dieterici: *Logik*، ص ۵۵)۔ اخوان الصفاء میں کہا گیا ہے کہ ہر آرٹ اور سائنس کی ایک ''ترازو'' ہے جس سے ہم (اس علم کو) ناپ سکتے ھیں: علم الھیئۃ کی اسطرلاب، ھندسے کا خط مستقیم، دائرہ اور زاویہ۔ بایں ھمہ کوئی مقدار جس سے ہم ناپتے ھیں، ترازو کہلاتی ہے۔ مثلاً مساحت میں ذراع (ell)، رسّہ (جریب) وغیرہ، وزن تولنے کی کل کے علم میں، مراکز الثقل کی کل بھی قابل توجہ ہے جیسا کہ الاَکْفانی خاص طور پر بیان کرتا ہے (*Beitr*، ۴: ۱۰۵).

زمانۂ قدیم اور قرون وسطٰی میں جو ترازوئیں استعمال کی جاتی تھیں، وہ سب قبّان (steel yard) کی شکل کی تھیں، جو مشتمل ہوتا ہے ایک ڈنڈی پر (جس کو عمود یا الجوبری کے نزدیک قصبہ بھی کہتے ھیں) جو افقی محور (Fulcrum) پر گھومتی ہے، یعنی ایک بیرم (Lever) جس کا مرکز ثقل محور کے نیچے ہوتا ہے۔ ڈنڈی کے ایک بازو پر وہ چیز لٹکا دی جاتی ہے جس کا وزن کرنا مقصود ہو اور دوسرے بازو پر باٹ رکھے جاتے ھیں جن سے اس کا وزن کیا جاتا ہے۔ عام طور پر باٹ پلڑوں میں رکھے جاتے ھیں، بازو خواہ یکساں لمبائی کے ہوں، خواہ متفاوت؛ چنانچہ یکساں بازوؤں والی اور چھوٹے بڑے بازوؤں والی، دونوں طرح کی ترازوئیں ہوتی ھیں۔ ایسی ترازوؤں میں جن کے بازو یکساں لمبائی کے ہوں اور جن میں وزن کی صحت کی غرض سے ایک سیّار (متحرّك) باٹ (رُمّانہ) استعمال کیا جاتا ہے، دونوں قسمیں مجتمع ہو جاتی ھیں۔ وہ نقطے جن پر یہ سیّار باٹ لایا جاتا ہے اور جن پر اکثر عددوں کے نشان لگے ہوتے ھیں، اَرْقام، مرکز، نُقرہ، اور شَعیرہ کہلاتے ھیں.

ڈنڈی (beam) اُفقی ہوتو ترازو متوازن ہوتی ہے، جسے تقریبی طور پر آنکھ سے بلاواسطہ جانچا جا سکتا ہے۔ بعض اوقات ایک متساوی الاضلاع مثلّث ڈنڈی کے نقطۂ وسط کے نیچے لٹکا دی جاتی ہے جس کا ارتفاع (altitude) ہ اس پر مُرتسم کر دیا جاتا ہے۔ ڈنڈی کے وسط سے ایک شاقُول لٹکا رہتا ہے۔ اگر یہ شاقُول خط ہ‌ٓ کی سیدھ میں ہو تو ڈنڈی افقی ہوگی۔ بعض اوقات جیسا کہ ہماری ترازوؤں میں ہوتا ہے، ایک قینچی نما چمٹا (قَبّان) ترازو کے اوپر استعمال کیا جاتا ہے اور یہ دیکھتے رہتے ہیں کہ وہ زبان (لِسان) جو ڈنڈی کے وسط میں نصب ہے، چمٹے کے بازوؤں کے درمیان کب آتی ہے، یا بعض اوقات ایک سوئی جس کا رخ نیچے کی طرف ہوتا ہے، چمٹے کے بالائی حصے میں لگا دی جاتی ہے اور ہم دیکھتے رہتے ہیں کہ کب اس سوئی کا سرا نیچے زبان کے بالکل مقابل آتا ہے اور پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ زبان نیچے لگی ہو اور چمٹا بھی نیچے لٹکتا ہو تاکہ یہ سوئی ترازو کے محور کے گرد گھوم سکے۔ اگر تعادل نہ ہو تو زبان چمٹے سے باہر رہے گی جو ہمیشہ عمودی حالت میں رہتا ہے۔ اس فن کی اصطلاحات میں ذیل کی اصطلاحیں بھی شامل ہیں: الوَزْن، وہ بار جو ثقل اور کم وزنی کا پیمانہ ہے؛ الکِفّہ، پلڑا؛ الخَیْط وہ ڈوریاں ہیں جن سے پلڑے بندھے ہوتے ہیں؛ المقرب، کُنڈلی جس پر پلڑے یا وزن لٹکائے جاتے ہیں؛ العلاقہ، لٹکانے کا انتظام۔

علمی کتابوں میں جو اوزان مستعمل ہیں وہ صرف دِرْہم اور مثقال تک محدود ہیں (۷ مثقال = ۱۰ دِرْہم اور ایک مثقال = ۴—۴٫۵ گرام)۔ ان صورتوں میں جن سے ہمیں واسطہ پڑتا ہے، مطلق قدر عموماً کوئی اہمیت نہیں رکھتی کیونکہ یہ مسئلہ محض اوزان کے باہمی تناسب کا ہے۔ مزید برآں ایک مثقال = ۶، دانق = ۲۴، طسُّوج = ۹۶ ارُزّا۔ معیاری وزن، وہ مقدار جس سے دوسرے اوزان کا مقابلہ کیا جاتا ہے، سَنْج یا سَنْجہ کہلاتا ہے۔ وزنوں وغیرہ کا مطالعہ اور ان پر بحث H. Sauvaire نے کی ہے (دیکھیے مآخذ)۔

ترازو کی نظری بحث میں پہلی قابل لحاظ بات ثقیل اور خفیف جسم کی تعریف اور مرکز ثقل کی تعیین ہے۔ اُستوار اور نا اُستوار تعادل جو مرکز ثقل اور مرکز ترازو کے اضافی مقاموں سے حاصل ہوتا ہے اور اس مسئلے کی تحقیق کہ آیا اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ وزن ڈنڈی سے بلاواسطہ پیوست ہوں یا اس کے ساتھ پیوستہ ایسی ڈنڈیوں سے لٹکتے ہوں جو یا تو ڈنڈی کے ساتھ عمود بناتی ہوں یا ڈنڈی پر متمائل ہوں۔

حسن اتفاق سے ابومنصور ابوالفتح عبدالرحمٰن الخازنی (حدود ۱۱۰۰ء) کی اہم کتاب میزان الحکمۃ، [مطبوعۂ حیدر آباد دکن] ہم تک پہنچی ہے۔ یہ بات کہ وہ حقیقۃً اس کا مصنّف تھا، البیہقی (دیکھیے *Beitr.*، ۲ : ۷۳؛ تتمّۂ صوان الحکمۃ، مطبوعۂ لاہور، ص ۱۶۲) کی ایک عبارت سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ مذکورۂ بالا سارے مسئلوں اور کثافت اضافی (Specific gravities) کی تعریف کے نظریے اور میزان کے بعض خاص استعمالات، یعنی اندازۂ وقت اور سطح کی ہمواری جانچنے سے متعلق مسائل پر اس نے سیرحاصل بحث کی ہے [میزان الازمان والساعات و میزان الارض]۔

کتاب کے حصۂ عمومی میں اس نے اس ضمن میں سابق کارکنوں کے کارناموں پر بڑے غور سے توجہ کی ہے، مثلاً قدیم (یونانی و رومی) مصنّفین ارشمیدش، ارسطو، اقلیدس، مانالاؤس (Menelaus)

اور نوفس (Pappus) - اس بارے میں اس نے کتاب μyxχαyικα πpoβλyhατα کو استعمال کیا ہے جو ارسطو کی طرف (غلط طور پر) منسوب ہے گو المازنی نے ارسطو کا نام نہیں لیا (دیکھیے Th. Ibel، کتاب مذکور، ص ۱۲۳) - M. Steinschneider کا یہ بیان کہ موزۂ بریطانیہ (British Museum) میں اس کتاب کا ترجمہ موجود ہے - اس اطلاع کے مطابق جو E. Edwards نے مجھے دی ہے، غلط ہے - باایں ہمہ ابن القفطی نے (ص ۴۳، س ۱۹) اس کتاب کا ذکر ارسطو کی تصالیف کی ذیل میں کیا ہے - مسلم مصنفین میں سے الخازلی نے خاص طور پر ثابت بن قرّہ، ابن الہیثم اور ابو سہل الکوہی کی تصانیف سے استفادہ کیا ہے - وہ ترازوؤں کے ایک سلسلے کا ذکر کرتا چلا جاتا ہے، جو مختلف فضلا نے بنائی تھیں (دیکھیے نیچے) - اضافی کثافتوں کے لیے وہ خاص طور پر البیرونی کی کتاب مقالة فی النّسب التی بین الفلزّات والجواهر فی الحجم (دھاتوں اور جواہرات کے درمیان تناسب بلحاظ حجم) پر اعتماد کرتا ہے ۔

نظری قیاسات کی عام فہم بحث جو اس میں مضمر ہے، ہمیں (اپنے مقصد سے) بہت دور لے جائے گی اور مستشرقین کی کچھ زیادہ دلچسپی کا باعث نہ ہوگی (دیکھیے E. Wiedemann اور Th. Ibel کی مذکورۃ الذیل کتابیں) ۔

قبّان (Steelyard) یا رومی ترازو (القرسطون) ایک بیرم (Lever) ہے، جس کے دو بازو ہوتے ہیں مگر چھوٹے بڑے، جس کا مرکز ثقل ترازو کے مرکز کے نیچے واقع ہوتا ہے - کوئی شے ک$_{۱}$، جس کا وزن کرنا مقصود ہو، چھوٹے بازو پر محور (Fulcrum) سے فاصلہ ل$_{۱}$ پر رکھی جاتی ہے - سیّار وزن ک$_{۲}$ (الرّمانہ) لمبے بازو کے ساتھ قابل حرکت ہے - اگر تعادل فاصلہ ل$_{۲}$ پر حاصل ہو تو ک$_{۱}$ ل$_{۱}$ = ک$_{۲}$ ل$_{۲}$ یا ک$_{۱}$: ک$_{۲}$ = ل$_{۲}$: ل$_{۱}$ یعنی وزن ک$_{۱}$ اور ک$_{۲}$ فاصلہ ل$_{۱}$، ل$_{۲}$ ایک دوسرے سے نسبت معکوس کے ساتھ متعادل ہوں گے (دیکھیے نیچے) - مختلف مصنّفین نے بیرم کا یہ اصول تناسب معکوس (تکافؤ) کی مثال کے طور پر دیا ہے - معلوم ہوتا ہے کہ یہ اصول سب سے پہلے ارشمیدس Archimedes نے وضع کیا تھا (*Opera Omina*، ھائی برگ، ۲ : ۱۵۲) - عربی ماخذ کے لیے مصنفین ذیل کی طرف رجوع کریں : احمد بن یوسف ابوجعفر المصری (حدود ۸۵۰ء؛ Suter، ص ۷۸، کی نسبت : تناسب پر کتاب (فی النّسبة والتناسب) میں؛ گوتھا میں ایک نامعلوم الاسم کتاب، عدد ۱۱۵۸، ص ۱۲؛ اخوان الصفا (E. Wiedemann، در *Beitr*، ص ۵۸)؛ اور الخازنی (وھی مصنف : *Beitr*، ص ۴۸)، لیکن قرسطون تناسب راست کی مثال کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے - تناسب راست یہ ہے کہ وزن جتنا بڑا ہوگا، اسی نسبت سے محور سے سیّار وزن کا فاصلہ ہوگا، مثلاً المصری کے ہاں اس کا ذکر ملتا ہے ۔

قبّان (Steelyard) کو عام طور پر القرسطون کہتے ہیں - یہ کلمہ اکثر اوقات تصحیف کی وجہ سے الفرسطون کی صورت میں ملتا ہے (قرسطون پر اور ماخذ کے علاوہ دیکھیے ڈوزی : *Supplément*، ۲ : ۳۲۷) - اس لفظ کی اصل پر بڑی بحث ہوئی ہے - بقول P. Duhem جس کا تتبع H. Diels نے بہتر دلائل کی بنیاد پر کیا ہے، قرسطون یونانی لفظ χαριστιων ہے، جس نام کا اطلاق Simplicius ارشمیدس کے σταθμιστικὸν ὄργανον پر کرتا ہے اور جس کا مفہوم ترازو کی ڈنڈی ہے، اس کا یہ نام اس کی مخترع Charistion کے نام پر ہے - دیکھیے Buchner، H. کتاب مذکور، اور E. Wiedemann، *Beitr.*، ۶۴ : ۲۱۸ .

القرسطون کے بجاے لفظ قبّان یا قپّان اکثر اور نہایت ہی مختلف ادوار میں استعمال ہوتا رہا ہے - یہ لفظ فارسی قپّان سے ماخوذ ہے اور شاید لاطینی Campana (= Steelyard؛ لوہے کی ترازو) سے بنا ہے - مصر میں جو شخص قبّان کا کام کرتا ہے قبّانی کہلاتا ہے؛ چنانچہ ایک الدیوان القبّانی تھا، جہاں خرید و فروخت کے معاہدے طے ہوتے تھے- عام پونڈ [تقریباً ۷½ چھٹانک] الرّطل القبّانی کہلاتا تھا- الثعالبی الفقہ اللغّۃ (بیروت ۱۸۸۵ء، ص ۳۱۸) میں یونان سے مستعار لیے ہوے الفاظ میں اس کا بھی ذکر کرتا ہے اور القرسطون کو القبّان کا اور القسطاس کو المیزان کا مترادف بتاتا ہے (پلڑوں اور اوزان سے متعلق مختلف لفظوں کے اشتقاق پر دیکھیے S. Fränkel : *Die aramäischen Lehnwörte im Arabischen*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۱۹۸) - بقول Prüfer موجودہ دَور کے قبّان اب مصر میں ''المیزان المسکوبی'' (روسی ترازو) کہلاتے ہیں .

الجاحظ قرسطون کا ذکر ان چیزوں میں کرتا ہے جو مسلمانوں نے یونانیوں سے لیں (کتاب الحیوان، قاہرہ ۱۳۲۳ھ، ۱ : ۱۳) - وہ یہ بھی کہتا ہے کہ قرسطون کے ذریعے ۳۰۰ رطل کو ۳۰ رطل سے متعادل (متوازن) رکھ سکتے ہیں (کتاب التربیع و التدویر، طبع van Vloten، ص ۱۱۳ [= رسائل الجاحظ طبع حسن السندوبی، قاہرہ ۱۹۳۳ء، ص ۲۲۳]) .

چونکہ ڈنڈی (عمود) کے دونوں بازو مختلف لمبائی کے ہوتے تھے، اس لیے لمبے بازو (طرف اطول) کے زائد وزن کا توازن یا تو خاص شکل کی ڈنڈی سے کیا جاتا تھا یا چھوٹے بازو (طرف اقصر) سے کوئی خاص وزن لٹکا کر - قرسطون پر جو کتاب ثابت بن قرّہ نے لکھی اور جس کا اصل عربی متن اور لاطینی ترجمہ اب بھی محفوظ ہے (دیکھیے Buchner : کتاب مذکور)، وہ اسی مسئلے پر لکھی گئی تھی .

قبّان کے تولنے کی استعداد کو بڑھانے کے لیے متعدد بڑے بڑے سیّار اوزان استعمال کیے جاتے ہیں (دیکھیے شکل ۱)؛ لیکن محور سے دو مختلف فاصلوں پر بیرم کے چھوٹے بازو سے ملحقات (attachments) بھی لگائے جا سکتے ہیں - اگرچہ اس صورت میں توازن قائم رکھنے کے لیے تلافی کرنے والے (Compensatory) اوزان بھی استعمال کرنا ہوں گے - اگر فاصلے کے وقفے ۱ : ۲ کی نسبت میں ہوں تو ان پر چیزوں کے اوزان ۲ : ۱ کی نسبت میں ہوں گے بشرطیکہ سیّار وزن کا مقام وہی رہے - لمبے بازو پر دو درجوں کے نشان بنے ہوتے ہیں - اگر اس سے مختلف سیّار اوزان استعمال کیے جائیں تب بھی صورت حال یہی رہے گی - اس کے مطابق ان درجوں کی کسی تعداد کو باب کہتے ہیں .

درہم اور مثقال کو ایک ہی سے درجوں (divisions) سے وزن کرلے کے لیے عمر الخیّامی پلڑے کو مثقال (سولے) کے لیے محور سے جتنے فاصلے پر رکھتا ہے، درہم (چاندی) کے لیے اس سے زیادہ فاصلے پر رکھتا ہے - اگر بیرم درہم کے لیے متعادل ہو، تو مثقال کے لیے چھوٹے بازو کی طرف ایک پاسنگ (Compensatory Weight) کا اضافہ ضروری ہوتا ہے .

ترازو کی ڈنڈی پر اوپر اور نیچے دونوں طرف درجوں کے نشانات بنائے جا سکتے ہیں اور ایسی ترکیب عمل میں لائی جا سکتی ہے کہ دو طرفوں میں سے ایک اوپر ہو تاکہ تولنے کے دو بالکل مختلف نظاموں سے کام لیا جا سکے .

بہت سے قبّانوں میں، مثلاً ان میں جو آج کل

مصر میں رائج ہیں، پلڑا “لقمے” پر لٹکا ہوتا ہے، جو دھات کا ٮا شکل کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے - میّار رُمّانہ پیتل کا بنا ہوا ایک اسطوانہ ہوتا ہے، جس کے اندر (قلب میں) سیسہ بھرا ہوتا ہے؛ اس کے ساتھ آنکڑا (hook) لگا ہوتا ہے - نوکدار حصہ، جو درجوں پر چلتا ہے، “مرایا” (index) کہلاتا ہے - یہ سارا آلہ، جو تقریبًا پانچ فٹ لمبا ہوتا ہے، لکڑی کے سہارے شَلِیْش پر رکھا ہوتا ہے؛ خود ڈنڈی (rod) بدن کہلاتی ہے .

ایلیا Eliya کی کتاب میں (جو نیچے مذکور ہے) غلطیوں کی دریافت اور تصحیح کے طریقے دیے گئے ہیں - ان غلطیوں کے پیدا ہونے کی مندرجۂ ذیل وجوہ ہو سکتی ہیں : ترازو یا اس کے لوازم کے اوزان کا صحیح نہ ہونا، رُمّانہ کا غلط ہونا، ڈنڈی کا خمیدہ ہونا، یا درجوں کے نشان غلط ہونا .

الخازنی قدیم معیاروں کی دو شکلیں دیتا ہے : ایک تو مشہور عام قبان کی (شکل ٢) اور دوسری (شکل ١) “القِسطاس المستقیم” کی جو شہرۂ آفاق رباعی گو اور عظیم ریاضی دان عمر بن ابراہیم الخیّام کی ایجاد تھی - اس شکل میں سطح مقسوم کی مختلف [طولانی اور عرضی] تقسیمیں، میّار رُمّانے اور ترازو کے لوازم کی مختلف جگہیں دکھائی گئی ہیں اور ساتھ ہی متن سے متعلق بعض حواشی درج ہیں .

فاس میں ایک مقام کا نام القَرَسْطُون تھا، غالبًا اس لیے کہ وہاں ایک قرسطون رکھی گئی تھی (دیکھیے ڈوزی Dozy : کتاب مذکور، بذیل مادّہ) .

الخازنی کی کتابوں کے علاوہ عربی میں اوزان اور ترازوؤں پر حسب ذیل کتابیں لکھی گئیں :

ترازو (میزان) پر اقلیدس کے رسالے، طبع *J.A. Wöpcke*، سلسلہ ۴، ٨ (١٨٥١ء): ٢٧ - بقول Wöpcke یہ کتاب بنو موسیٰ کی تصنیف ہے، لیکن M. Curtze اور L. Heiberg کے نزدیک ان کا مصنّف اقلیدس ہے (دیکھیے Th. Dbel، ص ٣٥)؛ “خفیف و ثقیل” پر اقلیدس کی طرف منسوب تصنیف عربی میں محفوظ ہے اور اس کا ذکر اکثر آتا ہے .

“کتابُ القَرسْطُون” (یا “مقالہ فی القرسطون”) کے نام سے بنو موسیٰ (حدود ٩٥٠ء)، ثابت بن قرّہ (٨٢٦ تا ٩٠١ء)، قُسطا بن لُوقا (٨٦۴ تا ٩٣٢ء) اور ابن الہَیثَم ٩٦٥ تا ١٠٣٦ء) نے اپنی تصنیفات چھوڑی ہیں .

ترازوؤں اور خصوصًا قَرسْطُون کے بارے میں اہم معلومات نصیبین کے اسقف اعلیٰ ایلیا بَرشِنّایا Eliyā bar Shinnāyā (٩۷٥ تا ١٠٥٠ء) کی اوزان اور مکاییل پر تصنیف میں بھی دی گئی ہیں، جو شاید قُسطا بن لُوقا کی کتاب فی المیزان والمکاییل پر مبنی ہے - اس کے ایک حصّے پر H. Sauvaire نے بحث کی ہے (در *JRAS*، ٩ (١٨۷۷ء) : ٢٩١ و ١٢ (١٨٨٠ء) : ١١٠ - حسن بن ابراہیم الجبرتی (١٦٩٨ تا ١۷۷۴ء) کی العقدا الثّمین فیما یتعلّق بالمَوازین میں بھی بہت سی معلومات موجود ہیں - اس کتاب کا دوسرا نام الدُّر (العقد) الثّمین فی علم الموازین ہے .

مؤخرالذکر کے بیٹے عبدالرحمٰن الجَبَرتی کے قول کے مطابق مصر وغیرہ میں میزانوں کے معاملات ١۷٥٨ء کے قریب بڑی ابتر اور پریشان حالت میں تھے، جن کی اس کے والد نے [اپنی تصنیف سے] مکمل اصلاح کردی، چنانچہ اسے اس ضمن میں مصر کا مصلح تسلیم کر سکتے ہیں - اس کتاب کی تالیف میں شیخ القبّان علی بن خاطل نے اس کی مدد کی تھی .

دوسرے مصنفین اور ان کی کتابیں یہ ہیں:—

ابوالعباس نجم الدّین الخَزرَجی (١٢۴۷ تا ١٣١٠ھ) : الایضاح والتبیان فی معرفة المِکیال

والمیزان؛ ابن ابی الفتح الصوفی المصری (حدود
۱۴۹۴ء) : (رسالة القبان کے نام سے قبان پردو
رسالے؛ قاہرہ کے کتاب خانۂ خدیویہ موجودہ
دارالکتب المصریہ) میں اس موضوع پر متعدد
مخطوطات کا ذکر H. Suter نے اس کی فہرست کے
حصۂ ریاضیات و فلکیات کے ترجمے میں کیا ہے (در
Zeitschr für Mathematik und physik., hist.-litter
Abteil.، سال ۳۸ (۱۸۹۳ء) : یعیش بن ابراہیم
بن یوسف یتماک الاموی الاندلسی، وغیرہ.

مآخذ : چونکہ القرسطون (Steelyard) اور عام
ترازو (المیزان) کا بیان اکثر کتابوں میں یکجا ملتا ہے
اس لیے میں یہاں اس موضوع کے تمام مآخذ یکجا دیے
دیتا ہوں - Buchner، Ibel، Bauerreiss اور Wiede-
mann کی کتابوں میں بھی بہت مکمل حوالے دیے گئے
ہیں : (۱) N. V. Khanikoff : *Analysis and extracts*
of the book of the Balance of Wisdom written by
al-Khazinī، در *JAOS*، ۶ (۱۸۵۹ء) : ۱ تا ۱۲۳؛
(۲) H. Sauvaire : *On a Treatrise on Weights and*
Measures by Eliā, Archbishop of Niṣibīn، در
JRAS، ۱۰ (۱۸۷۸ء) : ۲۵۳ تا ۲۸۴ و ۱۲ (۱۸۸۰ء):
۱۱۰ تا ۱۲۵؛ پیرس کے نامکمل مخطوطے کے علاوہ،
جسے Sauvire نے استعمال کیا ہے، Gotha میں
ایک مکمل نسخہ بھی موجود ہے (عدد ۱۳۳۱) :
(۳) P. Duhem : *Les Origines de la statique*، حصہ
۱، پیرس ۱۹۰۰ء؛ (۴) Th. Dbel : *Die Wage im*
Altertum und Mittelalter، مقالہ، Erlangen ۱۹۰۶ء؛
(۵) E, Wiedemann : *Die Schrift über den Ḳarasṭūn*،
در *Bibl-Math.*، سلسلۂ سوم، ۱۲ (۱۹۱۲ء) : ۲۱
تا ۳۹؛ (۶) H. Bauereiss : *Zur Geschichte der*
spezifischen Gewichte im Altertum und Mittelalter،
مقالۂ Erlangen ۱۹۱۴ء؛ (۷) E. Buchner : *Die*
Schrift über den Karasṭūn von Thābit. b. Qurra،
در *Sitzungsber. der med. phys. sozietät Erlangen*،
حصہ ۵۲ ایمد (۱۹۲۰-۱۹۲۱ء) : ۱۴۱ تا ۱۸۸؛ (۸)
Carra de Vaux : *Notes de l' histoire des sciences*،
در *IA*، ۱۹۱۷ء، سلسلہ ۱۱، ۱۰ : ۴۵۴.

ذیل میں E. Wiedemann کے ان رسالوں کی فہرست
دی جاتی ہے جو *Beiträgen (B.) zur Geschichte der*
Naturwissenschaften، در *Sitzungsberichte der med.*
phys. Sozietät (SB) Zu Erlangen سے لی گئی
ہے - جہاں پورا مجلہ اسی مضمون پر مشتمل
ہے وہاں صرف اس کا شمارہ دیا گیا ہے : (۱) *Wagen*
bei den Arabern (gefälchte)، در *B*، ج ۴ و *SB*،
۲۷ : ۳۸۸ تا ۳۹۲ ؛ (۲) *Über die Lehre von*
Schwerpunkten، در *B*، ج ۵ و *SB*، ۲۷ : ۴۰۵ و
۴۲۷؛ (۳) *Zur Mechanik bei den Arabern*، در *B*، ج
۶ و *SB*، ۲۸ : ۷ تا ۱۰؛ (۴) *Auszüge aus der*
Schrift des Archimedes über die schwimmenden
Körper، در *B*، ج ۷ و *SB*، ۲۸ : ۱۵۲ تا ۱۶۲؛ (۵)
Über al-Fārābīṣ Aufzählüng der Wissenschaften
در *B*، ج ۱۱ و *SB*، ۳۹ : ۹۶؛ (۶) *Lehre vom schwimmen*
Hebelgesetze Konstruktion des Karasṭun، در *B*، ج
۱۶ و *SB*، ۴۰ : ۱۳۳ تا ۱۵۹؛ (۷) *Über Verfälschung*
von Drogen usw. nach Ibn Bussām und al-Nabarāwī
(صرف فصل ۴ دیکھنے کی ضرورت ہے، یعنی ترازو، اوزان
اور ناپوں پر البغدادی اور ابن بسام کے حوالے)، در *B*،
ج ۴۰ و *SB*، ۲۰۱ تا ۲۰۶؛ (۸) *Über die Wage des*
Wechselns von al-khāzinī und über die Lehre von
den Proportionen von al-Bīrūnī، در *B*، ج ۴۸ و *SB*،
۴۸ : ۱ تا ۱۵.

اوزان و مکاییل (metrology) میں کتب ذیل بھی
شامل ہیں : (۱) H. Sauvaire : *Matériaux pour*
servir à l' histoire de la numismatique et de la
métrologie des musulmans .....، حصہ ۲ : *Poids*،

در JA، سلسلہ ۸، ۳: ۳۶۸ تا ۴۴۵ و ۴: ۲۷۰ تا ۳۲۱ و ۵: ۳۹۸ تا ۵۰۶؛ حصہ ۸: Mesures de la capacite، در مجلۂ مذکور، ۷: ۱۲۴ تا ۱۷۷، ۳۹۴ تا ۴۶۸ و ۸: ۲۷۲ تا ۲۹۷؛ حصہ ۴: Mesures de longueur et de surficie، در مجلۂ مذکور، ۸: ۴۷۹ تا ۵۳۶؛ نیز: Mesures de capacité et de Poids dans les ouvrages de medicine arabe، در مجلۂ مذکور، ۶: ۸۰؛ (۲) J. A. Decourdemanche: Etude métrologique et numismatique sur les misqals et le dirhams arabes، پیرس ۱۹۰۶ء؛ (۳) وہی مصنف: Traite Pratique des poids et mesures des Peuples anciens et des Arabes، پیرس ۱۹۰۹ء.

ذیل کی کتابوں میں خاص طور پر کثافت اضافی وغیرہ پر بحث ہے: (۱) Clément Mullet: Essais sur la minerologie arabe. Tableau des densités des pierres Précieuses، در JA، سلسلہ ۶، ۱۱ (۱۸۸۸ء): ص ۲۵۰ تا ۲۵۳؛ (۲) E. Wiedemann کے حسب ذیل مقالات: (i) Zu al-Bīrunīs Schrift: Über des Verhältnis, das Zwischen den Metallen und den Edelsteinen im Volumen besteht، در B، ج ۸ و SB، ۳۸: ۱۶۳ تا ۱۶۶؛ (ii) Bestimmang der Spezifischen Gewichte، در B، ج ۸ و SB، ۳۶: ۱۶۶ تا ۱۸۰: (الف) ابومنصور النَّیریزی (اقلیدس کا شارح نہیں): Bestimmung der zusammensetzung gemischter Körper؛ (ب) عمر الخیامی کے ملاحظات: Bestimmung des Gehaltes von Legierungen Zweier Matalle an diesen؛ (ج) کثافت اضافی پر ایک مقالہ، جو افلاطون کی طرف منسوب ہے؛ (iii) Bestimmung der Zusammensetzung von Lagierungen nach al-Khāzinī (یہ ان سب اقتباسات کا مجموعہ ہے جو الخازنی کی کتاب سے ۱۹۰۸ء تک شائع ہو چکے تھے)، در B، ج ۱۵ و SB، ۶۰: ۱۰۵ تا ۱۵۹؛ (iv) Verbreitung der Bestimmungen der Spezifischen Gewichte nach al Bīrūnī، در B، ج ۳۶ و SB، ۴۵: ۳۳ تا ۳۴؛ (v) Ueber die Gewichte der Kubikelle u. s. w. Verschiedener Substanzen nach arabischen Schriftstellern، در B، ج ۴۳ و SB، ۸۵: ۱۶۸ تا ۱۷۳؛ (vi) Ueber das al-Bīrūnische Gefäss zur spez. Gewischts bestimmung، در Verhandl. der deutschen Physik. Gesellschaft، ۱۰: ۳۳۹ تا ۳۴۳.

(E. WIEDEMANN)

قَرْش: رَكَ بہ غُرُوش. *

قِر [قیر] شَہر: (ترکی: قیر شہری = *
’’غیر مزروعہ اراضی کا شہر‘‘)؛ ایشیائے کوچک کا ایک شہر، جو صوبۂ انقرہ کی ایک سنجاق کا صدر مقام ہے۔ یہ انقرہ سے ۹۷ میل (۳۲ گھنٹے کی مسافت) کے فاصلے پر قزل ایرماق کے ایک معاون دریا کے کنارے پر، جس کا نام محض ایرماق ہے، واقع ہے۔ دریائے ایرماق شہر سے دو گھنٹے کی مسافت پر بہتا ہے اور اسے کذک کے سنگی پل سے، جس میں ۱۳ محرابیں ہیں (تقریباً ۱۲۰ گز طویل)، عبور کیا جاتا ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے اآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مقالہ.

مآخذ: (۱) علی جواد: جغرافیا لغاتی، ص ۶۴۵؛ (۲) سالنامہ، ۱۳۲۵ء، ص ۷۹۱؛ (۳) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۲۰؛ (۴) V. Cuinet: La Turquie d'Asie، ۱: ۳۲۴.

(CL. HUART)

قَرْشِی: [کَرشی]؛ اویغور زبان کا ایک * لفظ، جو ’’قلعۂ، محل‘‘ کے لیے استعمال ہوتا ہے اور غالباً مشرقی ترکستان کی کسی مقامی زبان سے مستعار لیا گیا ہے، جسے بعد ازاں مغلوں نے اختیار کر لیا۔ نَخْشَب (رَكَ باں) یا نَسَف کے شہر کا موجودہ نام قرشی ایک محل کے باعث رکھا گیا ہے، جو خان کَبَک (۱۳۱۸ تا ۱۳۳۶ھ، رَكَ بہ چغتائی خانیہ) کے لیے شہر سے دو فرسخ دور

بنوایا گیا تھا اور جس کا نام و نشان مدت ہوئی بالکل مٹ چکا ہے (دیکھیے شرف الدّین یـزدی: ظفر نـامہ، طبع محمّد اِلٰہداد، کلکتہ ۱۸۸۷ - ۱۸۸۸ء، ۱ : ۱۱۱؛ G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۴۷ ببعد).

(W. BARTHOLD)

قَرْص : [یا قارص]، ارمینیہ کا ایک شہر، (جسے ابن الأثیر نے قَرْس، یاقوت اور حَمْد اللہ القَزْوینی نے قَرص اور شرف الدّین علی یزدی اور بعد کے مصنفین نے قارِص لکھا ہے - ایک مشکوک وجہ اشتقاق کی رو سے یہ نام گرجستانی لفظ کری (= دروازہ) سے نکلا ہے؛ کہتے ھیں کہ کَرس کَلَکِ کا مفہوم ''دروازے کے پاس شہر ہے'' (کیونکہ ارمینیہ اور گرجستان کی درمیانی سرحد پر واقع ہے - اس شہر کا ذکر سب سے پہلے Constantine Porphyrogenetes (در *De administr. Imperio*، باب ۴۴) نے یوں کیا ہے کہ یہ ارمینیہ کے شہزادوں کے سربراہ کا صدر مقام تھا - ۹۶۱ء سے آنی کے بادشاہ اشوت Ashot سوم [رَكَ بہ آنی] کے ایک بھائی مُشغ نے قارص کی حکومت سنبھالی اور بعد ازاں اس کے جانشین یہاں کے حکمران رہے - بیت المقدس سے کتاب مقدس کا ایک مخطوطہ دستیاب ہوا ہے، جس میں تاریخ تمدن کے اعتبار سے بڑی اہم میناتوری تصاویر شامل ھیں - یہ قارص کے آخری بادشاہ گِگک Gagick (۱۰۲۸ تا ۱۰۶۴ء) کے زمانے کا ہے - اس میں بادشاہ، ملکہ اور ان کی بیٹی کو مشرقی انداز میں اور مشرقی لباس پہنے بیٹھے دکھایا گیا ہے - اگرچہ اس وقت قارص خلیفہ کی سلطنت میں شامل نہیں تھا، تاھم اس میں شبہہ نہیں کہ یہ وھاں کے تمدن سے متأثر ہو رہا تھا - آنی کا بوزنطی سلطنت سے الحاق ہو جانے (۱۰۴۴ء) کے بعد بھی گِگک اپنی ریاست کا خود مختار مالک اور حاکم رہا، البتہ جب ترکوں کے حملے کا خطرہ پیدا ھوا تو وہ از خود شہنشاہ قسطنطین دھم (۱۰۵۹ تا ۱۰۶۷ء) کے حق میں اپنی حکومت سے دست بردار ہو گیا اس کے معاوضے میں اسے کلیکیا میں کوہ طارس کے نواح میں ایک شہر دے دیا گیا، لیکن بوزنطی بھی ترکوں کے حملے کو نہ روک سکے اور اسی سال ترکوں نے آنی اور قارص دونوں کو فتح کر لیا - ۶۰۳ھ/ ۱۲۰۶ - ۱۲۰۷ء تک قارص پر اسلامی حکومت قائم رھی اور پھر اس پر گرجستانی قابض ہوگئے (ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۱۲ : ۱۶۹) - ۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء میں جلال الدّین خوارزم شاہ [رَكَ بآں] نے اس کا محاصرہ کیا، مگر ناکام رہا - ۱۲۳۹ء میں اسے مغول نے فتح کر لیا - حمداللہ القزوینی (نُزْھَۃ القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۳) کے بیان کے مطابق زمانۂ ما بعد میں یہ بھی اور آنی بھی مملکت ایلک خانیہ [رَكَ بآں] کے صوبۂ گرجستان و اَبْخاز میں شامل تھے اور بظاھر اس کے بعد مملکت جلائر [رَكَ بآں] کا حصہ ہوگئے - آنی میں مسلمانوں کا دارالضرب تھا، مگر قارص میں کبھی دارالضرب قائم نہیں ھوا - ۱۳۸۶ء میں قارص پر تیمور کا قبضہ ہوگیا اور کہتے ھیں کہ اس نے اسے ویران کر کے زمین کے برابر کر دیا تھا (ظفر نامہ، ۱ : ۴۰۰) - اس زمانے میں اس شہر پر کُرُوز بَخت نامی بادشاہ کی حکومت تھی، جس کا ذکر کسی اور جگہ نہیں ملتا - ۱۵۷۹ء میں کہیں جا کر (بقول حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۴۰۷ : ۹۸۸ھ/ ۱۵۸۰ء میں) سلطان مراد ثالث (۱۵۷۴ تا

۱۵۹۵ء) کے حکم سے لالا مصطفٰی پاشا نے قارص میں ایک ترکی قلعہ بنا کر اسے ازسرنو آباد کیا۔ کہتے ہیں کہ یہاں کی کھدائی کے دوران میں سنگ مرمر کی ایک سل برآمد ہوئی، جس پر سلطان عزّالدّین (غالباً قِلیج آرسلان ثانی، ۱۱۵۶ء تا ۱۱۸۸ء) کے زمانے کا کتبہ تھا اور اس میں ایک قدیم عمارت کا حال درج تھا۔ حکومت عثمانیہ کے تحت قارص کو ایک ایالت کا صدر مقام بنایا گیا، جس میں چھے سنجاقیں شامل تھیں۔ علاوہ بریں یہ ایک زیارت گاہ بھی بن گیا کیونکہ یہاں ایک مشہور صوفی بزرگ ابوالحسن الخَرْقانی (م اوائل ۴۲۵ھ/نومبر ۱۰۳۳ء) کا مزار بتایا جاتا تھا (دیکھیے السمعانی، طبع Margoliouth، ورق ۱۹۴ ب)، لیکن ان کا قارص میں آنا خارج از امکان ہے۔ کہتے ہیں کہ کسی شخص پر صوفی موصوف نے اپنا مزار خود (کشف یا خواب کے ذریعے) ظاہر کیا تھا۔ یہ بات بعض دوسرے مقامات کے بارے میں بھی اکثر سننے میں آتی ہے۔ لالا پاشا نے پہلی جامع مسجد انھیں ولی کے مزار سے ملحق تعمیر کرائی تھی۔

۱۶۰۴ء میں شاہ عبّاس نے قارص فتح کیا۔ ۱۶۱۶ء میں ترکوں نے اسے دوبارہ تعمیر کرایا؛ ۱۶۲۸ء اور ۱۷۴۴ء میں ایرانیوں نے اس پر حملے کیے، جو ناکام رہے۔ ۲۳ جون (۵ جولائی) ۱۸۲۸ء کو اس پر پہلی بار روسیوں کا قبضہ ہوا۔ جنرل ولیمز Gen. Williams (جو بعد میں Sir Fenwick Williams of Kars کہلایا) کے زیر قیادت قارص نے بہت دنوں تک ڈٹ کر مقابلہ کیا، لیکن آخر اسے روسیوں کے آگے ہتیار ڈالنے پڑے۔ ۱۸۷۷-۱۸۷۸ء کی جنگ میں ۶/۱۸ نومبر ۱۸۷۷ء کی رات کو قارص پر اچانک دھاوا بول کر قبضہ کر لیا گیا اور ۱۸۷۸ء کے صلحنامے کی رو سے اسے روسی حکومت کو دے دیا گیا۔ ۱۹۱۸ء میں عہدنامۂ برسٹ لٹوسک Brest-Litousk کی رو سے یہ ترکوں کو واپس مل گیا اور اس کا یہ الحاق عہدنامۂ برسٹ لٹوسک کے ٹوٹ جانے پر بھی برقرار رہا۔

۱۸۶۰ء کے قریب قارص کی آبادی ۱۲۳۰۰ تھی (Ritter's Geography-statistiches Lexikon 5، بذیل مادّہ)، جو ۱۸۷۸ء میں صرف ۸۶۷۲ رہ گئی (Encyclopedia Britannica)۔ روسی حکومت کے ابتدائی دور میں آبادی میں بظاہر خاصی کمی ہوگئی، لیکن بعد میں وہ بڑی تیزی سے بڑھنے لگی (۱۸۸۹ء میں فقط ۳۹۴۱، ۱۸۹۷ء میں ۲۰۸۰۵ اور ۱۹۰۸ء میں ۱۸۳۹۷، جس میں زیادہ تعداد ارمنوں کی تھی)۔ قدیم ارمنی کلیسا، جو (غالبًا یہ وہی قزل کلیسا کی خانقاہ ہے جس کا اولیا چلبی نے ذکر کیا ہے) راسخ العقیدہ یونانی عیسائیوں کا مشہور کلیسا ہے۔ اس کے علاوہ وہاں دو ارمنی کلیسا اور تین مسجدیں اور تھیں۔ جب سے وہاں ترکوں کی حکومت دوبارہ قائم ہوئی ہے، روس میں قارص سے متعلق ٹھیک ٹھیک معلومات دستیاب نہیں ہوئیں، کہا جاتا ہے کہ اس واقعے سے ارمنوں کی قسمت کا فیصلہ ہوگیا۔

مآخذ: (۱) E. Wiedenbaum: Putevoditel' po Kavkazu، تفلس ۱۸۸۸ء؛ (۲) J. Saint martin: Mémoire historique et géographique sur l'Arménie، پیرس ۱۸۱۸ء-۱۸۱۹ء؛ میناتوری تصاویر کے لیے دیکھیے: (۳) Khristianskiy Vostok، ۱: ۳۸؛ (۴) D' Ohsson: Histoire des Mongols، ۳: ۲۰، ۲۲، ۷۷؛ (۵) G. Le Strange: The Lands of tha Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۸۱؛ (۶) J. v. Hammer: Geschichte des Osmanischen Reiches، بار دوم،

بوداپست ۱۸۳۲ء، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ (۷) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲ (۱۳۱۴ھ): ۳۲۹ تا ۳۳۳.

(W. Barthold)

* **قُرص :** رک بہ اقراص .

* **(۱) قِرطاس:** (ع) کاغذ۔ یہ لفظ قرآن مجید میں آیا ہے (۶ [الانعام] : ۷ [وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتٰبًا فِي قِرْطَاسٍ]؛ اس کی جمع قراطیس : ۶ [الانعام] : ۹۱)، جہاں ان الفاظ کا مطلب اوراق بردی (Papyrus) ہی ہو سکتا ہے۔ اہل مصر لرسل کے بنے ہوئے قرطاس پر لکھتے تھے، جو بَرْدی کے نام سے مشہور تھا (الفہرست، ۱:۲۱)۔ چینی کاغذ (وَرَق صینی) نباتی ریشے سے، جسے حشیش کہتے ہیں، تیار کیا جاتا ہے۔ خوردبین کے ذریعے بغور دیکھنے کے بعد یہی معلوم ہوا ہے کہ یہ کاغذ کپاس سے نہیں، بلکہ مختلف ریشوں سے تیار کیا جاتا ہے (*JA*، ۱۹۲۵ء، ۲۰۶: ۱۵۹ ببعد)۔ خراسانی کاغذ کتان، یعنی باریک تاگے سے تیار ہوتا ہے، جسے چینی کاریگر خود اپنے ملک کے کاغذ کے نمونے پر بناتے ہیں (الفہرست، محل مذکور)۔ مزید تفصیلات کے لیے رک بہ کاغذ.

الطَّبری کی تفسیر (۷ : ۹۰) میں قتادہ نے قرطاس کا ترجمہ صحیفۃ کیا ہے.

(Cl. Haurt)

(۲) قرطاس کے معنی ہیں : (۱) ورق بردی (papyrus)؛ (۲) رِقّ (parchment) اور (۳) پارچوں سے بنا ہوا کاغذ (rag-paper)؛ ورق بردی پیپرس سے بنتا تھا (قبرصی : Papyrus؛ لاطینی : بَرْدی، اَبَرْدی؛ ہسپانوی : البردن، البردی؛ مالٹی زبان : بوردی یا فافیر، بَبِیر، بُرْبِیر)، زیادہ‌تر مصر میں پیدا ہوتا تھا، لیکن صقلیہ (Anapo) میں اور الجزیرہ (بابل) میں بھی پایا جاتا تھا؛ چنانچہ عرب شعرا مثلاً الْاَعْشٰی اور ساعدہ بن جُؤَیّہ اس سے آشنا تھے۔ اس پودے کا ہر حصہ جڑ سے لے کر چوٹی تک کام آتا تھا؛ اس کی ستلیاں اور رسیاں بنائی جاتی تھیں اور اس سے چٹائیاں بھی بنتی تھیں؛ تاہم یہ زیادہ تر "سرکنڈے کا کاغذ" (وَرَقُ القَصَب) بنانے کے لیے استعمال ہوتا تھا، جو بڑی قیمت پاتا تھا اور وَرَقُ الْاَبْرَدی کے نام سے مشہور تھا۔ اسے قِرْطاس، قَرْطاس، قُرطاس، قَرطَس، قِرطَس، بھی کہتے تھے۔ یہ آخری لفظ (قِرطَس) یونانی لفظ (χάρτης) سے ماخوذ ہے اور ہسپانوی زبان میں الکرتز (alcartaz) اور پرتگیزی زبان میں کرتز (cartoz) کی شکل میں داخل ہو گیا۔ قرآن مجید (۶ [الانعام] : ۷ و ۹۱) میں قرطاس کا ذکر موجود ہے، جس پر البیرونی: (تاریخ الہند، ص ۸۱) نے بحث کی ہے۔ مرور ایام کے ساتھ اس کا استعمال عرب کے متمدن حلقوں میں، خلفا کی حکومت کے اداروں میں، صوبجات میں (کم از کم مغربی صوبجات میں) اور عام افراد میں بھی روزافزوں ہوتا گیا۔ بغداد کے کاروباری محلے (الکرخ) میں ایک بازار قرطاس (درب القراطِیس) تھا۔ ۸۳۶ء میں خلیفہ المعتصم نے قرطاس کے ایک کارخانے کی بنیاد رکھی، غالبًا اس غرض سے کہ سرکاری دفاتر کے لیے اس اشد ضروری لازمۂ کتابت کے حصول کے لیے مصر کا دست نگر نہ رہنا پڑے۔ مصر میں قرطاس وَسِیمہ، بُورَہ، الْاَفْراجُون، اَلْفار اور بعض دیگر مقامات میں اور صقلیہ کے شہر پلرمو Palermo میں بنایا جاتا تھا.

ابوالعَبّاس النَّباتی ہمیں اس کے طریق ساخت سے روشناس کرتا ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ عربوں کے عہد میں اس کی ساخت کا طریقہ قدرے بدل گیا تھا۔ صنعتی ترقی کے علاوہ اوراق کی

چوڑائی میں خاصا اضافہ ہو گیا تھا کیونکہ انھیں طومار کی شکل میں لپیٹ لیا جاتا تھا - اب اس کی چوڑائی ۴۴ و ۴۵ سینٹی میٹر ہونے لگی تھی اور ورق کی لمبائی ۷۵ سینٹی میٹر تک پہنچ چکی تھی - عربوں کے عہد میں بھی دستہ بیس ھی ورق کا ہوتا تھا - اس کا پہلا ورق نسبۃً زیادہ کھردرے مسالے سے بنایا جاتا تھا اور ایک خاص مقصد کےلیے استعمال ہوتا تھا - اس کے اوپر ایک معیّنہ عبارت، شروع شروع میں دو زبانوں یونانی اور عربی میں، لیکن بعد میں صرف عربی میں، منقوش ہوتی تھی اور اسے طِراز [رک بآں] کہتے تھے - اس میں ایک مقرّرہ تمہیدی فقرے کے بعد خلیفۂ وقت والی یا معتمد مالیات کا نام اور اس کے ساتھ ھی صنعت کا مقام اور تاریخ درج ہوتی تھی - اس متن کی طوالت مختلف ہوتی رھی ہے، چنانچہ بعض اوقات یہ عبارت طومار کے تیسرے ورق تک جا پہنچتی تھی - اس طرح عبارت کے تمہیدی فقرے بھی بدلتے رہتے تھے - ان فقروں اور اس کے پرتکلف رسم الخط سے مقصود یہ تھا کہ حتی الامکان جعل سازی کا سدباب کیا جائے - عربوں کے عہد میں قرطاس کی باقاعدہ انواع کا، جن کے زمانۂ قدیم کی طرح مخصوص نام رائج تھے، بظاہر کوئی سراغ نہیں ملتا، لیکن ہمیں قاھرہ کے ایک ورق بردی (P. Cair. B. É.، ورق ۱۸۷ س ۴) سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بہترین نوع اپنی باریکی کی بنا پر مشہور تھی (قرطاس جید رقیق) - وی انا کے ایک ورق بردی (PER.، Inv. Ar. Pap.؛ شمارہ ۶۹۵۴، س ۵) میں اس کا مخصوص رنگ ''ھلکا زرد'' بتایا گیا ہے - اس حقیقت سے کہ ''قرطاس'' کے معنی کاغذ کے علاوہ ''کاغذ کے تھیلے'' کے بھی ھیں، یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عربی عہد میں بھی ایک قسم کا کھردرا اوپر لپیٹنے والا کاغذ تیار ہوتا تھا، جو ''emporetica'' کے مشابہ تھا - اس کاغذ کے طومار یا دستے (roll) کی قیمت اس زمانے میں روپے کے بھاؤ کے اعتبار سے بہت زیادہ ہوتی تھی - دستہ یا تو پورے کا پورا فروخت کیا جاتا تھا یا بصورت اجزا، جو ½ طومار کے برابر یا اس سے بھی کم ہوتے تھے - ۸۰۰ء میں سب سے اعلٰی قسم کے کاغذ کی قیمت ڈیڑھ دینار تھی اور ارزاں ترین کاغذ ایک تہائی درھم میں ملتا تھا، اس لیے یہ بالکل قدرتی بات تھی کہ اس قیمتی لازمۂ کتابت کا استعمال پوری کفایت شعاری سے کیا جائے؛ چنانچہ استعمال شدہ صفحے کی تحریر مٹا کر اسے دوبارہ استعمال میں لایا جاتا تھا، یا دوسری طرف کا سادہ صفحہ نکال لیا جاتا تھا اور مکتوب الیہ سے معذرت کر لی جاتی تھی - پوپ کے دفاتر میں مصری کارخانوں کے تیار کردہ قرطاس کے دستے مدت دراز تک استعمال ہوتے رہے، لیکن خود مصر میں پیپرس کا استعمال، جو رقّ اور کاغذ کے استعمال کی وجہ سے ماند پڑ گیا تھا، بمشکل چوتھی صدی ہجری کے نصف اول سے آگے جا سکا اور ۹۵۰ء تک تو وہ بالکل متروک ہو چکا تھا - ورق بردی پر لکھی ہوئی پوپ کی آخری دستاویز ۱۰۵۷ء کی بھی ملی ہے۔

عربی اوراق بردی، جن جن مقامات پر پائے گئے ھیں، وہ مصر کے اکثر علاقوں میں پھیلے ہوئے ھیں - ان میں سے ڈیلٹا کے علاقے میں ایک مقام کُوم الاوشم ہے - بعض دیگر مقامات بھی ھیں، جیسا کہ میلان Milan یونیورسٹی کے حال ھی میں حاصل کردہ قطعات سے معلوم ہوتا ہے - قدیم الفُساط (پرانا قاھرہ) کی جائے وقوع پر ملبے کے ڈھیر، سُقّارہ اور میت رھینہ (قدیم Memphis-Menf)، اھناس، الفیُّوم،

بہنسا، الاشمونین، اخمیم اور ادفو بہت سیرحاصل مقامات ہیں اور اسی طرح اشقُو جو والی قرہ بن شریک کے ان خطوط کی بدولت مشہور ہوگیا ہے جو وہاں سے ملے ہیں۔ ان دریافت شدہ چیزوں کا بیشتر حصہ دفتری دستاویزات، بعض نجی قانونی دستاویزات اور مراسلات پر مشتمل ہے اور کم تر حصہ ادب سے تعلق رکھتا ہے جو تمام ممکن اصناف ادب، بالخصوص حدیث، شعر اور طب کو محیط ہے۔ اس طریقے سے جو اہم ترین قلمی نسخہ ملا ہے وہ بلاشبہہ ابو محمّد عبداللہ بن وَہب بن مُسلم القُرشی المصری (م ۱۹۷ھ) کی کتاب الجامع فی الحدیث ہے۔ یہ اوراق بردی کے ۸۷ صفحات پر مرقوم ہے، جسے کتباتی اسباب کی بنا پر میں دوسری صدی ہجری کے اواخر کی تصنیف کہوں گا۔ یہ کتاب ادفو Edfu میں ملی تھی اور اس وقت دارالکتب المصریہ National Library میں موجود ہے۔ اس کثیرالمقدار مواد کی قدر و قیمت، جو یورپ اور کسی حد تک امریکا اور قاہرہ کے بردی ذخائر میں منقسم ہے، اس حقیقت میں مضمر ہے کہ یہ ان اصلی دستاویزات اور خطوط وغیرہ پر مشتمل ہیں جو ہمیں براہ راست اس زمانے کی زندگی میں لے جاتے ہیں اور عربی عہد کے مصر کی تاریخِ قانون، مذہب اور تاریخ مصر سے متعلق قابل قدر اجمالی معلومات بہم پہنچاتے ہیں، نیز ان ادبی تحریکات کی بھی نشاندہی کرتے ہیں جو اس قدیم زمانے ہی میں پیدا ہوچکی تھیں۔ جس طرح یونانی اوراق بردی کی وجہ سے ایک مستقل شعبۂ علم، یعنی Greek papyrology کی تاسیس ہوئی ہے، اسی طرح عربی اوراق بردی کے مطالعے نے بھی ایک خاص مضمون کی حیثیت اختیار کر لی ہے، گو وہ ابھی تک ابتدائی مدارج میں ہے۔ جب سے Silvestre de Sacy نے ''دیرابو ہرمیس'' (مقالہ ۱۸۲۵ء) سے حاصل شدہ تحریرات شائع کر کے ''عربی علم اوراق بردی'' کی بنیادیں قائم کیں، بہت سے علما نے، اکثر طویل درمیانی وقفوں کے بعد، عربی اوراق بردی کی تحریریں شائع کی ہیں، ان پر حواشی بھی لکھے ہیں۔ بالخصوص پچھلے چند سال سے عربی اوراق بردی کے علم میں خاص دلچسپی لی جانے لگی ہے، اور ان سے متعلق کتب میں بھی اضافہ ہوا ہے اور وقتًا فوقتًا اس موضوع پر جامع تبصرے لکھنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔

مآخذ : اورق بردی (papyrus)، رقّ اور کاغذ کے متعلق دیکھیے (۱) عام تبصرہ از A. Grohmann : *Allegemeine Einführung in die arabischen Papyri*، در *Corpus Papyrorum Raineri III Series arabica*، ج ۱: حصہ ۱، ویانا ۱۹۲۴ء، ص ۲۲ تا ۵۱، ۵۴ تا ۵۸، (مع مکمل ادبی مواد): حصۂ دوم، ویانا ۱۹۲۴ء میں دیباچے (Protocol) کا مکمل متن موجود ہے۔ عربی کے جو اوراق بردی ۱۹۲۴ء تک شائع ہوے ہیں ان کی فہرست ص ۱۴ تا ۱۷ پر دی گئی ہے۔ اس کے بعد مندرجۂ ذیل کی اشاعت ہوئی ہے : (۲) A. Grohmann: *Probleme der arabischen Papyrusforschung*، ج ۱، در *Archiv Orientálni*، ج ۳ (۱۹۳۱ء) : ۳۸۱ تا ۴۹۴؛ ج ۲ : کتاب مذکور؛ ج ۵ (۱۹۳۳ء) : ۲۷۳ تا ۲۸۳؛ ج ۶ (۱۹۳۴ء) : ۱۲۵ تا ۱۴۹، ۳۷۷ تا ۳۹۸، (۵ الواح)؛ (۳) وہی مصنف : *Griechische und lateinische Verwaltungstermini im arabischen Agypten*، در *Chronique d' Egypte*، شمارہ ۱۳ تا ۱۴ (۱۹۳۲ء)، ص ۲۷۵ تا ۲۸۴؛ (۴) وہی مصنف : *Aperçu de papyrologie arabe*، در *Études de Papyrologie*، ۱، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۲۳ تا ۹۵ (۹ الواح)؛ (۵) وہی مصنف : *Ein Qorra-Brief Vom Jahre 90 d. H* (ایک لوح)، در *Festschrift f. M. V Oppenheim*، برلن

۱۹۳۴ء، ص ۳۷ تا ۴۰؛ (۶) وہی مصنف : *Arabic Papyri in the Egyptian Library*، ج ۱، قاہرہ، ۱۹۳۴ء: XVI و ۲۷۷ (۲۰ الواح)؛ (۷) وہی مصنف : *Arabische papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin*، ج ۱/۱، در *ISL*، ج ۲۲ (۱۹۳۴ء) : ۱ تا ۹۸ (۸ الواح)؛ (۸) وہی مصنف : *Die Papyrologie in ihrer Beziehung zur arabischen urrkundenlehre*، در *Munch. Beitrage z. Papyrus forsch. u antiken Rechtsgeschichte*، ج ۱۹ (میونخ) ۱۹۳۴ء، ص ۲۳۷ تا ۳۵۰؛ (۹) وہی مصنف : *Texte zur Wirtschafts-geschichte Ägyptens in arabischer Zeit, Archiv Orientalni*، ۷ (۱۹۳۵ء)، ص ۴۳۷ تا ۴۷۲ (۶ الواح)؛ (۱۰) J. D. Weill : *Papyrus arabes d' Edfou*، در *BIFAO*، ج ۳۰ (۱۹۳۰ء)، ص ۳۳ تا ۴۴ (ایک لوح)؛ (۱۱) D. S. Margoliouth : *Catalogue of Arabic Papyri in the John Rylands Library Manchester*، مانچسٹر (۱۹۳۳ء)، صفحات *XIX* + ۲۳۹ (۴۰ الواح)؛ (۱۲) I. Kratchkovskaja و V.A. Kratchkovskaa: *Drevnejsij arabskij doKument iz srednej Azii* (وسط ایشیا کی قدیم ترین دستاویز)، *Recueil Sogdien*، لینن گراڈ ۱۹۳۴ء، ص ۵۲ تا ۹۰ (ایک لوح)؛ (۱۳) V. Beljaev : *Arabskie papirusy Administrativnoe razporjazenie o sbore zemel'noj podati za 767 g.n.e, Egipét (Arabische papyri. Administrative verordnung Über die Einhebung der Grundsteuer für das Jahr 767 neue Ara, Ägypten)*، در *Vestnik akademii nauk SSSR*، ۱۹۳۴ء، شمارہ ۱۱ تا ۱۲، عمود ۷۱ تا ۷۶ (ایک تصویر)۔

(ADOLF GROHMANN)

قُرْطُبَة : Cordoba؛ فرانسیسی : Cordoue؛ انگریزی، اطالوی اور جرمن: Cordova (Kordova)؛ عربی = قُرْطُبَة؛ لاطینی = CORDUBA (سطح سمندر سے ۳۷۰ فٹ کی بلندی پر) وادی الکبیر (Guadalquiver) کی وسطی گزرگاہ کے دائیں (شمالی) کنارے پر واقع ہے۔ قدیم شہر Baetis، جس کی آبادی ساٹھ [اسی] ہزار ہے، آج کل اسی نام کے صوبے کا دارالحکومت ہے، جو اندلس کے عین وسط میں دریا کے دونوں کناروں پر واقع ہے۔ اس طرح اس صوبے کے دو حصے ہو گئے ہیں : شمالی اور جنوبی؛ جنوبی حصہ La Campina (اقلیم الکنبانیه، در الادریسی، عربی متن، ص ۱۷۴) کہلاتا ہے اور جنوب مشرق میں ۱۲۰۰ فٹ تک بلند ہے اور ہموار، گرم اور سیرحاصل ہے۔ انگور کی کاشت زیادہ ہوتی رہی ہے۔ یہ حصہ شہر قرطبه سے کچھ آگے شمال میں جبل قرطبه (Sierra de Cordova) کے قریب پہنچ کر مرتفع ہوگیا ہے، یہاں تک کہ جبل ”مورینه“ (Sierra Morena) کے قریب اس کی بلندی سطح بحر سے ۲۹۰۰ فیٹ سے بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ اسی مرتفع زمین کو ”لاس پدروچیز“ (Las Pedroches) کہتے ہیں اور اسی کی ایک طرف ”پدروچیز“ یا ”پدروچی“ (Pedroche) کا شہر ہے۔ اسی ارض مرتفع کو شریف ادریسی نے اقلیم البلالطه اور دوسرے عرب مصنفوں نے اس کی شادابی و زراعت کی وجہ سے فحص البلوط لکھا ہے اور ”پدروچیز“ کے شہر کا نام بطروش یا بطروج بیان کیا ہے۔ عربوں کے عہدِ حکومت میں بطروش بڑا شہر تھا، لیکن اب اس کی حیثیت محض ایک گاؤں کی رہ گئی ہے۔ صوبۂ قرطبه کے اس شمالی حصے کی آب و ہوا به نسبت جنوبی حصے کے معتدل ہے۔ اس میں وسیع میدان و چراگاہیں موجود ہیں، جہاں گھوڑوں اور بھیڑوں کی نسلیں خوب بڑھ

سکتی ہیں۔ پہاڑی قطعات میں بلوط کے درختوں کی کثرت ہے۔ معدنیات کی کانیں بھی پائی جاتی ہیں۔ قرطبہ کی وجہ تسمیہ اکثر اوقات فینیقی ''اچھا شہر'' بتلائی جاتی ہے۔ یہ نام یقیناً سامی نہیں ہے، بلکہ قدیم ہسپانوی ہے۔ قرطاجنہ اور روم کی دوسری جنگ (Punic war) کے بعد یہ شہر ایک اہم اور دولتمند تجارتی مرکز بن گیا (دیکھیے Ccrdubense) اور Corduba کہلانے لگا۔ آخر ۱۵۲ء میں اسے Marcellus نے روم کے لیے فتح کر لیا اور یہاں رومی باشندوں کو آباد کر دیا گیا اور Colonia Paticra کے نام سے اسے Hispania Ulteeior کے صوبے کے دارالحکومت کا درجہ دے دیا گیا۔ چونکہ قرطبہ نے Pompcy کا ساتھ دیا تھا، اس لیے ۴۹ ق-م میں Munda کی جنگ کے بعد Caerer نے اسے سخت سزا دی، تاہم شہنشاہی دور میں یہ اس صوبے کا دارالحکومت رہا (یہ دونوں Seneca نامی عالموں کا مسکن تھا۔ ۵۷۱ء میں ویزی گوتھوں کے بادشاہ Lewigild نے اسے بوزنطیوں سے چھین لیا، جو Justinian کے زمانے سے جنوبی اسپین میں آباد ہوتے رہے تھے۔ اگرچہ یہ ایک اسقف کا حلقۂ اقتدار (See) تھا، تاہم گوتھوں کے ماتحت یہ غیر اہم رہا۔

۷۱۱ء میں ایک آزاد کردہ غلام مغیث الرومی نے قرطبہ پر قبضہ کر لیا۔ یہودیوں نے اس سے غداری کی تھی، لیکن تین سو گوتھ اس کے بعد بھی تین مہینے تک قلعہ بند کلیسا San Acisclo میں مزاحمت کرتے رہے، جو قرطبہ کے شمال مغرب میں واقع تھا۔ عربوں نے شہر والوں سے بہت نرمی کا سلوک کیا (*Historia de les Mozarabes* : Simonet، ص ۴۹)۔

۱۰۰ھ/۷۱۹ء میں السمح بن مالک الخولانی نے، جو ان بائیس اموی حاکموں میں سے جو زیادہ تر جلدی جلدی معزول ہوتے رہے، چھٹا حاکم تھا، مرکز حکومت قطعی طور پر اشبیلیہ سے قرطبہ میں منتقل کر دیا اور قدیم رومی پل کی مرمت کروا دی۔ جب آخری حاکم یوسف بن عبدالرحمٰن الفہری (۱۲۹ھ/۷۴۷ء تا ۱۳۸ھ/۷۵۶ء) کو عبدالرحمٰن اول بن معاویہ الداخل [رکّ بآں] نے، جو شام میں اپنے خاندان کے قتل عام سے بچ نکلا تھا، بے دخل کر دیا تو قرطبہ کی خوشحالی کا بڑا دور شروع ہوا اور قرطبہ کے اموی [رکّ بآں] خاندان کے پورے دور حکومت میں، جو بغداد کے بنو عباس کی سیادت سے بالکل آزاد تھا (۱۳۸ تا ۴۰۳ھ یا ۴۲۲ھ/۷۵۶ تا ۱۰۱۳ یا ۱۰۳۱ء) جاری رہا۔ مرکز خلافت بغداد کے اس مغربی رقیب کی شان و شوکت کے اس بے نظیر دور کی مستقل یادگار وہ مسجد جامع ہے جو عربوں کے قدیم سنگی پل کے سامنے واقع تھی۔ پل کے اسی سرے پر قلہرہ (اسپینی = Calahorra) کا برج تھا۔ یہ مسجد المغرب کا کعبہ تھی۔ اگرچہ ۱۲۳۶ء میں عیسائیوں کی فتح اندلس کے بعد اسے ایک مسیحی کلیسا بنا دیا گیا اور اس میں ردّوبدل کرکے اس کی صورت کو بگاڑ دیا گیا، تاہم بحیثیت مجموعی اس نے اپنی عربی شان کو وفاداری سے قائم رکھا ہے۔ اس کا ثبوت اس کے بے شمار ستون، اس کا بیرونی صحن (Patio de los Naranjos)، قلعہ یا راہب خانہ جیسی چاردیواری، گھنٹے کا برج (جسے ۱۵۹۳ اور ۱۷۶۳ء میں ازسرنو تعمیر کیا گیا) اور اس کا مقبول عام نام La Mezquita ''مسجد'' فراہم کرتے ہیں، بحالیکہ اس مشہور عالم شان و شوکت کے عہد کے سب عمارتی آثار، سوا چند ایک شکستہ عمارتوں

کے، اب غائب ہو چکے ہیں ۔ جب عبدالرحمٰن اول نے، جو نہایت سمجھدار اور ہوشیار تھا، نہایت مشکل حالات میں اپنے خاندان کی سیادت کی بنیادیں استوار کر لیں، اور اس نے نہ صرف شمالی اور جنوبی عربوں کی باہمی رقابتوں کا اور مناقشتوں کا کسی حد تک کامیابی سے خاتمہ کر دیا، بلکہ شمالی افریقہ کے بربروں، اندلسی نو مسلموں اور مزاربوں (Mozarabs) کے مابین بھی، جو اندلس میں عربی حکومت کی کمزوری کا ایک مستقل سبب بنے رہے اور آخرکار اس کے سقوط کا باعث بن گئے، جنگ و جدال کو ختم کر دیا تو اس نے اپنی زندگی کے آخری دو سالوں یعنی ۷۸۵ اور ۷۸۶ء میں اس جامع مسجد کی تعمیر شروع کی ۔ اس کے بیٹے اور جانشین ہشام اول (۱۷۲ تا ۱۸۰ھ/۷۸۸ تا ۷۹۶ء) نے اس کی تکمیل کی اور مینار بنوایا (جسے اسپین میں اکثر صومعہ اور منار = منارہ کہتے ہیں)، لیکن عبدالرحمٰن ثانی (۲۰۶ تا ۲۳۸ھ/۸۲۲ تا ۸۵۲ء) کو مجبوراً مسجد کی توسیع کرنا پڑی ۔ گیارہ دالانوں (Maves) کو جنوب کی سمت بڑھا کر اس نے انہیں قطع کرتے ہوے سات راستے (Transepts) بنوائے جن میں ستونوں کی دس قطاریں تھیں اور جنوبی دیوار کے اندر، موجودہ Capilla de Nuestra Scnora de villaviciosa کے مغرب میں ایک اور محراب بنائی (۸۳۳ تا ۸۴۵ء)، جبکہ اس کے بیٹے اور جانشین محمّد اوّل (۲۳۸ تا ۲۷۳ھ/۸۵۲ تا ۸۸۷ء) کو ۸۵۲ تا ۸۵۶ء میں قدیم تر عمارت کی، جو جلدی میں تعمیر کی گئی تھی، مکمل مرمت کروانا پڑی ۔ اس نے دروازوں اور دیواروں کی آرائش کی جانب خاص توجہ مبذول کی ۔ اس مقصورے کے گرد جنگلا لگوا دیا جو امیر کے لیے مخصوص تھا اور محراب کے سامنے کے صحن کو بھی لکڑی کے جالی دار پردے سے گھیر دیا، نیز Alcazar (القصر) یعنی مسجد کے مغرب میں واقع محل شاہی سے ایک مسقف راستہ بنایا تاکہ روزانہ نمازوں کے لیے مقصورے تک پہنچنے کا ایک راستہ خلیفہ کے لیے بن جائے ۔ عبدالرحمٰن ثالث النّاصر (۳۰۰ تا ۳۵۰ھ/۹۱۲ تا ۹۶۱ء) الملقب بہ خلیفہ [رک باں] نے جس کا عہد اندلس میں عرب دورحکومت کے نقطۂ عروج کی نشاندہی کرتا ہے، بہت تکلّف و اہتمام سے مینار کو ازسرنو تعمیر کروایا، جسے ۸۸۰ء کے زلزلے میں بہت سخت نقصان پہنچا تھا ۔ وہی اس مشہور مضافاتی شہر مدینة الزہراء (جسے اب (Cordoba la Vieja) کہتے ہیں) کا بھی بانی تھا جو اس نے اپنی محبوبہ الزہراء کے لیے بنوایا تھا اور قرطبہ کے شمال مغرب میں ڈیڑھ گھنٹے کی مسافت پر Sierra کے دامن میں Convent de san Geronimo کے نزدیک جو محل کے کھنڈروں سے تعمیر ہوئی ہے) واقع تھا، لیکن اب عملاً اس کا کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہا (دیکھیے المقریزی، ۱ : ۳۴۴ ببعد) ۔ اصل مسجد کی شاندار توسیع (جس سے وہ تقریباً دگنی ہو گئی) عالم و فاضل خلیفہ الحکم المستنصر باللہ (۳۵۰ تا ۳۶۶ھ/۹۶۱ تا ۹۷۶ء) کے ہاتوں عمل میں آئی، جو عظیم عبدالرحمٰن ثالث کا بیٹا اور جانشین تھا ۔ اس نے اپنے وزیر اعظم (جسے اندلس میں حاجب کہتے تھے) جعفر الصقلبی کو حکم دیا کہ قبلے کی طرف دس دس ستونوں کی صفوں والے ۱۴ دالان در دالان اور بنائے جائیں ۔ اس نے ایک شاندار نیا مقصورہ، ایک ساباط اور وہ عالی شان تیسری محراب بھی بنوائی جو تنہا کُلِّیَّةً محفوظ رہی ہے ۔ آخری بڑی توسیع ہشام ثانی المويد (۳۶۶ تا ۳۹۹ھ/۹۷۶ تا ۱۰۰۹ء) کے زبردست وزیر نائب السلطنت

المنصور (Almanzor، م ۱۰۰۲ء) نے کی۔ اس نے عمارت کے مشرقی حصے کی پوری لمبائی میں سات ستون دار دالانوں کا اضافہ کرکے ان کی تعداد جو پہلے گیارہ تھی، انیس تک پہنچا دی، لیکن مسجد کے وسطی مرکز کی محراب کو اس کی جگہ سے ہٹا دیا (چونکہ وادی الکبیر تک زمین کا ڈھال بہت زیادہ تھا، اس لیے یہ ناممکن معلوم ہوا کہ مسجد کو جنوب کی سمت مزید وسعت دی جائے)۔ شمال مغرب میں واقع (قصر) الزہراء کی طرح المدینة الزہراء بھی جسے المنصور نے قرطبہ کے مشرق میں سرکاری دفاتر کا مرکز بنانے کی غرض سے تعمیر کیا تھا، گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں طوائف الملوکی کے دور میں تباہ ہوگیا تھا اور اب بالکل معدوم ہوگیا ہے۔

ہشام ثالث المعتز باللہ (۴۱۸ تا ۴۲۲ھ/ ۱۰۲۷ تا ۱۰۳۱ء) کے ساتھ امویوں کے مکمل خاتمے کے بعد قرطبہ تین جمہوریوں، یعنی ابوالحزم جہور بن محمّد بن جہور (۱۰۳۱ تا ۱۰۴۳ء)، ابو الولید محمّد (۱۰۴۳ تا ۱۰۶۴ء) اور عبدالملک (۱۰۶۴ تا ۱۰۷۰ء) کی صدارت میں ایک جمہوریت بن گیا۔ آخرالذکر سال میں یہ اشبیلیہ کے بنو عباد کے قبضے میں آگیا۔ ۱۰۹۱ء میں المرابطون کے اور ۱۱۴۸ء میں الموحدون کے تحت رہا۔ جب ۱۲۳۵ء میں قشتالہ کے فرڈی ننڈ ثالث نے اسے فتح کر لیا تو اس کا تدریجی زوال شروع ہوگیا۔

ان بے شمار عرب علما میں سے جن کا تعلق قرطبہ سے تھا، ہم یہاں صرف ابن حزم (م ۱۰۴۴ء) ابن رشد (م ۱۱۲۶ء) اور بنو میمون (Maimonides) م ۱۲۰۴ء کا ذکر کریں گے۔

مآخذ: (۱) المقری نے ایک پوری کتاب (نفح الطّیب، : ۲۹۷ تا ۳۶۲) قرطبہ کے لیے وقف کر دی ہے (ملخص در Gayango: *History of the Mohammadan Dynaatles in Spain*، ۱: ۲۰۰ تا ۲۳۹)، اگرچہ اس میں دوسرے مقامات سے متعلق بھی بہت سے ادبی اور تاریخی حواشی شامل ہیں؛ (۲) الادریسی: صفة المغرب (۱۸۶۶ء)، ص ۲۰۸ تا ۲۱۴ (عربی متن) = ترجمہ، ص ۲۵۶ تا ۲۶۶؛ (۳) یاقوت: معجم البلدان، ۴: ۵۸ تا ۶۱؛ (۴) القزوینی: آثار البلاد، ص ۳۷۰؛ (۵) Madoz: *Diccionario geogr. estadist. Inst*، ۶: ۶۳۶ تا ۶۶۰؛ (۶) Ack: *Poesie und kanst der Anaber in Spanien und Sicilian*، طبع ثانی، ۲: ۱۸۲ تا ۲۲۴؛ (۷) Contreras: *Estudio descriptivo de los monumentos arabes de Granada, Sevilla y Cordoba o Sea La Alhambra EL A.l Cazar y la gran Mezquita de Occidente*، طبع ثالث، میڈرڈ ۱۸۸۵ء (طبع ثانی ۱۸۷۸ء (مع تصاویر اور نقشوں کے) ص ۴۰ تا ۱۰۸؛ (۸) Rodrigo Amador de los Rios: *Inscripcione arabes de cordoba*، طبع اول، میڈرڈ ۱۸۷۹ء، طبع ثالث ۱۸۹۲ء؛ (۹) وہی مصنف: *Una excursion a las ruinas de Medina Az Zahra* در *La Espana Moderna*، ۱: جولائی ۱۹۰۶ء، ص ۱۹ تا ۴۸؛ (۱۰) K. E. Schmidt: *Cordoba und Granada*، لائپزگ۔ برلن ۱۹۰۲ء (Seemann: *Berumte Kunstsatten* عدد ۱۳)؛ (۱۱) Baedaker: *Spanien und Portugal*، طبع ثالث ۱۹۰۶ء، ص ۳۴۶ تا ۳۵۵، میں شہر اور مسجد کا ایک بہت عمدہ نقشہ بھی ہے؛ (۱۲) A. F. Calvert: *Moorish Remains in Spain*، لنڈن ۱۹۰۶ء ص ۱ تا ۲۳۳، متن غیر صحیح، متعدد تصاویر، جن میں سے بعض رنگین بہت کامیاب ہیں، بلکہ ان میں سے بیشتر بہت ہی اچھی ہیں؛ (۱۳) A. F. Calvert و Walter M. Gallicha: *Cordova, a City of the Moors*، مع ۱۶۰ تصاویر، لنڈن ۱۹۰۷ء شہر کے قدیم تر اور زیادہ کمیاب بیانات کے لیے دیکھیے: (۱۴) E. Redel: *Ambrosia de*

Morales, estudio biografico قرطبہ ۱۹۰۸ء، ص ۳۲۷- [قرطبہ Cordoba کا شمار آج بھی ہسپانیہ کے بڑے شہروں میں ہوتا ہے۔ ۱۹۷۰ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی آبادی ۲۵۳۶۳۲ ہے۔ ۱۹۷۲ء میں یہاں ایک نئی یونیورسٹی بھی قائم کر دی گئی ہے] ۔

(C. E. SEYBOLD)

* **قُرْعة : (ع)؛** قرعہ؛ قرعہ اندازی کو عربی لغت نویس سُہْمَة کا مترادف سمجھتے ہیں ۔ اسی طرح وہ مادۂ ق ۔ ر ۔ ع کے بہت سے مُشتقات کو س ۔ ہ ۔ م کے مشتقات کا ہم معنی خیال کرتے ہیں ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں تیروں (سہام) کے ذریعے قرعہ اندازی ہوتی تھی، لیکن قرآن مجید نے قرعہ کے تیروں کے ذریعے گوشت وغیرہ کی تقسیم، قمار بازی اور پیشین گوئی کی ممانعت کر دی (۵ [المائدة] : ۳، ۹۰) اور ان کو شیطانی کام قرار دیا ۔ شریعت محمّدیہ میں قرعہ کا یہ حکم ہے کہ جن حقوق کے اسباب مفوض الی الرای ہوں، ان میں قرعہ جائز ہے، مثلاً مکان مشترکہ کی تقسیم (اشرف علی تھانوی : بیان القرآن، مطبوعۂ لاهور، ۲ : ۱۸) ۔ اس کی تائید قرآن مجید سے حضرت مریمؑ کی کفالت کے واقعے سے بھی ہوتی ہے (۳ [آل عمران] : ۴۴) ۔ اسی وجہ سے مباح قرعہ اندازی کے لیے عام طور پر مادہ ق ۔ ر ۔ ع مستعمل رہا ہے ۔ اس لفظ کے اصلی معنی ”مارنے، چوٹ لگانے“ کے ہیں، جو ض ۔ ر ۔ ب کا مترادف ہے (قدیم ترین زمانے میں بھی ہمیں ایک محاورہ ”ضرب اقداح“ (= تیر کھڑکھڑانا) ملتا ہے) ۔ علاوہ ازیں امام بخاریؒ نے کتاب الشہادات کے آخری باب میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی زندگی کے پانچ اور واقعات دیے ہیں، جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض حالات میں آپ قرعہ اندازی کو جائز سمجھتے تھے (البخاری، مطبوعۂ لائیڈن) [باب القرعة فی المشکلات، ۲ : ۱۶۳]) ۔ ان تمام موقعوں پر ایسے دو یا دو سے زیادہ گروہوں کے درمیان فیصلہ کرنے کے لیے قرعہ اندازی کی گئی جن کا ایک چیز پر برابر کا حق تھا اور وہ اس بات کا فیصلہ نہ کر سکتے تھے کہ قبضے کا حق کس کا ہے یا متنازع فیہ چیز کسے دی جائے (قسطلانی ۲ : ۲۱۶ س ۵ بعد) ۔ اگرچہ فیصلہ کرنے کے لیے قرعہ اندازی پر جبرًا عمل لازم نہیں، پھر؛ بھی قرعہ اندازی کا رواج عام تھا ۔ چونکہ قاضی کے فیصلے پر طرفداری کا شبہہ ہو سکتا ہے، اس لیے اس کے مقابلے میں متخاصمین کی تشفی اور ناانصافی کے وہم کو دور کرنے کے لیے مقارعہ زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے (ہدایہ، ص ۸۱۴) ۔ بنابریں مثال کے طور پر شافعی فقہ کی کتاب منہاج الطالبین میں قرعہ اندازی کو گیارہ ممکن صورتوں میں سے صرف دو صورتوں میں ناجائز قرار دیا گیا ہے ۔

قرعہ اندازی قطعات زمین اور دیگر اشیا کو ان دو متخاصمین کے درمیان جن کا برابر کا حق ہو تقسیم کرنے کے لیے پہلے بھی استعمال کی جاتی تھی اور اب بھی استعمال کی جاتی ہے (Musil : *Arabia Petraea*، ۳ : ۲۹۴) ۔ ایسی صورتوں میں کاغذ کے چورس ٹکڑوں پر متخاصمین کے نام لکھے جاتے ہیں ۔ پھر ان ٹکڑوں کو مٹی یا موم میں رکھ کر گولیاں بنا لی جاتی ہیں اور کسی ایسے شخص سے جو نام لکھے جانے اور ان کی گولیاں بنانے کے وقت موجود نہیں تھا، کہا جاتا ہے کہ ان گولیوں میں سے کوئی گولی اٹھا لے ۔ اس طرح نولی اٹھوا کر فیصلہ کرنے کو قُرعہ کہتے ہیں (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۹۹؛ القوهستانی : جامع الرموز،

قازان ۱۳۰۹ھ، ۱ : ص ۲۹۷؛ القسطلانی، ۲ : ۳۱۶ س ۱۸ ببعد).

چونکه ترکوں کے ہاں فوج میں نئی بھرتی کرنے کے لیے قرعه اندازی خاص طور پر مستعمل تھی، اس لیے وہاں دور عثمانیه میں اس کے معنی محدود ہوکر فوجی خدمت کے لیے بھرتی کرنے کے ہوگئے؛ چنانچه مثال کے طور پر قرعیه کرمک کے معنی فوجی خدمت کے قابل عمر تک پہنچنا ہیں.

آئنده چل کر قرعه نے جادو ٹونے کے ایک عمل کی صورت اختیار کر لی جسے ہر شخص تردد یا مصیبت کے وقت اپنی قسمت یا مستقبل کے حالات معلوم کرنے کے لیے کام میں لاتا؛ اس سے غرض رفع تردد کے علاوه ذوق تجسس کی تسکین بھی ہوتی تھی.

اس میں شک نہیں که قرعه اندازی کا موجوده استعمال در حقیقت شرعًا ممنوع ہے۔ ظاہر ہے که یه مستقبل کا علم حاصل کرنے یا غیبی احوال معلوم کرنے کی کوشش ہے (البیضاوی نے اسے دخول فی علم الغیب کہا ہے) اور اگر غرض کو دیکھا جائے تو وه بالکل وہی ہے جو تیروں کے استعمال سے تھی، یعنی غیب دانی کی کوشش، جو اسلام سے پہلے مکے میں رائج تھی اور جسے قرآن مجید (۵ [المائده] : ۳) میں ممنوع اور حرام قرار دیا گیا ہے (Freytag : *Einleit. in das Studium d. arab. Sprache*، بون ۱۸۶۱ء، ص ۱۵۳ ببعد).

قرعه اب بھی دنیاے اسلام، بالخصوص عرب ممالک میں، قسمت کا حال معلوم کرنے کا سب سے زیاده عام طریقه ہے۔ اعمال، فال اور رمل کے زمرے میں قرعه کا بھی شمار ہوتا ہے۔ فرق یه ہے که فال میں گرد و پیش کی محسوسات سے نتائج نکالے جاتے ہیں جبکه رمل میں ریت وغیره پر لکیریں کھینچ کر احوال معلوم کیے جاتے ہیں اور قرعے میں پانسے وغیره پھینک کر مطلب اخذ کیا جاتا ہے، جس کا اصل مقصد اعداد یا حروف کا حاصل کرنا ہوتا ہے، خواه براه راست پانسے پھینک کر ہو یا اسی طرح کے کسی اور ذریعے سے ہو۔ قرعه کی تین مختلف صورتیں ہیں : (۱) قرعة الجعفریه (Ahlwardt، ۳ : ۵۶۵؛ جو هربه کے بجاے صحیح لفظ یعنی جعفریه پڑھنا چاہیے)، جو امام جعفرالصادق کی طرف منسوب ہے۔ اس میں پانسوں سے غیب کا حال معلوم کرنے کی صورت کو نہایت واضح طور پر قائم رکھا گیا ہے؛ (۲) قرعة الانبیاء : یه قرعه کا سہل ترین طریقه ہے کیونکه اس میں انبیاء کے لکھے ہوے ناموں پر انگلی رکھوائی جاتی ہے اور جس نبی کے نام پر انگلی رکھی جائے اسی کے مطابق جواب دیا جاتا ہے؛ (۳) قرعة المأمونیة، جس کی اصل خلیفه مامون تک پہنچتی ہے، مفصل ترین، پیچیده ترین اور مقبول ترین طریقه ہے۔ اس کی ابتدا یوں ہوتی ہے که انسانوں کی روزمره کی زندگی سے متعلق متعدد سوالات علٰحده علٰحده حلقوں میں لکھے جاتے ہیں۔ ان سوالات میں سے وه سوال جو سائل کے مطلب سے ملتا جلتا ہے، چنا جاتا ہے۔ آخری جواب منظوم عبارت میں ایک بادشاه کے منه سے سننا ضروری ہے، لیکن اس سے پہلے سائل کو ہیاکل کے ایک سلسلے میں سے گزرنا پڑتا ہے، جس میں نجوم ثوابت، شگون کے پرندے اور سب سے آخر میں بلاد و امصار شامل ہیں (اسی لیے اس کو قرعة الملوک یا قرعة الطیور بھی کہا جاتا ہے).

اگرچه اس موضوع پر یورپ میں لکھی جانے والی کتابوں کے سلسلے میں عربی قرعه کی اہمیت

مغربی ادب کے مقابلے میں بڑھ چڑھ کر بیان کی گئی ہے، تاہم یه یقینی ہے که عبرانی کتب قیافه پر عربوں کا اثر خاصا رہا ہے ۔ یه اثر عبرانی کتب کے ذریعے یا بلاواسطه قرون وسطیٰ کی کتب فال و رمل پر بھی کارفرما رہا ہے .

مآخذ : چند ایک کتابیں لتھو سے چھپی ہیں (دیکھیے Doutte)، لیکن اس موضوع کی تصانیف کا بڑا حصه مخطوطات میں ہے ۔ ان فہرستوں کے علاوہ جو انیسویں صدی کے وسط میں چھپ چکی ہیں اور جن سے (۱) فلوگل: *Loosbücher der Muhammadaner*، لائپزگ ۱۸۶۱ء، میں استفاده کیا گیا ہے، مندرجۂ ذیل فہرستوں کا ذکر بھی کیا جا سکتا ہے : (۲) Ahlwardt، مطبوعۂ برلن، ج ۳، عدد ۴۲۳۵ تا ۴۲۴۴؛ (۳) Pertsch، مطبوعۂ گوتھا، عدد ۲۴ س ۳، ۹۳ س ۲۶، ۱۳۰۴، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰؛ (۴) de Slane، مطبوعۂ پیرس، عدد ۲۶۳۷ تا ۲۶۴۱، ۲۷۰۶، ۲۷۱۵ ببعد، ۲۷۵۸؛ (۵) ابن سیده : المخصص، ۱۳ : ۲۳؛ (۶) البخاری، طبع Krehl، ۲ : ۱۶۳ (باب القرعة فی المشکلات)؛ (۷) القسطلانی : شرح البخاری، بولاق ۱۳۰۴ھ، ۴ : ۴۱۳ ببعد؛ (۸) منہاج الطالبین، طبع v. d. Berg، ۳ : ۱۱۹ ببعد، ۳۲۴ و ۲ : ۳۲۸، ۴۰۴ ببعد و ۳ : ۹۹ ببعد، ۱۰۲، ۱۲۲ ببعد، ۳۷۹، ۳۹۵، ببعد، ۴۴۰، ۴۶۱ ببعد؛ (۹) المرغینانی : الهدایه، کلکته ۱۸۱۸ء، ص ۸۱۳ ببعد (فصل فی کیفیات القسمة)، نیز مترجمۂ چارلس ہملٹن، بار دوم، لندن ۱۸۷۰ء، ص ۵۶۵ ببعد؛ (۱۰) Doutté: *Magic et religion dans l'Afrique du Nord*، الجزائر ۱۹۰۹ء، ۳۷۵ ببعد؛ (۱۱) Steinschneider : *Die hebräischen Übersetzungen*، برلن ۱۸۹۳ء، ۲ : ۵۲۸، ۵۳۳؛ (۱۲) Bolte: *Zur Geschichte der Losbücher* (*Georg Wickrams Werke*، ضمیمه، از John Bolte، ج ۴ (۱۹۰۳ء) : ۲۷۶ تا ۳۴۸)؛ (۱۳) وہی مصنف : *Zur Geschichte der Punktier-und Losbücher* (در *Jahrbuch f. historische Volkskunde*، برلن ۱۹۲۵ء، ص ۱۸۵ تا ۲۱۴)؛ [(۱۴) اشرف علی تھانوی : بیان القرآن، مطبوعۂ لاہور، بمواضع کثیره].

(G. Weil [و تلخیص از اداره])

قَرقَنه : (Kerkenna)، تونس کے مشرقی ساحل سے پرے صَفاقس (Sfax) سے مساوی بلندی پر ۳۴ درجے ۳۵ دقیقے تا ۳۴ درجے ۵۰ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ایک مجمع الجزائر ۔ ان جزیروں کو ساحل سے سمندر کی ایک ۲۵ میل چوڑی آبنائے جدا کرتی ہے، جس کا پانی اتنا کم گہرا ہے که اس میں بڑے جہازوں کا چلنا ممکن نہیں ۔ ان میں دو [بڑے] جزیرے ہیں: (۱) شرقی (Charki؛ قدما کے ہاں Cercina)، شمال مشرق میں اور (۲) غربی (Cereinitis)، جنوب مشرق میں ۔ پہلے جزیرے کی لمبائی ۱۵ میل اور اوسط چوڑائی ۴½ میل ہے ۔ اس کا ساحل بے حد کٹا پھٹا ہے ۔ اس کے شمال میں کئی چھوٹے چھوٹے ٹاپو ہیں ۔ دوسرا جزیره وضع قطع کے اعتبار سے زیاده گٹھا ہوا ہے ۔ یه ۱۰ میل لمبا اور ۴½ میل چوڑا ہے ۔ انہیں جو آبنائے ایک دوسرے سے جدا کرتی ہے وه صرف ۱۰۰۰ گز چوڑی ہے، چنانچه قدیم زمانے میں ان دونوں کو پل کے ذریعے ملایا جا سکتا تھا ۔ ان جزیروں میں جو، گیہوں، مسور، انگور اور بہت بڑے رقبے میں حَلْفَه (lygeum spartum) کی کاشت ہوتی ہے ۔ یہاں کی آبادی ایسے بربروں پر مشتمل ہے جن میں غیر ملکی عناصر ملے ہوئے ہیں اور وه آج تک ایک قبیلے میں منظّم نہیں ہو سکے ۔ مقامی باشندے، خاص طور پر جزیرۂ شرقی کے متعدد دیہات میں آباد ہیں یا دُور دُور جھونپڑیوں میں رہتے ہیں ۔ وه کھیتی باڑی کرتے ہیں، مویشی پالتے ہیں اور رسیاں، چٹائیاں اور ٹوکریاں

وغیرہ بناتے ہیں۔ بایں ہمہ یہاں کا سب سے بڑا پیشہ ماہی گیری ہے۔ جزیروں کے آس پاس اتھلے پانی میں مچھلی اور اسفنج بکثرت ہوتا ہے اور ان چیزوں کو کثیر مقدار میں حاصل کیا جاتا ہے .

شرقی میں قدیم عمارتوں کے آثار ملے ہیں؛ Byzacene کی کلیسائی فہرست میں ایک [کلیساے جزیرۂ شرقی (Episcopus Circitanus) کا ذکر ملتا ہے۔ قرون وسطٰی میں جزائر قَرْقِنَه پر قابض ہونے کے لیے عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان کئی بار تنازع ہوا۔ ۵۳۰ھ/۱۱۳۵-۱۱۳۶ء میں ان جزیروں پر صقلیہ کے نارمنوں کا قبضہ ہو گیا (بقول الادریسی : ۵۴۸ھ/۱۱۵۳-۱۱۵۴ء میں)، لیکن وہ زیادہ عرصے تک یہاں قابض نہ رہ سکے۔ ۱۲۸۹ء میں پاپاے روم کے حکم سے یہ جزیرے روجر ڈوریا Roger Doria کے حوالے کر دیے گئے اور اس نے یہاں ایک قلعہ تعمیر کرایا۔ ڈوزیا کے جانشینوں نے انھیں شاہ صقلیہ کے حوالے کر دیا اور اس نے یہاں کی حکومت Ramon Muntaner کو تفویض کر دی (۱۳۱۱ء)۔ بالآخر ۱۳۳۵ء میں عیسائی ان سے قطعی طور پر دستبردار ہوگئے۔ تاہم ۱۴۲۴ء میں اہل صقلیہ نے یہاں ایک بار پھر حملہ کیا اور تین ہزار قیدی پکڑ کر لے گئے.

مآخذ : (۱) *Descr. de l' Afrique .... par Edrîsî*، طبع ڈوزی و ڈخویہ، متن : ص ۱۲۶ تا ۱۲۷، ترجمہ : ص ۱۵۰؛ (۲) M. Amari : *Storia dei Musulmani di Sicilia*، Firenze ۱۸۶۴ تا ۱۸۷۲ء، ج ۳؛ (۳) V. Guérin : *Voyage archéologique en Tunisie*، پیرس ۱۸۶۲ء، ج ۱، باب ۱۶؛ (۴) Von Maltzan : *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۲ : ۳۴۹ تا ۳۸۹؛ (۵) de Mas Latrie : *Traités de paix et de commerce*، پیرس ۱۸۶۸ء، تاریخی تعارف؛ (۶) Laffite و Servonnet : *Le golfe de Gabès en 1888*، تونس ۱۸۸۸ء، ص ۸۷ تا ۱۴۲ .

(G. YVER)

قُرْقُوب : خوزستان کا ایک شہر، جو * واسطؔ سے سوس جانے والے راستے پر واقع ہے۔ عرب جغرافیہ نویسوں نے فاصلوں کے متعلق جو بیانات دیے ہیں انھیں اب P. Schwarz : *Iran im Mittelalter nach den arab. Geographen* (۱۹۲۱ء، ۴ : ۳۹۶ ببعد، نیز دیکھیے ص ۴۳۱) میں مجتمع اور مرتب کر دیا گیا ہے۔ یہ شہر اپنے مخصوص قالینوں کے لیے مشہور تھا اور یہاں سلطان کا ایک طراز بھی تھا۔ یہاں ایک قسم کا کپڑا تیار کیا جاتا تھا، جو سُوسَن جِرْد کہلاتا تھا، دیکھیے فرہنگ از de Goeje، در *BGA*، ج ۴، بذیل مادّہ)۔ الْاِصْطخری کا بیان ہے کہ فَسَا [رکّ بآں] کا سُوسَن‌جِرد قُرْقُوب کے سُوسَن‌جِرد سے بہتر ہوتا ہے۔ مؤخرالذکر میں ریشم اور سُوت کی ملاوٹ ہوتی تھی اور مقدم الذکر میں اون استعمال کی جاتی تھی .

مآخذ : (۱) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۴۱، ۲۴۶؛ (۲) Schwarz : کتاب مذکور، ۲ : ۹۸، جہاں عرب جغرافیہ نویسوں کے تمام اہم بیانات درج ہیں .

(M. PLESSNER)

قَرْقِیسیا : (نیز قَرْقِیسِیه)، ایک قصبہ، جو * الجزیرۃ میں دریاے فرات کے بائیں کنارے پر خابُور کے سنگم کے قریب ہی، ۳۵ عرض بلد شمالی سے ذرا اوپر واقع ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے آ لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ.

مآخذ : (۱) *BGA*، بمواضع کثیرہ (بمدد اشاریہ)؛

(۲) ابن سراپین Ibn Serapien، طبع G. Le Strange، در JRAS، ۱۸۹۵ء، ص۱۰، س۹ و ص۵۱؛ (۳) الطبری، طبع de Geoje، بمدد اشاریہ، ص ۳۵۷؛ (۴) البَکْری: مُعْجَم، (طبع Wüstenfeld)، ص ۵۲۸، ۷۳۹؛ (۵) الادْریسی: نُزْہَة المُشتاق، مترجمۂ Jaubert، پیرس ۱۸۳۶ء، ۲: ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۳۵، ۱۵۰؛ (۶) یاقوت: مُعْجَم (طبع Wüstenfeld)، ۳: ۶۵، ۲۱ بعد؛ (۷) ابن الأثیر: الکامل (طبع Tornberg)، ۱۳: ۷۸۲ (اشاریہ)؛ (۸) الدّمشقی: نُخْبَة الدّهر (طبع Mehren)، ص۱۹۱، س ۹؛ (۹) ابوالفداء: Annales (طبع Reiske و Adler)، ۱: ۲۳۵ و ۳: ۵۱، ۵۰۹ و ۵: ۱۷؛ (۱۰) ابوالفداء: تقویم البُلدان (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۲۷۳، ۲۸۱ (ترجمہ: ۲: ۳۹، ۵۷)؛ (۱۱) Ritter: Erdkunde، ۱۰: ۱۵، ۱۳۹، ۲۳۶، ۱۱۲۹ و ۱۱: ۲۶۶ تا ۲۷۳، ۶۹۵؛ (۱۲) Layard: *Niniveh and Babylon*، لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۲۸۳ ببعد؛ (۱۳) Chesney: *Narrative of the Euphrates Expedition*، لنڈن ۱۸۶۸ء، ص ۲۵۰؛ (۱۴) Nöldeke، در *Nachr. GGW*، ۱۸۷۶ء، ۱: ۱ ببعد؛ (۱۵) Sachau: *Reise in Syrien u. Mesopot.*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۲۸۶ تا ۲۸۸؛ (۱۶) Moritz: *Zur. antiken Topographie der Palmyrene* (*Abh. Pr. Akad.*)، ۱۸۸۹ء، ص ۳۷ تا ۳۹؛ (۱۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۱۰۵؛ (۱۸) Chapot: *La frontière de l' Euphrate*، پیرس ۱۹۰۷ء، ص ۲۹۳ تا ۲۹۷؛ (۱۹) E. Herzfeld، در Sarre Herzfeld: *Archaeol. Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*، برلن ۱۹۱۱ء، ۱: ۱۷۲ تا ۱۷۳؛ (۲۰) Weissbach، در Pauly-Wissowa: *Realenzykl. der klass. Altertumswiss.*، ۱۱: ۵۰۵ ببعد (نیز دیکھیے ۱: ۱۷۹۳ و ۲۶۲۷؛ ۳: ۲۰۱۷ و تکملہ، ۱: ۲۸۰ - بذیل مادّۂ Chabora).

(M. STRECK [تلخیص از ادارہ])

قَرْمَطی: رَكّ بہ قرامطہ. *

قَرْمُونہ: اشبیلیہ سے مشرق کی جانب ۲۵ * میل کے فاصلے پر اندلس کا ایک شہر، جس کی آبادی آج کل [۲۶ ہزار سے زیادہ] ہے۔ یہ قدیم رومی شہر کارمو Carmo ہے (قبل ازیں غالبًا قدیم آئبیری شہر Turdetani، لیکن اس کا نام فینیقی لفظ کَرِم (: تاکستان) سے ماخوذ نہیں سمجھنا چاہیے جیسا کہ بعض تخیل پسند اشتقاقیوں نے کیا ہے)۔ بلندی پر واقع ایک مستحکم قلعے کی حیثیت سے، جہاں سے وسیع میدانوں پر زد پڑتی تھی، اسے عہد قیصریہ میں نمایاں اہمیت حاصل رہی، چنانچہ بعدازآں اسے اپنے سکّے مضروب کرنے کا حق بھی مل گیا۔ ۷۱۲ء میں اس پر موسٰی بن نُصَیر نے قبضہ کر لیا اور جب سے اس کا عربی نام قَرمُونہ مشہور ہوگیا (جس کا تلفظ ھسپانیہ میں قرمونہ یا زمانۂ حال میں Carmona کیا جاتا ہے)۔ ۷۶۳ء میں یہاں عباسی باغی العلاء بن مغیث الیَحْصُبی نے عبدالرحمٰن اوّل کو دو ماہ تک محصور رکھا، لیکن مایوس ہو جانے کے بعد عبدالرحمٰن نے حزم و احتیاط کو بالاے طاق رکھ کر قلعے سے باہر نکل کر حملہ کیا اور انتہائی خونریزی کے بعد اسے شاندار فتح حاصل ہوئی (ڈوزی: Histoire، ۱: ۳۶۵ تا ۳۶۷)۔ ۸۴۴ء میں یہاں اہل اشبیلیہ کو نارمنوں کے سامنے پسپا ہونا پڑا۔ امراے اندلس کے خلاف تارکین مسیحیت کی بغاوتوں کے زمانے (نویں صدی کا آخر) میں بُبَشْتَر [رکّ بآں] کی طرح یہ شہر بھی باغیوں کے لیے ایک محفوظ جاے پناہ رہا۔ بنو امیہ کے خاتمہ اور قرطبہ کی خلافت کے زوال پر (دور ملوک الطوائف) قرمونہ نے بربر خاندان بنو برزال (برزیل) کی حکومت سے آزادی حاصل کر لی، جو صرف دو مستحکم قلعوں، یعنی قرمونہ اور استجہ (جو قرمونہ

کے مشرق میں دریاے Genil کے کنارے واقع تھا) اور وہاں سے شمال کی جانب وادی الکبیر تک کے علاقے پر قابض تھا۔ اس خاندان میں حسب ذیل حکمران ھوے۔ (۱) محمّد بن عبداللہ ۱۰۲۹ تا ۱۰۴۲ء؛ (۲) اس کا بیٹا اسحٰق، تقریبًا ۱۰۵۴ء تک اور (۳) العزیز المستظہر، ۱۰۶۷ء تک، جب قرمونہ پر اشبیلیہ کے بنو عباد [رکّ بآں] کا قبضہ ھو گیا۔ ۱۰۹۱ء میں قرمونہ المرابطون کے اور ۱۱۴۷ء میں الموحدون کے زیر نگین آ گیا۔ ۱۲۴۷ء میں اسے قشتالیہ کے فریڈرک Frederick ثالث (The Saint of Castile) نے فتح کر لیا اور ازسر نو آباد کیا.

مآخذ: (۱) یاقوت، ۴ : ۶۹ (قرمونیہ کی جگہ قرمونہ پڑھیے)؛ (۲) Simonet : *Historia de los Mozárabes*، بمدد اشاریہ.

(C. F. SEYBOLD)

* **قرمیسین:** رکّ بہ کرمان شاہ.

* **قِرْوَاش:** بن المُقَلَّد ابو المَنِیع، معتمد الدّولہ، ایک عُقَیلی فرمانروا۔ ۳۹۱ھ/۱۰۰۰-۱۰۰۱ء میں المُقَلَّد کے قتل کے بعد اس کا بڑا بیٹا قِرْوَاش اس کی جگہ امیر بنا۔ ۳۹۲ھ/۱۰۰۱-۱۰۰۲ء میں قِرْواش نے المَدائن پر حملہ کرنے کے لیے ایک فوج روانہ کی، جو ان دنوں آل بویہ کے حلقۂ اطاعت میں شامل تھا۔ بنو عُقَیل کو جلد ھی پسپا ھونا پڑا اور جب انھوں نے بنو اسد سے، جن کا امیر ابوالحسن علی بن مَزْیَد الاَسَدی تھا، رشتۂ اتحاد استوار کر لیا تو بہاءالدّولہ [رکّ بآں] کا نائب ابو جعفر الحجّاج فوراً ان کے خلاف معرکہ آرا ھو گیا اور اس نے بنو خَفَاجہ کو اپنی اعانت کے لیے طلب کیا۔ اسی سال ماہ رمضان (جولائی۔ اگست ۱۰۰۲ء) میں دونوں فوجوں کا مقابلہ ھوا۔ ابو جعفر کو شکست ھوئی، لیکن اس نے دوبارہ اپنی فوجیں جمع کر لیں اور بہت جلد کُوفے کے قریب بنو عُقَیل کو شکست فاش دی۔ ۳۹۷ھ/۱۰۰۶-۱۰۰۷ء میں قِرْواش نے کوفے پر فوج کشی کی، مگر شکست کھائی۔ چند سال بعد (۴۰۱ھ/۱۰۱۰-۱۰۱۱ء میں) اس نے بنو عبّاس سے قطع تعلق کر لیا اور فاطمی خلیفہ الحاکم بأمراللہ کے نام کا خطبہ پڑھوانے لگا، لیکن بہاءالدّولہ کے سپہ سالار حَسَن بن استاذ ہُرمُز کی کمان میں فوجوں کے پہنچتے ھی اس نے دوبارہ خلافت عباسیہ کی اطاعت اختیار کر لی۔ ۴۱۱ھ/۱۰۲۰-۱۰۲۱ء میں بنو مَزْیَد اور خلیفہ کی فوجوں نے قِرْواش پر حملہ کرکے اسے شکست دی اور یہ محض خلیفہ کی عنایت تھی کہ وہ اپنے منصب پر برقرار رہ سکا۔ بہرحال صلح زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکی۔ بنو خفَاجہ نے قِرْواش کے ملک پر حملہ کر دیا اور جب وہ ان کے مقابلے پر آیا تو انھوں نے دُبَیْس بن علی بن مَزْیَد سے اتحاد کر لیا (۴۱۷ھ/۱۰۲۶-۱۰۲۷ء)۔ بغداد سے بھی ایک لشکر آ کر اتحادیوں سے مل گیا۔ کوفے کے قریب ہراول دستوں میں جنگ ھوئی۔ قِرْواش نے راہ فرار اختیار کی اور اتحادی فوجوں نے کچھ مدت کے لیے الأَنْبار کے شہر پر قبضہ کر لیا۔ اس کے بعد داخلی جھگڑے شروع ھو گئے۔ بنو عُقَیْل کے دو افراد نجدۃالدّولة کامل بن قُراد اور رافع بن الحَسَن نے، جن سے قِرْواش کا ایک بھائی بدران (حاکم نَصِیْبِیْن) آ ملا تھا، آپس میں اتحاد کر لیا اور ایک زبردست لشکر لے کر قِرْواش پر چڑھ دوڑے۔ چند روز بعد دونوں فوجوں کا مقابلہ ھوا، گھمسان کا رن پڑا لیکن طرفین کے درمیان میدان جنگ ھی میں مفاہمت ھوگئی اور بَدْران کو نَصِیْبِیْن پر بدستور قابض رہنے کی اجازت مل گئی۔ اس دوران میں بنو خَفَاجہ کے

سپه سالار مُنیع بن حسّان نے جامعَین کا شہر تاراج کر دیا، جو بنی مَزْید کے قبضے میں تھا ۔ یہ دیکھ کر دُبَیس نے قِرْواش سے صلح کر لی ۔ مُنیع نے شہر الاَنْبار دو بار نذر آتش کرنے کے بعد بویہی فرمانروا ابوکالیجار [رَكَ بآں] کی اطاعت قبول کرلی اور قِرْواش الاَنْبار کے باشندوں کو اپنے شہر کے استحکامات کو مضبوط کرنے میں مدد دینے لگا ۔ ترک فرمانروا بَرْس طوغان اور بویہی سلطان جلال الدّولہ [رَكَ بآں] کی باھمی کشمکش میں قِرْواش نے مؤخرالذکر کی حمایت کی ۔ ۴۳۲ھ/۱۰۴۰-۱۰۴۱ء میں مختلف اسباب کی بنا پر ان دونوں میں کئی بار جھگڑے ھوے، لیکن جب جلال الدّولہ نے الاَنْبار کی طرف فوج روانہ کی تو قِرْواش کو اس کی اطاعت کا حلف اٹھانا پڑا اور دونوں کے درمیان دوستانہ تعلقات پھر بحال ھوگئے ۔ ۴۳۲ اور ۴۳۳ھ میں عراق پر غُزوں [رَكَ بہ غُزّ؛ نیز مَرْوَان، آل] کا حملہ ھوا، لیکن ۲۰ رمضان ۴۳۵ھ/۲۱ اپریل ۱۰۴۴ء کو قِرْواش نے دوسرے عقیلیوں اور دُبَیس سے مل کر رأس الاَیِل کے مقام پر انھیں شکست دی اور انھیں دیار بکر اور آذربیجان کی جانب پسپا ھونا پڑا ۔ قِرْواش کو اپنے بھائی ابو کامل بَرَکَۃ سے بھی جنگ کرنا پڑی ۔ ان کے باھمی تعلقات بہت خوشگوار تھے، جو ۴۴۰ھ/۱۰۴۸-۱۰۴۹ء میں خراب ھو گئے ۔ ان کے بھتیجے قُرَیش بن بَدْران نے اپنے چچا قِرْواش سے مل کر ابوکامل کو بھگا دیا ۔ محرم ۴۴۱ھ/جون ۱۰۴۹ء میں دونوں بھائیوں کے درمیان جنگ کی نوبت پہنچ گئی، لیکن چونکہ قِرْواش کے کئی آدمی ابوکامل سے جا ملے تھے، اس لیے وہ کسی خاص دشواری کے بغیر قِرْواش کو گرفتار کرکے موصل لے آیا ۔ اگرچہ قِرْواش کو اب بھی براے نام بادشاہ تسلیم کیا جاتا تھا، لیکن وہ سیاست میں عملی حصہ نہیں لے سکتا تھا اور جب ابو کامل نے دیکھا کہ قِرْواش ضرورت سے زیادہ خود مختار ھوتا جا رھا ھے تو اس نے ۴۴۲ھ/۱۰۵۰-۱۰۵۱ء میں اسے آزادی سے محروم کر دیا ۔ بایں‌ھمہ اس سے بہت عزت و احترام کا سلوک روا رکھا جاتا تھا ۔ ۴۴۳ھ/۱۰۵۲ء میں ابو کامل کی وفات کے بعد اس کے بھتیجے قُرَیش کو امیر تسلیم کر لیا گیا ۔ قِرْواش نے یکم رجب ۴۴۴ھ/۲۷ اکتوبر ۱۰۵۲ء کو الموصل کے قریب قلعۃ الجراحیۃ میں وفات پائی ۔ ایک روایت کی رو سے اسے قریش نے مروا دیا تھا ۔

مآخذ : (۱) ابن‌الاثیر، طبع Tornberg، ۹ : ۹۴ تا ۴۰۳؛ (۲) ابن خَلّکان، طبع Wüstenfeld، عدد ۷۴۵، مترجمۂ de Slane، ۳ : ۴۱۵ بیعد؛ (۳) ابن شاکر الکُتُبی : فوات الوَفَیات، ۲ : ۱۳۱ بیعد؛ (۴) ابن خَلْدُون : العِبَر، ۴ : ۲۵۷ تا ۲۶۴؛ (۵) الہلال الصّابی : کتاب الوزراء، طبع Amedroz، بمدد اشاریہ؛ (۶) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۳ : ۵۰، ۵۲، ۶۸ بیعد، ۷۸، ۸۷، ۸۹، ۹۲ .

(K. V. ZETTERSTEEN)

قَرْوُل : (قَرَاوُل، قَرَاغُول)؛ مشرق ترکی کا * ایک لفظ، جس کے معنی ھیں محافظ، چوکیدار، نگہبان، پہرہ دار (آخری معنوں میں اس لفظ کو روسیوں نے بھی اختیار کر لیا ھے)، یا وہ شکاری جو فاصلے سے شکار کو بھانپ لے؛ ان شکاریوں کی جماعت کے سردار کو قراول‌بیگی کہتے ھیں ۔ ترکان عثمانیہ کے ھاں قرہ قوی پولیس تھانے کو کہتے ھیں ۔ اس لفظ کا تعلق مادّۂ قرہ یا قرلہ سے ھے، جس کے معنی ھیں دیکھنا، نگہبانی کرنا، حفاظت کرنا ۔ آج کل بخارا میں قراول‌بیگی کا عہدہ لفٹننٹ کے برابر ھے (P. Kouznietsov؛

Lutte des civilisations et des Langues، پیرس ۱۹۱۲ء، ص ۸۳).

ایران میں قراول خانے ان دیدبانی برجوں کو کہتے ہیں جو پہاڑوں کی چوٹیوں پر بنائے جاتے ہیں اور جہاں سے اردگرد کے سارے علاقے کی پاسبانی کی جا سکتی ہے (Chodzko : *Specimens of the Popular Peotry of Persia*، مطبوعهٔ *Or. Transl Fund*، ص ۲۲۸، حاشیه.

مآخذ: (۱) Radloff : *Opyt.*، ج ۲، عمود ۱۳۶، ۱۶۵؛ (۲) Pavet de Courteille : *Dict. Turk-oriental*، ص ۲۹۸؛ (۳) سلیمان افندی : لغات جغتای، ص ۲۱۶؛ (۴) R, Youssouf : *Dict. turc-français*، بذیل مادّه؛ (۵) Barbier de Meynard : *Dict. turc-français*، بذیل مادّه؛ (۶) Carla Serena : *Hommes et choses en Perse*، پیرس ۱۸۸۳ء، ص ۵۶.

(CL. HUART)

* **قرویه :** Croja؛ رک به آق حصار.

* **قَرَه :** ترکی لفظ، جس کے معنی عام طور پر سیاه یا گہرے رنگ کے ہیں۔ یه ان معنوں میں بالعموم کئی جغرافیائی ناموں کے سابقے کے طور پر استعمال ہوتا ہے، مثلاً قره آمد (اس سیاه پتھر (basalt) کی وجه سے جس سے یه قلعه بنا ہے)؛ قره طاغ (اپنے گھنے تاریک جنگلوں کی وجه سے)، وغیره۔ مقامات کے ناموں میں قره کے علاوه اس کی ایک شکل قَرْجه بھی ملتی ہے۔ اشخاص کے ناموں میں قره کا اشاره ان لوگوں کے سیاه یا سیاہی مائل بھورے رنگ کے بالوں یا ان کے چہرے کی سیاه رنگت کی طرف ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے معنی ”قوی اور طاقتور“ بھی ہوتے ہیں اور قره مان یا قره ارسلان جیسے ناموں میں اس سے یہی مراد لینا چاہیے۔ اس سلسلے میں ہمیں قره خان کا نام بھی ملتا ہے، جو مشرقی ترکستان کے قره خانی خاندان نے اختیار کر رکھا تھا.

مآخذ: (۱) Von Hammer : *Geschichte des Osmanischen Reichse*، ۱ : ۸۰؛ (۲) محمود کاشغری : دیوان لغات الترک، قسطنطینیه ۱۳۳۳ھ، ۳ : ۱۶۴.

(J. H. KRAMERS)

قره باغ : (ترکی و فارسی : ”سیاه باغ“، * جو اپنی بلند وادیوں کی سیاه اور زرخیز زمین کی بدولت اس نام سے مشہور ہے) اب یه ارّان [رک بآں] کے پہاڑی حصے کا نام ہے جو ماورائے قفقاز کا ایک صوبه ہے اور کُرّه ارس اور ضلع اریوان سے گھرا ہوا ہے۔ اس کا رقبه تقریباً ۶۷۵۰ مربع میل اور آبادی نصف آذربیجانی اور نصف ارمنی ہے۔ صدر مقام شوشه ہے اور اس کے پہاڑ قامش Kamish (۱۲۴۸۰ فٹ) اور قپوجک Kapudjik (۱۲۳۶۰ فٹ) ہیں۔ یہاں کے گھوڑے اپنی چستی کی وجه سے مشہور ہیں۔ اس جگه کیڑے مکوڑے، سانپ، بچھو اور زہریلی مکڑیاں (trantulas) پائی جاتی ہیں۔ فتح علی اخوند زاده [رک بآں] کے اپنے طربیه ناٹک حکیم نباتات (Monsieur Jourdan, botaniste parisien) کا محل وقوع یہی صوبه ہے.

مآخذ: (۱) حمدالله مستوفی : نزهة القلوب، طبع Le Strange، ص ۱۸۱، ۱۸۲ (ترجمه : ص ۱۷۳، ۱۷۴)؛ (۲) حاجی خلیفه : جهان نما، ص ۳۹۲، ۳۹۳ (مترجمهٔ de Neorberg، ص ۵۵۹)؛ (۳) رضا قلی خان: روضة الصفای ناصری، مطبوعهٔ تهران، ۹ : ۱۰۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۶۰، ۱۶۷، ۱۷۲؛ (۴) سامی بے : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۶۲۱؛ (۵) Schefer : *Chrest. perse.*، ۲ : ۱۲۱؛ (۶) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۱۷۹؛ (۷) Ed. Eichwald : *Reise auf dem Caspischen Meere und in den Kaukasus*، Stuttgart

۱۸۳۷ء، ۱: ۲۳ تا ۳۱، ۵۵۰ ببعد؛ (۸) K. Koch : *Reise in Grusien ... und im Kaukasus*، وائمر ۱۸۴۷ء، ۳: ۱۱۱ تا ۱۱۶، ۲۰۰ تا ۲۰۶؛ (۹) G. Radde : *Karabagh* در *Petermann's Mitt.* Ergänzungsbd، ۲۱ (۱۸۹۰ء)، Heft، شمارہ ۱۰۰ ۔

(Cl. Huart [وتلخیص از ادارہ])

* **قرّہ پاپاخ :** ("سیہ ٹوپیاں" یہ لوگ سروں پر سیاہ برّے کی کھال کی ٹوپیاں پہننے کی وجہ سے اس نام سے مشہور تھے)، ترکی نسل کے لوگ جو پہلے دریاے بورچلّہ یا دبدہ کے کنارے صوبۂ تفلس کے مشرقی حصے میں رہتے تھے اور جن میں سے کچھ ۱۸۲۸ء میں ترک وطن کرکے ترکی علاقے (قارص کے قرب و جوار) میں اور کچھ ایرانی علاقے (جھیل اُرمیہ کے جنوب میں واقع ضلع سُلْدُز) میں چلے گئے تھے۔ قارص کے ضلع میں ان کی تعداد کل آبادی کے ۱۵ فی صد کے قریب ہے۔ ۱۸۸۳ء کے لگ بھگ ان کی تعداد ۲۱۶۵۲ تھی جن میں سے ۱۱۷۲۱ سنّی تھے اور ۹۹۳۰ شیعہ (K. Sadovskiy : *Kratkaya zamaletka o Karskoi oblasti*، در *Sbor. Mater. etc. Kavkaza*، ۳ : ۳۱۵ تا ۳۵۰)؛ ۱۸۹۳ء کے قریب ان کی تعداد ۲۸۳۶۶ تھی (N. Aristow : *Zamietki ob etnic̆eskom sostavie tyrukskikh plemen etc.*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۷ء، ص ۱۳۹ ببعد، منقول از *Prav. Viestnik* ۱۸۹۶ء، عدد ۴۷)؛ ۱۸۹۷ء کی مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد ۲۹۸۷۹ تھی۔ ۱۹۱۰ء کی "قفقاز کی جنتری" (*Kavkazzkiy Kalendar*) میں قارص کے علاقے کے ۹۹ گاؤں قرہ پاپاخ سے آباد بتائے گئے ہیں، جن میں سے ۶۳ ضلع قارص میں ہیں، ۲۹ ضلع اردھان (روسی اردگن Ardagan) اور ۷ ضلع کاغیزمان Kagizman میں؛ اس میں قرہ پاپاخ کی مجموعی تعداد ۳۹۰۰۰ دی گئی ہے (وہی کتاب، ص ۶۴۵، مقالہ از A. Dirr) ۔

قرہ پاپاخ کے ایک اور چھوٹے سے گاؤں کا ذکر بھی ملتا ہے جس کی آبادی تاتاریوں پر مشتمل ہے اور صوبۂ یلسوٹ پول Yelisawetpol میں ضلع قزاخ Kazakh میں (جس کی سرحد صوبۂ تفلس سے ملتی ہے) واقع ہے۔ ضلع سلدز کے قرہ پاپاخ کی بابت رکّ بہ C. Ritter : *Erdknnde*، ۹ : ۹۳۹، ۱۰۱۸ اور ۱۰۳۲، جہاں ۱۸۳۸ء تک Fraser اور Rawlinson کا تتبع کیا گیا ہے اور اس سے بعد کے زمانے کے لیے V. Minorsky کا (جو ترکی اور ایران کی سرحدوں کا تعین کرنے والے کمشن ۱۹۱۱ء تا ۱۹۱۴ء، کا ایک رکن تھا)، در *Materiali po izuc̆eniyu Vostoka*، vip. ۲، پیٹروگراڈ ۱۹۱۰ء (دیکھیے اشاریہ) ۔

یہ قرہ پاپاخ جو سب کے سب شیعہ ہیں، کسی زمانے میں حکومت روس کے ملازم رہ چکے تھے اور آج بھی ان کے پاس وہ اسناد محفوظ ہیں جو روسی سپہ سالاروں نے ان کے اسلاف کو ان کی خدمات کے صلے میں دی تھیں۔ جب ان کی خدمات حکومت ایران کو منتقل کر دی گئیں (کہا جاتا ہے کہ اس سے متاثر ہونے والے کل ۸۰۰ خاندان تھے جن کا سردار مہدی خان تھا) تو عباس میرزا [رکّ بآں] نے انھیں سُلْدُز کا ضلع بطور تیول (جاگیر) عنایت کر دیا۔ اس کے عوض انھیں ۴۰۰ سوار مہیا کرنے پڑتے تھے۔ زمیندار ہونے کی حیثیت سے قرہ پاپاخ کے سردار (خان، آغا) ایرانی حکومت کے زیر سایہ خوشحال ہوگئے۔ اس علاقے پر ۱۹۰۴ء میں ترکوں کا قبضہ ہوا تو ان کی خوشحالی میں کمی آگئی، کیونکہ ترک حاکم زمینداروں کے مقابلے میں کسانوں کی حمایت کرتے تھے۔ ۱۵ رجب ۱۳۲۹ھ/ ۱۲ جولائی ۱۹۱۱ء کو قرہ پاپاخ نے کمشن کے

روسی اور انگریز مندوبین کے پاس ایک درخواست ارسال کی جس میں انھوں نے یہ خواہش ظاہر کی کہ یا تو ان کا علاقہ دوبارہ حکومت ایران کی حدود میں شامل کر دیا جائے اور یا انھیں ایران کے اندرونی علاقوں میں نقل مکانی کا موقع دیا جائے۔ اس پر سُنْدُز کا علاقہ ایران کو منتقل کر دیا گیا (دستاویزی معاہدہ، مؤرخہ ۴/۱۷ نومبر ۱۹۱۳ء)۔ ترکی فوجیں جنگ بلقان ۱۹۱۲ء کے دوران میں یہاں سے پہلے ہی ہٹائی جا چکی تھیں۔ پہلی جنگ عظیم کے بعد حالات میں کیا تغیر و تبدل ہوا، اس کا مجھے علم نہیں ہو سکا.

(W. BARTHOLD)

* **قَرَہ تگِین:** ایک ضلع جو دریاے وخش یا سرخاب (ترکی: قِزل صو) کے کنارے واقع ہے۔ یہ دریا ان مختلف دریاؤں میں سے ہے جن کے ملنے سے آمو دریا بنا ہے۔ عرب جغرافیہ نویس اسے راشت کہتے ہیں (الاصطخری، جلد ۱: ۳۲۹) محل وقوع کے لحاظ سے راشت مرکزی مقام (یا القلعۃ الاصطخری، ص ۳۴۰) موجودہ جرم Garm کے بالکل مطابق ہے جو قرہ تگین کا واحد شہر ہے۔ اس زمانے میں راشت اسلامی مملکت کے سرحدی علاقوں میں شمار ہوتا تھا اور اس کے مشرقی جانب ترکوں کے حملوں سے محفوظ رہنے کے لیے ایک فصیل تھی جسے فضل بن برمک (اس کے بارے میں دیکھیے ۱: ٦٦٥، ۲: ۳۷) نے تعمیر کرایا تھا۔ قدیم زمانے میں اس علاقے میں سے ہوتی ہوئی وہ شاہراہ گزرتی تھی جو اسے مغربی ایشیا سے ملاتی ہے اور جس کا ذکر Ptolemy نے کیا ہے۔ بسا اوقات قرہ تگین کا تعلق کمیذ Komeds کے پہاڑی علاقوں Κωμηδῶν ὀρεινή سے ظاہر کیا جاتا ہے (مثلاً حال ہی میں Chavannes نے Sewertzow در *Bull. de la Soc. de Géogr.* حصہ ۳، بابت ۱۸۹۰ء، ص ۲۴۰ تا ۲۴۳، کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے *Documents sur les Turcs Occidentaux* میں ص ۱٦۴ پر یہ راے ظاہر کی ہے)، لیکن ازمنۂ وسطٰی میں Komeds (عربی: کمیذ یا کماذ؛ چینی Kiu-mi-t'o) اس علاقے کا نام ہے جو راشت کے نیچے واقع ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ قرون وسطٰی میں اور اس کے بعد بھی وادی وخش کو تجارتی اعتبار سے کوئی زیادہ اھمیت حاصل نہیں تھی۔ اب تک کی معلومات سے فقط اس قدر پتا چلتا ہے کہ شاہ رخ نے جو سفارت چین بھیجی تھی (۱۴۱۹ تا ۱۴۲۲ء) اس نے فرغانہ اور بلخ کے مابین اپنا واپسی کا سفر اس سڑک سے طے کیا تھا، جس کا ذکر Ptolemy نے کیا ہے.

ان تمام پہاڑی علاقوں کی طرح جو آمو دریا کی بالائی گزرگاہ پر واقع ہیں، قرہ تگین بھی بالکل ازمنۂ قریب تک مقامی فرمانرواؤں کے ماتحت تھا۔ عہد مغول سے پہلے قرہ تگین کے فقط ایک امیر، جعفر بن شمانیکو (گردیزی در Barthold: *Turkestan etc,* ۱: ۹، بذیل ۳۲۷ھ/۹۳۸-۹۳۹ء). کا ذکر ملتا ہے۔ تیمور اور اس سے بعد کے زمانے میں اس ملک کا نام قیر تگن (Kayir Tegin or Tigin) (یا تگین) ملتا ہے اور ظفر نامہ کے مطبوعہ نسخے، ۱: ۱۸۹، میں اسے غلطی سے تیر تگین لکھا ہے۔ ھمیں معلوم نہیں کہ اس کی موجودہ شکل کب اور کیسے مروج ہوئی۔ مخطوطہ بابر نامہ (طبع Beveridge ورق ۳۳ ب، ورق ٦۳ ب؛ قراتیکین؛ ورق ٦۹ ب، ورق ۸۱: قیر تیکین) ہے اور تاریخ رشیدی (ترجمہ Ross، بالخصوص ص ۲۴۱) میں دونوں شکلیں پائی جاتی ہیں۔ عام طور سے قرہ تگین کی تشریح یہ کی جاتی ہے کہ یہ ایک ترکی لفظ ہے جس کے معنی ہیں "سیاہ کانٹا" (دیکھیے Radloff: *Wörterbuch*، ۲: ۱۳۵؛ عثمانی قرہ دِکان) یا یہ کہ دو قرغز کسانوں کے نام کا مجموعہ ہے، جنھوں نے اول اول اس

زمین کو جوتا تھا (I. Minayew : Swyedeniya o Stranakh po vorkhovyam Amu Daryi، ص ۱۴۳؛ بہ تتبع Arendarenko، محمود ولی کی کتاب بحرالاسرار (مخطوطۂ انڈیا آفس)، Ethe : Cat، عدد ۵۷۵، ورق ۲۷۷ الف) میں لکھا ہے کہ رجب ۱۰۴۵ھ (دسمبر ۱۶۳۵ء تا جنوری ۱۶۳۶ء) میں قرغز کے ۱۲۰۰۰ خاندان جو اس وقت تک بت پرست تھے قرہ تکین میں سے ہوتے ہوئے حصار چلے گئے۔ آج کل تاجیك (اور ازبکوں کی تھوڑی سی تعداد کے ساتھ ساتھ قرہ تکین کی آبادی کا ایک حصہ قرغیز (قرہ قرغز) ہے۔

انیسویں صدی عیسوی میں شاہان بدخشان (دیکھیے ۱ : ۵۵۲ ببعد) کی طرح قرہ تکین کے فرمانرواؤں کا بھی یہ دعوٰی تھا کہ وہ سکندر اعظم کی نسل سے ہیں [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے دآ، لائیڈن، بار دوم بذیل مادّہ]۔

مآخذ : ۱۸۷۸ء تک کے لیے بہترین سند (۱) Abramow در Izv. Russkago Geograf. Obs̲h̲č، ۶ : ۱۰۸ ببعد؛ (۲) Arendarenko در Vojenniy Sbornik، مئی ۱۸۷۸ء، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۳) Minayew در Swyedeniya Stranch etc، ص ۱۹۶ ببعد، ۲۳۳ ببعد؛ (۴) اقتباسات از Os̲h̲anin مجلہ (Journal) در Izv. R. Geogr. Obs̲h̲č.، ۱۸۸۰ - ۱۸۸۱ء؛ (۵) Kostenko : Turkestankiy Kray، ۲ : ۱۹۷ ببعد؛ نیز (۶) Proc. R. Geogr. Soc، ۱۸۸۰ء، ص ۵۷۵؛ جس کا حوالہ W. Geiger نے Ostiranische Kultur، ص ۲۶، میں دیا ہے، بعد میں آنے والے سیاح: (۷) A. Semenow : Etnograf. očerki Zarafs̲h̲anskikh gor, Karategina i Darwaza، ماسکو ۱۹۰۳ء؛ (۸) D. Logofet : V gorakh i na ravinakh Buchari، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۳۲۲ ببعد؛ (۹) W. R. Rickmers : The Duab of Turkestan، کیمبرج ۱۹۱۳ء، ص ۳۲۵ (سیاحت ۱۹۰۶)؛ (۱۰) W. Masalskiy : Turk. Kray، ص ۷۳۵ ببعد۔

(W. Barthold [و تلخیص از ادارہ])

* **قرہ چلبی زادہ** : ترک مؤرخ، فقیہ اور شیخ الاسلام عبدالعزیز افندی کا لقب۔ وہ ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱-۱۵۹۲ء میں استانبول میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ حسام الدّین حسین بن محمّد بن حسام الدّین افندی، اس کی پیدائش کے وقت روم ایلی کا قاضی عسکر تھا۔ وہ بروسہ [بورسہ] میں محرم ۱۰۰۷ھ/اگست ۱۵۹۸ء میں فوت ہوا اور وہیں دفن ہوا، دیکھیے السید اسمٰعیل بلیغ بروسوی : تاریخ بروسہ، بروسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۳۱۴ تا ۳۱۶؛ اولیا : سیاحت نامہ (قسطنطینیہ ۱۳۱۴ تا ۱۳۱۸ھ)، ۲ : ۵۳۔ اس کا لقب قرہ چلبی زادہ تھا، جو اس کے تمام اخلاف نے اختیار کر لیا، اس کی وجہ سے اکثر التباس پیدا ہوتا رہا ہے)۔ عبدالعزیز افندی نے اپنے بڑے بھائی محمّد افندی سے تعلیم پائی جو ضلع کا قاضی القضاۃ تھا (دیکھیے محمّد ثریّا : سجلّ عثمانی، ۴ : ۱۵۵؛ اولیا : سیاحت نامہ، ۱ : ۳۰۷؛ J. von Hammer : Constantinopolis، ۲ : ۲۵ (محمّد افندی نے ۶/ذوالحجّہ ۱۰۴۲ھ/۱۴ جون ۱۶۳۳ء کو وفات پائی۔ وہ استانبول میں [قبرستان] ایوب میں مدفون ہے) اس نے مفتی صُنعُ اللہ افندی کے سامنے بھی زانوے تلمذ طے کیا۔ اس کے بعد وہ مختلف عہدوں پر مامور رہا۔ اگست ۱۶۱۲ء میں وہ مدرسۂ خیرالدّین پاشا میں مدرس مقرر ہوا، اپریل ۱۶۱۵ء میں علی پاشا کے نئے مدرسے میں، اپریل ۱۶۱۶ء میں مدرسۂ پیری پاشا میں اور اپریل ۱۶۱۷ء میں مدرسۂ قلندر خانہ میں اور دسمبر ۱۶۱۹ء میں مسجد محمّد فاتح کے آٹھویں یعنی ”صحن ثامن“ میں۔ جنوری ۱۶۶۱ء میں اسے تبدیل کر کے بروسہ کے سلیمانیہ مدرسے میں بھیج دیا گیا، لیکن اسی سال

اکتوبر میں اس کا تقرر ادرنہ کے سلیمانیہ مدرسے میں ہو گیا اور مئی ۱۶۲۳ء میں اسے استانبول کے اسی نام کے ادارے میں بلایا گیا۔ اس نے علما کی اس بغاوت میں حصہ لیا جو جون ۱۶۲۳ء میں مسجد [سلطان محمّد] فاتح میں رونما ہوئی تھی، چنانچہ اسے سزا کے طور پر مدرسۂ مُلّا خسرو، بروسہ، میں بھیج دیا گیا، لیکن [سلطان] مراد رابع کی تخت نشینی کے موقع پر اسے معافی مل گئی اور جنوری ۱۶۲۴ء میں اسے سلیمانیہ استانبول میں واپس بلا لیا گیا۔ اسی سال مارچ میں وہ ینی شہر کا قاضی مقرر ہوا، مگر دسمبر میں معزول کر دیا گیا۔ فروری ۱۶۲۶ء میں اسے مکۂ معظمہ کا قاضی بنایا گیا لیکن دسمبر ۱۶۲۷ء میں وہ پھر برطرف کر دیا گیا۔ ادرنہ میں مختصر سے قیام کے بعد وہ استانبول لوٹا تو جنوری ۱۶۳۴ء میں اس کا تقرر استانبول کے قاضی شہر کے عہدے پر ہو گیا۔ اس حیثیت سے اسے شہر کی حفاظت کے لیے تدابیر اختیار کرنی پڑیں (دیکھیے J. v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، ۵ : ۱۷۸)، لیکن جب اسی سال جولائی کے مہینے میں چربی کی کمی کے باعث لوگوں میں بے چینی پھیلی تو قاضی جو بازار کے نظم و نسق کا ذمے دار تھا، مراد چہارم کے غیظ و غضب کا شکار ہو گیا (*ZDMG*، ۱۸ : ۷۲۲)۔ اسے اس کے عہدے سے برطرف کر دیا گیا اور پانی میں غرق کرکے ہلاک کرنے کی سزا دی گئی۔ سلطان کے اپنے ہاتھ سے لکھے ہوئے ایک خط میں شاہی باغوں کے مہتمم (بوستان جی باشی) دُجہ افندی Dudji Efendi کو جو بعد میں بوسنہ کا حاکم مقرر ہوا، یہ حکم ملا کہ وہ معزول قاضی کو کشتی میں بٹھا کر لے جائے اور ایک شاہی جزیرے میں تعمیل سزا کی نگرانی کرے۔ کشتی پرنکپو Prinkipo، جہاں اسے سزا دی جانے کو تھی، پہنچنے ہی والی تھی کہ قرہ چلبی زادہ کی خوش قسمتی سے ایک دوسرا فرمان پہنچا جو قرہ چلبی زادہ کے سرپرست اور سلطان کے برادر نسبتی صدر اعظم بیرم پاشا (م ۱۶۳۸ء) نے حاصل کیا تھا۔ اس میں غرقابی کی سزا کے بدلے قبرص میں جلاوطنی کی سزا مقرر کی گئی تھی، اور اس طرح آخری لمحے وہ سزاے موت سے بچ گیا (دیکھیے نعیما : تاریخ، استانبول ۱۱۴۷ھ، ۱ : ۵۷۷)۔ دسمبر ۱۶۲۴ء میں اس کا قصور معاف کرکے روم ایلی کا قاضی عسکر مقرر کر دیا گیا۔ جس بغاوت کی بدولت سلطان ابراہیم کو ۱۶۴۸ء کے موسم گرما میں اپنے تخت اور اپنی زندگی سے ہاتھ دھونے پڑے، اس میں قرہ چلبی زادہ نے ایسی شوخ چشمی اور دیدہ دلیری سے حصہ لیا کہ نعیما (۲: ۱۶۶؛ J. v. Hammer، کتاب مذکور، ۵ : ۴۴۹) جیسا صاف گو مؤرخ بھی اس کی باتوں کو دہرانے کی جرأت نہ کر سکا۔ ابراہیم کو ٹھکانے لگانے کے بعد اس نے نوجوان سلطان محمد رابع کی خوشنودی حاصل کر لی جس نے اسے اگست ۱۶۴۸ء میں دوبارہ قاضی عسکر کے منصب پر فائز کر دیا، لیکن اس کا اصل مطمح نظر جس کے حصول کے لیے اس نے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا، شیخ الاسلام کا عہدہ تھا۔ یہ واقعہ آل عثمان کی تاریخ میں اپنی نظیر آپ ہے کہ اسےؔ یہ عہدہ ملنے سے پہلے ہی شیخ الاسلام کا خطاب دے دیا گیا (نعیما، ۲ : ۲۳۱) اور اس کے بعد اکتوبر ۱۶۴۹ء میں اسے قاضی عسکر کے عہدے سے برطرف کرکے بہائی محمّد افندی کی جگہ جو ۲ مئی ۱۶۵۱ء کو معزول کیا گیا (”بالیوس مفتی سی“ Balios muftisi) دیکھیے von Hammer، کتاب مذکور، ۵، ۵۳۱ تا ۵۳۵) شیخ الاسلام مقرر کر دیا گیا۔ ۲۰ ستمبر ۱۶۵۱ء کو پھر اس پر عتاب سلطانی ہوا

اور جزیرۂ ساقز (Chios) میں جلاوطن کر دیا گیا ۔ دو سال بعد اسے بروسہ جانے کی اجازت دے دی گئی اور ۱۶۵۵ء میں اسے اس بھتے (Barley money، ارپہ لِق، رکّ بہ ۱ : ۳۶۰) کے عوض جس سے وہ اب تک مستفید ہوتا رہا تھا، ایک جاگیر اور مُدّانیہ کی قضا مل گئی جسے اس نے مارچ ۱۶۵۷ء میں گیلی پولی کی قضا سے بدل لیا ۔ ۱۱ جنوری ۱۶۵۸ء کو شام کے وقت قرہ چلبی زادہ کی ہنگامہ خیز زندگی کا خاتمہ ہوگیا ۔ اسے بروسہ میں شیخ محمد دوہ‌جی Dewedji کے قبرستان میں دفن کیا گیا، جہاں اس کا مقبرہ آج بھی موجود ہے ۔

قرہ چلبی زادہ کا شمار تاریخ آل عثمان کی زیادہ دل پسند ہستیوں میں نہیں ہوتا، کیونکہ وہ ایک سنگدل، خود غرض اور سازش پسند انسان تھا، تاہم ایک عالم کی حیثیت سے اسے جو شہرت حاصل ہے، وہ ضرور قابل ذکر ہے ۔ وہ کتب تاریخ کے ایک سلسلے کا مصنف تھا جن میں سے اب تک صرف دو طبع ہوئی ہیں؛ مرآة الصّفاء کے علاوہ اس کی اہم تصنیف روضةُ الأبرار ہے ۔ یہ ایک تاریخی کتاب ہے جس کے چار حصے ہیں اور اس کا انتساب سلطان ابراہیم اول کے نام سے ہے ۔ اس میں حضرت آدم سے لے کر ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۶-۱۶۴۷ء تک کے واقعات درج ہیں ۔ یہ کتاب جس کے چند اچھے مخطوطات یورپ میں محفوظ ہیں (دیکھیے G. Flügel : *Die arab, pers. u. türk. Hss..... zu Wien*، ۲ : ۹۶، شمارہ ۸۶۵؛ Tornberg : *Codices..... Bibl. Reg. Univ. Upsaliensis*، ص ۱۹۳، شمارہ ۲۷۷، ص ۱۹۷، شمارہ ۲۸۶، جو مکمل معلوم نہیں ہوتا) محرم ۱۲۴۸ھ/ ۱۸۳۲ - ۱۸۳۳ء میں بولاق سے شائع ہوئی تھی ۶ حصص، ۶۳۷ صفحات ۔

اس کی دوسری کتاب سلیمان نامہ بھی چھپ چکی ہے (بولاق ۱۲۴۸ء ۲۳۰ صفحات) ۔ یہ سلطان سلیمان قانونی کا رزم نامہ ہے جس میں قرہ چلبی زادہ نے اس کے زرین عہد حکومت (۱۵۲۰ء تا ۱۵۶۶ء) کے تمام حالات شروع سے اس کی وفات تک پرتصنع مگر دلخوش کن عبارت میں بیان کیے ہیں (ایک قلمی نسخہ وی انا میں ہے ۔ دیکھیے Flügel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۳۰) ۔ اس نے ۱۰۵۶ھ/۱۶۴۷ء سے ۱۰۶۷ھ/۱۶۵۸ء تک کے حالات بھی اپنی تاریخ کے ایک تکملے (ذیل) کی صورت میں قلمبند کیے ہیں ۔ اس کے نسخے وی انا کے کتابخانۂ ملّی (دیکھیے Flügel : کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۲) اور کراز Craz کے جوھانیم Johanneum میں ہیں اور ایک نسخہ Dr. J. A. Mordtmann کے پاس بھی ہے ۔ اس کے قلم سے نکلی ہوئی کئی اور چھوٹی چھوٹی تاریخی کتابیں قلمی نسخوں کی شکل میں ملتی ہیں، مثلاً فتح ایریوان (۱۶۳۵ء) و بغداد (۱۶۳۸ء) کا حال بعنوان تاریخ فتح رِوان و بغداد (دیکھیے Flügel : کتاب مذکور ۲ : ۲۶۲) ۔ قرہ چلبی زادہ کی عربی اور فارسی کتب کے تراجم اور اس کی دوسری تصنیفات کی تفصیل حاجی خلیفہ طبع فلوگل Flügel، ۲ : ۱۱۳، ۵ : ۲۳۳ میں موجود ہے ۔ اس نے عزیزی تخلص اختیار کر کے شاعری کے کوچے میں بھی قدم رکھا تھا مگر محض جی بہلاوے کے طور پر ۔ اس کی نظم گلشن نیاز جو اس نے ۱۶۳۴ء میں اپنی جلاوطنی کے موقع پر لکھی تھی، کا ایک قلمی نسخہ برلن کی Prussian State Library میں موجود ہے (دیکھیے Pertsch : *Verz. d. Türk. Hss.*، ص ۳۱۵ ببعد) اور ایک نسخہ برٹش میوزیم (دیکھیے Rieu : *Cat. of the Turk. Mss.*، ص ۱۹۱ الف) میں بھی (لیزرک بہ

حاجی خلیفہ کتاب مذکور، ۵ : ۲۳۳ شمارہ ۱۰۸۴) ۔

مآخذ : (۱) مذکورۂ بالا مآخذ کے علاوہ دیکھیے اس کے سوانح حیات جو نعیما کے ہاں ۱۰۸۸ء کے تحت درج ہیں؛ (۲) حاجی خلیفہ : فذلکہ، ۲ : ۱۵۲ (سوانح حیات)؛ (۳) اس کی زندگی کا مفصل اور بہترین خاکہ اسمٰعیل بلیغ بروسوی کی کتاب گلدستۂ ریاض عرفان (بروسہ ۱۳۰۸ء، ص ۳۱۷ تا ۳۲۲) میں ملتا ہے؛ (۴) سجّل عثمانی، ۳ : ۳۲۹؛ (۵) مستقیم زادہ : دوحۃ المشائخ الکبار، مخطوطۂ وی انا، Mxt. ۱۵۳، (Flügel) ۲ : ۴۰۹ ببعد؛ (۶) رفعت افندی : دوحۃ المشائخ، استانبول، تاریخ ندارد، ص ۵۸ تا ۶۲؛ (۷) علمیّہ سالنامسی، استانبول ۱۳۳۴ھ، ص ۴۶۱ ببعد (مع نقل دستخط قرہ چلبی زادہ)؛ (۸) J. von Hammer : *Gesch. der Osm. Dichtkunst*، ۳ : ۴۳۶ ببعد؛ (۹) وہی مصنف : *Gesch. der Osm. Reiches*، ۵ : ۱۷۸، ۱۸۳؛ (۱۰) قرہ چلبی زادہ کا ذخیرۂ مخطوطات استانبول کی شہزادہ مسجد کے کتب خانے میں اب تک محفوظ ہے - ان کتابوں کی ایک فہرست (۱۶ صفحات، کوارٹر سائز، استانبول، تاریخ ندارد) چھپ گئی ہے؛ (۱۱) اس کے خاندان کے بارے میں جس کے کئی افراد بام شہرت پر پہنچے - دیکھیے بالخصوص حاجی خلیفہ : تقویم التواریخ، ص ۱۹۱؛ نیز (۱۲) اسمٰعیل بلیغ، کتاب مذکور، ص ۳۱۵، جہاں قرہ چلبی زادہ کے اسلاف سے بحث کی گئی ہے؛ نیز دیکھیے (۱۳) Wüstenfeld : *Die Gelehrtenfamilie Muhibbi*، ص ۴۸ ؛

(FRANZ BABINGER) ب

* **قرہ حصار :** ''سیاہ قلعہ'' ایشیاے کوچک میں متعدد مقامات کا نام جو اگرچہ مختلف الفاظ کے اضافوں کی بدولت ایک دوسرے سے ممیز ہیں، لیکن اس کے باوجود آپس میں خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ ان کی فہرستیں، جن میں سے کوئی بھی مکمل نہیں، یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld کے تازہ ایڈیشن، ۴ : ۴۴ میں دی گئی ہیں اور پھر اولیا : سیاحت نامہ قسطنطینیہ ۱۳۱۴-۱۳۱۸ھ، ۲ : ۳۸۴؛ *Narrative of Travels by Evliya Efendi*، لنڈن ۱۸۵۰ء، ۲ : ۲۰۵ (دیکھیے J. v. Hammer : *Gesch. d. Osm. Reiches* Pest ۱۸۲۷-۱۸۳۵ء، ۴ : ۶۱۹) احمد وفیق : لہجۂ عثمانی قسطنطنیہ ۱۲۹۳ھ : ص ۹۱۱ اور علی جواد : تاریخ و جغرافیہ لغاتی قسطنطنیہ ۱۳۱۳ھ، ۱ : ۵۹۹ نے دی ہیں۔ یہ مقامات اس لحاظ سے بھی ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں کہ سب کے سب بلندیوں پر واقع ہیں، جہاں بعض اوقات پہنچنا بھی دشوار ہو جاتا ہے اور سب کے سب مورچہ بند ہیں۔ ان میں سے بیشتر ایسے ہیں جو غالباً ازمنۂ وسطٰی سے وجود میں آئے اور ان کی تعمیر کا مقصد قرب و جوار کے علاقے کے باشندوں کے لیے پناہ گاہوں کا مہیا کرنا تھا، چنانچہ وہ ان کی بدولت ان لڑائیوں کے دوران میں جو بوزنطیوں کو عربوں اور سلاجقہ سے لڑنی پڑیں، اپنے آپ کو ان حملوں سے جن کی زد میں وہ مسلسل آتے رہتے تھے، بچا سکے اور پھر اس کے بعد ان لڑائیوں کے زمانے میں بھی جو آگے چل کر ایشیاے کوچک کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں کے درمیان ہوئیں، یہ پناہ گاہیں ان کے کام آئیں۔ ان میں سے اکثر کو عثمانیوں کے پر امن عہد میں ترک کر دیا گیا اور ان کا نام ہمارے نقشوں سے غائب ہو گیا۔

اس نام کے اہم ترین مقامات حسب ذیل ہیں:

۱- قرہ حصار صاحب (در نشری : ZDMG، ۱۳ : ۱۹۳ = Leunclavius : *Hist. Musulm* فرینکفرٹ ۱۵۹۱ء، عمود ۱۴۰، صاحبین قرہ حصاری Saibcara-scar در Caterino Zeno : *Commentarii del Viaggio in Persia*، وینس ۱۵۵۸ء، ورق ۱۴ب) جسے افیونہ

قرہ حصاری، قرہ حصار افیون) بھی کہتے ہیں ۔

مآخذ : (۱) سالنامہ ولایت بروسہ ۱۳۰۲ھ، ص ۴۶۲ ببعد؛ (۲) Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۴ : ۲۲۴ ببعد؛ (۳) حاجی خلیفہ : جہان نما، قسطنطینیہ، ص ۱۶۴ ببعد؛ (۴) Tavernier : *Les six Voyages*، پیرس ۱۶۷۷ء، ۱ : ۸۷ ببعد؛ (۵) Pococke : *Description of the East*، لنڈن ۱۷۴۵ء، ۸۲؛ (۶) C. Niebuhr : *Reisebeschreibung*، ۳ : ۱۳۱ تا ۱۳۴ (مع نقشہ و نظارۂ شہر)؛ (۷) William George Browne (۱۸۰۲ء) در Robert Walpole : *Travels in Various Countries of the East*، لنڈن ۱۸۲۰ء، ص ۱۱۶ ببعد؛ (۸) Léon de Laborde : *Voyage de l' Asie Mineure*، پیرس ۱۸۳۸ء، ص ۴۶ ببعد (اس میں نفیس تصاویر بھی شامل ہیں)؛ (۹) W. Hamilton : *Researches in Asia Minor*، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۴۶۲، ۴۷۰؛ (۱۰) *Planatlas von Kleinasien* از Fischer [F. L.] v. Vincke اور v. Moltke، برلن ۱۸۳۶-۱۸۵۴ء، لوحہ نمبر ۴؛ (۱۱) *Mitt. des deutschen Arch. Instituts in Athen*، ۱۸۸۲ء، ۷ : ۱۳۹ ببعد؛ (۱۲) G. Radet : *Rapport sur une mission Scientifique en Asie Mineure* در *Nouv. Archives des missions Scientifiques*، ۱۸۹۵ء ۸ : ۴۲۵ ببعد؛ (۱۳) E. Naumann در *Globus*، ۷ : شمارہ ۱۹ (تصویر)؛ (۱۴) Körte : *Anatolische skizzen*، برلن ۱۸۹۶ء، ص ۸۱ ببعد؛ (۱۵) Oberhummer و Zimmerer : *Durch Syrien und Kleinasien*، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۳۹۰ ببعد :

قرہ حصار صاحب سے کوئی پندرہ میل دور پانچ گھنٹے کی مسافت پر شمال کی جانب درج ذیل مقامات ہیں ۔

۲- ایسجہ Isdje قرہ حصار ۔ اس کا صحیح نام ایسکی قرہ نہیں جو Hamilton : کتاب مذکور ۱ : ۴۶۱، ۴۶۷؛ de Laborde : کتاب مذکور، ص ۶۸ ببعد؛ Texier : *Description de l' Asie Mineure*، ۱ : ۱۳۵ تا ۱۵۲ اور ان کے اتباع میں C. Ritter : *Kleinasien*، ۱ : ۶۰۵، ۶۴۲ ببعد نے اختیار کیا، اور نہ اتچکی itchki یا استیہ Istya ہے جو Ramsay : *Mitt. Dtsch. Arch. Inst. in Athen*، ۷ : ۱۳۲ ببعد؛ ۱۰ : ۳۴۸) نے بتایا ہے اور نہ Ischtschi (Korte : کتاب مذکور ۱ : ۸۸ ببعد)، یا اِشتہ قرہ ہے (v. Diest کا نقشہ در *Petermann's Mitteilungen*، شمارہ ۱۲۵ ہے)۔ یہ ایک گاؤں ہے جو قدیم Docimaeon کی کانوں کے قریب واقع ہے ۔ یہاں سے Synnada کا سنگ مرمر آتا تھا ۔ زمانۂ حال میں یورپی کمپنیوں نے ان کانوں میں پھر کام شروع کرا دیا ہے (سالنامۂ بروسہ ۱۳۲۵ھ، ص ۱۲۵)۔

۳- قرہ حصار شرق جسے شابین (یا شیبین۔ شیبب) قرہ حصار یا اس کے قرب و جوار میں پھٹکری کی کانوں کی وجہ سے قرہ حصار شاب خانہ بھی کہتے ہیں ۔ ان کانوں میں قدیم زمانے میں بھی کام ہوتا تھا لیکن اس سے بھی زیادہ ازمنۂ وسطٰی میں ہوا ۔ یہاں سے ایک خاص اور اعلٰی قسم کی پھٹکری نکلتی تھی [تفصیل کے لیے دیکھیے وو لائیڈن، بار اول بذیل مادّہ] ۔

مآخذ : (۱) اولیا : سیاحت نامہ، ۲ : ۳۸۴ ببعد؛ *Travels*، ۲ ; ۲۰۴ ببعد؛ (۲) C. Ritter : *Kleinasien*، ۱ : ۲۰۸ ببعد؛ (۳) H. Barth : *Reise von Trapezunt nach Scutari*، تکملہ *Petermann's Geogr. Mitteilungen*، Gotha ۱۸۶۰ء، ص ۱۴ ببعد (مع شہر کے نقشے کے)؛ (۴) درین بارہ A. D. Mordtmann کے نسخے در *Ausland* ۱۸۶۲ء، ص ۳۰۶ ببعد، ۳۱۴ ببعد؛ (۵) O. Blau : *Petermann's Geogr. Mitteilungen*، ۱۸۶۵ء، ص ۲۵۲؛ (۶) Taylor در *Journal of the R. Geogr. Soc.*، ۱۸۶۸ء، ۲۷ : ۲۹۳ ببعد؛ (۷) P. Triantaphy-

Ilides : ایتھنز ۱۸۶۶ء، ص ۱۱۳ ببعد؛ (۸) X. A. Sideropulos : در مطبوعات Greek Syllogos جلد ۱۸ کا Arch Supplem، قسطنطنیہ؛ (۹) F. and E. Cumont : *Studia Pontica*، ج ۲؛ (۱۰) *Voyage d, Exploration archeologique dans le Pont*، ص ۲۹۶ ببعد (مع تصاویر).

۴۔ قرہ حصار بہرام شاہ (بیرام شاہ) کا ذکر پہلی مرتبہ حمداللہ مستوفی : نزهة القلوب ص ۹۷ میں ملتا ہے۔ سیدو رئیس سولھویں صدی میں سیواس سے بوزق اور 'قر شہر' جاتے ہوئے یہاں آیا تھا (مرآة الممالك، استانبول ۱۳۱۲ء، ص ۹۶)۔ کاتب چلبی کے زمانے (سترھویں صدی) میں یہ ایالت سیواس کی ایک قضا تھی (جہان نما، ص ۶۲۲) آج کل یہ اس نام کے ناحیے کے، جو ولایت انقرہ کی سنجاق یوزغد کی قضاے معدن میں یوزغد سے ایک روز کی مسافت پر مشرق میں واقع ہے، مدیر ناحیہ کا صدر مقام ہے یہ مقام ھمارے نقشوں میں درج نہیں.

۵۔ قرہ حصار دِمرجی ولایت انقرہ میں چورم Corum کی قضا کا ایک گاؤں ہے جر اس مقام کے شمال میں چند گھنٹوں کی مسافت پر واقع ہے جہاں ایوك Uyuk کے مشہور کھنڈر ھیں اور جہان نما، ص ۶۲۵ میں اس کا شمار سنجاق چورم کی قضاؤں میں کیا گیا ہے.

۶۔ قرہ حصار تِکہ (جہان نما ص ۶۳۸؛ احمد وفیق علی جواد محل مذکور) جسے قرہ حصار ادلیه Adalia بھی کہتے ھیں (اولیا : *Travels* وغیرہ ۲ : ۲۰۵) ۔ یاقوت : معجم، ۴ : ۴۴ میں بحیثیت ایک گاؤں کے مذکور ہے جو انطاکیه بلکہ انطالیہ) سے ایک روز کی مسافت پر واقع ہے۔ ابن فضل اللہ کے زمانے میں ایک شخص زکریا نے جو والی ادلیه کا ایک سابق مملوک تھا، یہاں اپنی خود مختاری کا اعلان کیا اور ایک چھوٹے سے علاقے پر جس میں ۳ شہر اور ۱۲ مستحکم قلعے شامل تھے، اپنی حکومت قائم کرلی *NE*، ۱۳: ۳۷۲ ببعد) ۔ اب اس مقام کا نام محمد فاتح کے تذکرہ پیمائش اراضی (*Revue Historque publ. par l'Institut d histoire Turque*، حصہ ۲ : ۷۶) میں مذکور ہے ۔ اور جہان نما (محل مذکور) میں بھی اس کا ذکر ادلیه کی سنجاق کی ایک قضا کی حیثیت سے آیا ہے ۔ احمد وفیق کے قول کے مطابق یہ قرہ ادلیه میں جو ولایت قونیه کا ایک حصہ ہے، سریک Sirik کی قضا کے ایک ناحیے کا صدر مقام تھا لیکن اس ولایت کے سالنامے میں صرف مقام سریک کا نام ملتا ہے ۔ ھمارے نقشوں میں یوی قدیم نام درج نہیں، سریک جو ایک خستہ حال گاؤں ہے اور دریاے کوپرصو (Eurymedon) کے ایک معاون کے کنارے آباد ہے، وھی قدیم Selge ہے (Ritter : *Kleinasien* ۲ : ۵۱۵ ببعد ۶۵۳؛ G. Hirschfeld : *Reise im sudwestlichen Kleinasien* در *S.B. Pr. Ak. W.* ۱۸۷۵ء، ص ۱۳۴) ۔ ناموں کی مماثلت محض اتفاق ہے کیونکہ سریک دراصل ایک یُرک قبیلے کا نام ہے .

اس نام کا Günyünzi کا ایک گاؤں (سالنامہ) ہے نیز نقشوں میں اس کی نشاندھی کی گئی ہے.

وان قرہ حصاری (اولیا : کتاب مذکور) کا کوئی اور حوالہ نہیں ملتا .

(J. H. MORDTMANN [تلخیص از ادارہ])

قَرہ خِتای : (یا قراخِطآی) ملک ختا کے رہنے والوں کا وہ نام جو عام طور پر چھٹی صدی ھجری/بارھویں صدی عیسوی سے اسلامی مآخذ میں ملتا ہے۔ ان لوگوں کا ذکر آٹھویں صدی عیسوی کے بعد کے چینی ماخذ میں موجود ہے اور وہ غالبًا تنگز (اور ایک دوسرے نظریے کی رو سے

مغول) تھے اورخون کے ترکی کتبات میں خطای کا ذکر ترکوں کے دشمنوں کی حیثیت سے کئی بار آیا ہے اور ان سے پتا چلتا ہے کہ ترک اپنی لشکر کشی کے دوران میں جس جس علاقے میں پہنچے تھے، وہ اس کے انتہائی مشرق میں رہتے تھے، چینی ماخذ کی رو سے وہ منچوریا کے جنوبی حصے کے باشندے تھے - دسویں صدی کے آغاز سے اہل خطا نے فتوحات کی ایک مہم شروع کردی اور چین کا شمالی حصہ فتح کرکے ایک خانوادۂ شاہی کی بنیاد رکھ دی (۹۱۶ء)، جو چین کے شاہی خاندان کی حیثیت سے لیاؤ (Liao) کے نام سے مشہور ہے - اس خاندان کے بانی آپوآکی (Apaoki) ہی نے شمالی مغولستان (منگولیا) کو مطیع کر لیا، جسے تقریبًا ۸۴۰ء میں کرغیز فتح کر چکے تھے - ۹۲۴ء میں آپوآکی بذات خود قرہ قرم گیا، جہاں بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے عربوں کی، یا دوسرے لفظوں میں مسلمانوں کی، ایک سفارت کو باریاب کیا (Bretschneider: *Medieval Rescarches from Eastern Asiatic Sources*، لنڈن ۱۹۱۰ء، ۱ : ۲۶۵)؛ اس علاقے میں مسلمانوں کی آمد کے بارے میں پہلی تحریری شہادت یہی ملتی ہے اور غالبًا اس سفارت کی حیثیت محض ایک تجارتی قافلے کی تھی (اس میں شک نہیں کہ مغولستان (منگولیا) عرب جغرافیہ نویسوں کی حدود سے باہر واقع ہے اور ان کے نزدیک کرغیز ہی انتہائی شمال مشرق میں بسنے والے لوگ تھے) - چین کے مقامی شاہی خاندان سونگ (Sung) کے مقابلے میں، جو ۹۶۰ء کے قریب جنوبی چین میں برسر اقتدار آ چکا تھا، لیاؤ خاندان اپنی سلطنت کو برقرار رکھنے میں کامیاب رہا، تاآنکہ ۱۱۲۵ء میں تنگز Tunguz کی ایک اور شاخ جُرچن نے اہل خطا کو چین اور مشرقی ایشیا سے باہر نکال دیا [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آ لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادّہ] .

دنیاے اسلام کے لیے قوم ختا کی وہ نقل و حرکت زیادہ اہمیت رکھتی تھی جو جُرچن کے ہاتھوں چین میں ان کی سلطنت کے تباہ ہو جانے کے بعد ۱۱۲۵ء کے قریب مغرب کی طرف شروع ہوئی - یہ پوری قوم کی نقل مکانی نہیں تھی - ختای کا ایک حصہ جُرجن کی حکومت کے ماتحت چین ہی میں آباد رہا، جس نے آگے چل کر چنگیز خان [رک بآں] کے عہد میں موقع سے فائدہ اٹھا کر اس خاندان کے خلاف علم بغاوت بلند کر دیا اور سلطنت ختای دوبارہ حاصل کرکے مغول کی ایک باجگزار ریاست قائم کرلی - روسیوں اور مغول کے یہاں چین کا عام نام ختای مشہور ہے - جو ختای چین ہی میں رہے، نیز جو مغرب کی جانب ترک وطن کرگئے، انہیں اسلامی ماخذ نے قراختای لکھا ہے - چینی مؤرخ چین سے نکالے ہوے ختای خاندان کو بدستور "مغربی لیاؤ" کے نام سے شاہی خاندان کا درجہ دیتے اور سلطنت چھن جانے کے باوجود ان کا تذکرہ مع القاب و ادوار حکومت وغیرہ کرتے رہے - غالبًا یہ واحد مثال ہے کہ کسی غیرملکی نسل کے شاہی خاندان کے افراد کا ذکر ان کے چین سے نکل جانے کے بعد بھی چینی شہنشاہوں کی حیثیت سے کیا گیا ہو - بایں ہمہ مغربی لیاؤ کے بارے میں جو بیانات چینی تاریخوں میں ملتے ہیں وہ سنین کے اعتبار سے بہت غلط ہیں اور ان کے دوسرے پہلو بھی بے حد ناقص ہیں - چینی ماخذ میں ختای کے صرف ایک کُوچ کا ذکر ملتا ہے، جو انہوں نے موجودہ چینی ترکستان کے اندر کیا - اسلامی ماخذ سے ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ دراصل مغرب میں ختای حکومت کی

بنیاد اس نقل مکانی کے سبب نہیں رکھی گئی تھی، بلکہ اس کے برعکس کاشغر کے فرمانروا اَرسلان خان احمد بن حسن نے ان لوگوں کو ایک ایسے مقام پر شکست فاش دے دی تھی جو کاشغر سے چند روز کی مسافت پر واقع تھا۔ ابن الأثیر [الکامل، ۱۱:۵۵] کے خیال میں یہ لڑائی ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں ہوئی تھی، لیکن ممکن ہے کہ یہ اس سے چند سال بعد ہوئی ہو کیونکہ سلطان سنجر کے ایک خط میں، جو اس نے رمضان ۵۲۷ھ/۶ جولائی تا ۴ اگست ۱۱۳۳ء میں خلیفہ کے وزیر کو لکھا تھا، اس کا ذکر ایک تازہ واقعے کی صورت میں کیا گیا ہے (Turkestan etc. : Barthold، ۱ : ۳۵، ۳۷)۔ اغلب یہی ہے کہ نقل مکانی کرنے والے ختائیوں کی کوئی دوسری شاخ نسبۃً شمالی راستے سے آئی اور اسے ان کی بہ‌نسبت زیادہ کامیابی حاصل ہوئی، اس کا مفصل ترین حال ہمیں جُوَیْنی (تاریخ جہانگشای، طبع میرزا محمّد قزوینی، ۲ : ۸۶ ببعد؛ ترجمہ در Hist des : d' Ohsson Mongols، ۱ : ۱۴۴ ببعد) اور اس کی پیروی میں (Mediaeval Researches etc.) Bretschneider، ۱ : ۲۲۵ ببعد) کے یہاں ملتا ہے۔ اس بیان کی رو سے قراختای کرغیز کے ملک (دریاے ینّیسی Yenisi کے کنارے پر) سے ہوتے ہوئے جنوب مغرب کی طرف چلے اور اس علاقے میں پہنچ گئے جسے موجودہ زمانے میں کوکچک Cugacak کہتے ہیں اور یہاں انھوں نے اِیمل Imil کا شہر آباد کیا۔ اسے اپنا صدر مقام بنا کر انھوں نے کسی مدافعت کا سامنا کیے بغیر شہر بلاساغُون [رکّ باں] فتح کر لیا، جہاں اس علاقے کے ایلخانی مسلمان فرمانروا نے انھیں اپنے دشمنوں کے خلاف لڑنے کے لیے بلایا تھا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں سے (دوسرے لفظوں میں شمال سے) انھوں نے کاشَغر اور ختن اور بعد میں ماوراءالنَّہْر اور خوارزم فتح کیے اور اس علاقے کے فرمانروا اتسز (۱۱۲۸ تا ۱۱۵۶ء) کو انھیں تیس ہزار دینار سالانہ خراج دینے کی شرط ماننی پڑی۔ ماوراءالنّہر اور خوارْزم کی لڑائیوں کا حال خاص طور پر بڑی تفصیل سے ابن الأثیر اور چند قدیم مآخذ مثلًا عمادالدّین (Recueil de : Houtsma texts rel, a l' hist. des Seljoucides، جلد ۲) اور الرّاوندی (راحت الصّدور، طبع محمّد اقبال، خصوصًا ص ۱۷۲ ببعد) کے یہاں مل جاتا ہے، اس سلسلے میں ہم نے Turkestan etc. : Barthold اور Ostturkisch Dialektstudien : Marquart سے بھی استفادہ کیا ہے۔ رمضان ۵۳۱ھ/مئی - جون ۱۱۳۷ء میں سمرقند کے خان محمود نے خُجَند میں اور ۵ صفر ۵۳۶ھ/۹ ستمبر ۱۱۴۱ء کو اس کے طاقت ور فرمانرواے اعلٰی سلطان سنجر نے سمرقند کے شمال میں صحراے قَطْوان میں شکست کھائی۔ اس کے بعد قراختای کی حدود سلطنت ایک زمانے میں کرغیزوں کے ملک (دریاے ینی سی کے کنارے) سے لے کر جنوب میں بلخ تک اور مغرب میں خوارزم سے لے کر مشرق میں اویغور [رکّ بہ بیش بالق] کے ملک تک پھیل گئیں۔ ان کے بادشاہ کا صدر مقام دریاے چُو کے کنارے بلاساغُون کا شہر تھا۔ بادشاہ کا لقب گور خان تھا، جس کے معنی جُوَیْنی (۲ : ۸۶ تحت) نے ”خان خاناں“ لکھے ہیں۔ لفظ گور کا مفہوم غالبًا چینی میں یی‌لُو (Ye-lu) سے ادا ہو سکتا ہے (جو لیاؤ شہنشاہوں کا خاندانی نام تھا)۔ دوسری خانہ بدوش سلطنتوں کے برعکس گور خاں کے رشتے داروں یا دوسرے عالی مرتبہ افراد کو کسی قسم کی جاگیریں نہیں دی جاتی تھیں۔ کہتے ہیں کہ گورخان اول

نے کبھی کسی کو ایک سو سے زیادہ سپاھیوں کا افسر مقرر نہیں کیا تھا - دوسری طرف تقریبًا ہر جگہ (بلاساغون غالبًا واحد استثنا ھے) مقامی خاندان گُور خان کے باجگزار کی حیثیت سے بدستور حکومت کرتے رھے - سلطنت کا بڑا حصہ شاید انہیں باجگزار ریاستوں پر مشتمل تھا - چین کی طرح یہاں بھی محاصل کا معیار کنبہ یا خانوادہ ہوتا تھا - ھر خانوادے پر ایک دینار محصول عائد تھا - گور خان کے داماد کو جُوَیْنی نے فُوما (چینی زبان میں بمعنی داماد) لکھا ھے، (لہٰذا Defremery : *Hist. des Sultans de Kharezm*، پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۱۲۴، در حاشیه، بر میر خواند؛ نیز طبع محمد قَزْوِینی، ۲ : ۱۷، ۱۸، ۲۰ : فرما - عَوْفی (لَباب الاَلْباب، طبع براؤن، ۲ : ۳۸۵) نے ختا کا جو حال لکھا ھے اس میں مشہور چینی لفظ پَیْزہ (باَنْیزہ کے بجاے یہی پڑھنا چاھیے) ملتا ھے، جو بعد ازاں مغول نے بھی اختیار کر لیا تھا - مشرک قراختائیوں کے عہد حکومت میں بھی مسلمانوں نے ملک میں اپنی اعلٰی حیثیت برقرار رکھی - جوینی (۲ : ۸۹) نے ایک دولتمند ملک التجار محمود بای کا ذکر کیا ھے، جو آخری گور خان کا وزیر تھا - قریب قریب اسی زمانے میں ھمیں کاشغر میں ایک عیسائی اسقف کی موجودگی کا پتا چلتا ھے (Assemani : *Bill Orient*، ۳/۲ : ۵۰۲) - چو کے مقام پر ملنے والے مسیحی کتبات کا تعلق بھی اسی زمانے سے ھے (*Zapiski Vost. otd. arkh. Obshč*، ۸ : ۲۶؛ W. Barthold : *Zur Geschichte des Ghristentumes*، *etc.*، Tubingen ۱۹۰۱ء، ص ۵۸)؛ لیکن معلوم ہوتا ھے کہ اس دور میں اسلام کا دائرۂ اثر بھی وھاں ایک حد تک پھیل چکا تھا - فتوحات قراختای کی کہانی میں امراے بلاساغُون کے ملک کو دنیاے اسلام کی سرحد کہا گیا ھے - تیرھویں صدی کے آغاز میں دو مسلمان ریاستوں کا ذکر ملتا ھے، جو دریاے ایلی [رکَ باَں] کے شمال میں واقع تھیں (ایک موجودہ سِمِرِیچِیہ Semiryecye کے شمالی حصے میں اور دوسری کُلجہ Kuldja) - جب قراختای اور نَیْمَن Naiman فرمانروا کُوچلک، جو ان کے بعد ایک بہت چھوٹے سے علاقے کا فرمانروا ھوا تھا، اپنی اپنی سلطنت سے محروم ھوگئے تو جیسا کہ چینی سفیر وُو - کُو - سُون کے سفرنامے (۱۲۲۰ تا ۱۲۲۱ء) سے صاف پتا چلتا ھے، قراختای کے آخری فرمانروا کو اسلامی رسوم اور اور اسلامی لباس اختیار کرنا پڑا (Bretschneider : *Mediaeval Researches*، *etc.*، ۱ : ۲۹) . یہ سب باتیں قراختای کی تہذیب کے متعلق Marquart : کے اس نظریے کے خلاف جاتی ھیں کہ "جب گرد و پیش کا ماحول ناگفتہ بہ تھا یہاں کی تہذیب سربلند تھی" *Osturkische Dialerkt Studian*، ص ۲۰۹) .

بقول ابن الأثیر (۱۱ : ۵۷) پہلے گُور خانی فرمانروا کا انتقال رجب ۵۳۷ھ (۲۰ جنوری تا ۱۸ فروری ۱۱۴۳ء) میں ھوا تو اس کی بیوہ "اور اس کا بیٹا محمّد" اس کے جانشین قرار پائے - مارکوار Marquart نے [اس عبارت میں] اَبْنہ محمّد کے بجاے اَبْنَۃُ عَمّہ" پڑھا ھے *Osttürk. Dialektst.*، ص ۲۳۷)، لیکن یہ کہیں نہیں لکھا کہ گور خان کی بیوی اس کی بنت عم بھی تھی - علاوہازیں چینی مآخذ کی رو سے وہ تو محض نگران حکومت تھی کیونکہ اس کا بیٹا ابھی کم‌سن تھا - بلاشبہہ مؤخرالذکر کا نام محمد نہیں ھو سکتا لیکن یہ بات متنازع فیہ ھی رھے گی کہ متن میں ترمیم کس صورت میں کی جائے (طبع بولاق، ۱۱ : ۳۶، میں بھی واَبنہ محمد ھی لکھا

ہے)۔ اسلامی ماخذ میں ہمیں شاہانِ گور خانیہ کی کوئی مکمل فہرست مع ان کے سنین حکومت کے نہیں ملتی اور جو چند ایک حوالے ملتے بھی ہیں وہ ناکافی اور متضاد ہیں۔ جُوَیْنی نے قراختای سے متعلق باب (۲ : ۸۸ ببعد) میں پہلے گوُر خانی فرمانروا کی محض بیوہ اور بھائی کا ذکر کیا ہے۔ ایک اور جگہ (۲ : ۱۷) جیسا کہ چینی تاریخوں میں بھی مذکور ہے، اس نے گوَر خان اول کی بیٹی کی حکومت کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ اسی ملکہ کا ذکر الراوندی کے یہاں بھی ملتا ہے (راحتُ الصدور، ص ۱۷۴)، لیکن وہ اس کا عہد حکومت خود اپنے زمانے، یعنی تیرھویں صدی میں قرار دیتا ہے، جسے صحیح تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ شاہانِ گورخانیہ کی ایک نسبۃً صحیح فہرست چینی تاریخوں میں دی ہوئی ہے، لیکن ان کی روایت بھی، خصوصًا جہاں تک اس کے سنین کی تفصیلات کا تعلق ہے، بدیہی طورپر غلط ہے۔ مارکوار Marquart (محل مذکور) نے اسلامی اور چینی ماخذ کو ہم آہنگ بنانے اور اس طرح مختلف فرمانرواؤں کے ادوار حکومت کی تاریخ معین کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ عام طور سے کامیاب نظر آتی ہے۔ اس کی راے میں گوُر خان کی بیوہ نے ۱۱۵۰ء تک، اس کے بیٹے نے ۱۱۶۳ء تک، اس کی بیٹی نے ۱۱۷۸ء تک اور اس کے پوتے نے ۱۲۱۱ء تک حکومت کی؛ مؤخرالذکر کا حال چینی تاریخوں میں بھی ملتا ہے اور متعلقہ حروف کے عام تلفظ کے مطابق وہ چی-لو-کو (Či-lu-Ku) کے نام سے مشہور تھا۔ Marquart (de Groot کی پیروی کرتے ہوے) اسے ترگُو (Tirgu) پڑھتا ہے.

اسی فرمانروا کے عہد میں کی سلطنت قراختای پر زوال آیا، جس کا سبب کچھ تو مغرب میں مسلمان حکمرانوں کی سرگرمیاں تھیں اور کچھ مغول کا وہ سیلاب جو انھیں دنوں میں شروع ہو رہا تھا۔ (ان کے بارے میں حالات و کوائف کے لیے دیکھیے Barthold اور Marquart کی تصنیفات؛ نیز رکّ بہ بُرھان؛ بُخارا؛ چینگیز خان؛ محمدّ بن تکَشؔ)۔ دوسرے مقامات کی طرح یہاں بھی محض مذہبی کی آویزش ھی اس زوال کی اصل ذمے دار نہ تھی۔ محمّد خوارزْم شاہ نے، جو آگے چل کر اسلامی تحریک کا قائد بنا، اوائل عہد حکومت میں اپنے مسلمان حریفوں کے مقابلے میں کافر قراختائیوں اور بخارا کے روحانی فرمانرواؤں (صُدُور) کی امداد پر بھروسا کیا تھا۔ قراختای کے خلاف سمرقند کے حاکم عثمان کی بغاوت کی توجیہ جُوَیْنی (۲ : ۹۱) نے یہ پیش کی ہے کہ گوُر خان نے اس سے اپنی بیٹی کی شادی کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ تاہم بعدازاں جب عثمان کے تعلقات اپنے خسراور مسلمانوں کے نجات دہندہ محمد، [خوارزم شاہ] سے کشیدہ ہوگئے تو یہ شادی سرانجام پاگئی (کتاب مذکور، ۱۲۴)۔ ماوراءالنہر کے مسلمان باشندوں نے اپنے نجاتِ دہندہ کے خلاف جو بغاوت برپا کی تھی اسے انتہائی سختی اور خونریزی کے ساتھ فرو کردیا گیا (۶۰۹ھ/۱۲۱۲ء)۔ جُوَیْنی نے جو مذکورۂ بالا واقعات قلمبند کیے ہیں ان کی تردید یوں ہو جاتی ہے کہ دراصل اس سے ایک سال قبل، یعنی ۱۲۱۱ء میں، نَیْمن فرمانروا کوچلک نے قراختای کو حکومت سے محروم کر دیا تھا۔ وہ ابتدا میں عیسائی تھا۔ اور بعد ازاں مشرک (غالبًا بدھ) ہوگیا تھا۔ اس کے تعلقات مسلمانوں سے ہمیشہ ایک سے نہیں رہے۔ وہ گور خان کے مسلم حریفوں کے حلیف کی حیثیت سے بھی نظر آتا ہے اور کاشغر کے بادشاہ کا ساتھی بھی (دیکھیے جَمال القُرشی، در

Barthold : *Turkestan etc.*، ۱ : ۱۳۳) - آگے چل کر وہ اسلام کا سخت ترین دشمن بن گیا - اس کے عہد میں وسط ایشیا میں پہلی بار (اور غالبًا ایک ہی بار) اسلام کو جبر و تشدد کا نشانہ بنایا گیا؛ نماز باجماعت کی ممانعت کر دی گئی، مسلمانوں کو مجبور کیا گیا کہ یا تو وہ عیسائی ہو جائیں یا مشرکین کا مذہب قبول کر لیں یا کم از کم قراختای کا لباس اختیار کر لیں - لوئی چہار دہم کے عہد کے پروٹسٹنٹوں کی طرح جن لوگوں نے مقاومت کی، انہیں یہ سزا دی گئی کہ سپاہیوں کو اپنے یہاں ٹھیرائیں اور ان کی خدمت کریں - اس بارے میں ہمارا واحد مأخذ جوینی (۱ : ۴۹ ببعد) ہے - کُوچلک پر چنگیز خان نے فتح پائی تو مذہبی جبر و تشدد کا یہ سلسلہ ختم ہوگیا - قراختائی کی سابق مسلمان رعایا کو جو ۱۲۱۱ء ہی سے چنگیز خان کے ساتھ نامہ و پیام کر رہی تھی، مغول کی حکومت قائم ہو جانے پر مکمل مذہبی آزادی مل گئی - باقی ماندہ قراختائی نے اسلامی لباس اختیار کر لیا (رَکَ بہ مسطور بالا) جو کوچلک کے قانون کے سراسر برعکس تھا - وسط ایشیا میں قراختای کے عہد کا کوئی کتبہ یا عمارت یا کوئی اور نشان باقی نہیں رہا .

گورخانی عہد کے ایک سابق امیر اور کرمان میں اس کے اخلاف کے بارے میں رَکَ بہ مادّہ ہای براق حاجب و کرمان .

(W. Barthold [تلخیص از ادارہ])

قَرَہ خلیل : [رَکَ بہ چندرلی].

قَرَہ دنز : بحیرۂ اسود کا ترکی نام جسے قدیم اور بوزنطہ کے جغرافیے میں Pontus Euximus (مخفف Pontus) لکھا ہے - عرب جغرافیہ نویسوں نے یونانی نام Pontus اور Maeotis و بحیرۂ ازوف (Azov) بمشکل بُنطُس اور معوطِس اختیار کر لیے جو قدیم زمانے سے عربی تحریروں اور زبان میں نیطش اور مانیطش ہوگئے (Juynboll بر مراصد الاطلاع ۴: ۱۹۴) اور انہیں بگڑی ہوئی صورتوں میں مشرق جغرافیے کی آخری تصنیفات تک میں قائم ہیں - ان کے علاوہ کچھ اور نام بھی مستعمل تھے، مثلاً بحر طرابزُندہ Sea of Trebizond بحر قِرِم Crimea بحر الروس (دیکھیے mer de Rossia در Villehardouin طبع Wailly : ۲۲۶) جن کی وجہ استعمال اس تجارت سے معلوم ہوجاتی ہے جو اسلامی طرابزندہ اور جنوبی روس کے ساحلی علاقوں کے درمیان ہوتی تھی (یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld ۱ : ۴۹۹؛ الدمشقی : نخبة الدهر، طبع Mehren بمواضع کثیرہ؛ ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud، بمواضع کثیرہ؛ المسعودی : مروج الذهب طبع پیرس، ۱ : ۲۶۰ ببعد دیکھیے Marquart : *Osteuropäische u, ostasiatische Streifzüge*، ص ۱۶۲، ۳۳۳).

مآخذ : بحیرۂ اسود کے مختلف ناموں کی تاریخ ابھی تک نہیں لکھی گئی (۱) ترکوں کے عہد میں تجارت کے بارے میں؛ ازمنۂ وسطی کے آخری ایام کی بہترین تصنیف ہے : W. Heyd : *Histoire du Commerce du Levant*، لائپزگ ۱۸۸۵ - ۱۸۸۶ء بار دوم ۱۹۲۴ء (۲) Ch. Peyssonel : *Traite sur le commerce de la Mer Noire*، پیرس ۱۷۸۷ء، زمانۂ ما بعد کے لیے: (۳) Hommaire de Hell : *Les Steppes de la Mer Caspienne* پیرس و سٹرابرگ ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۵ء: (۴) جن سیاسی اور بین الاقوامی حالات کی بنا پر اٹھارھویں صدی میں بحیرۂ اسود کا راستہ کھلا، ان پر تفصیلی بحث کے لیے [P. Hadji Mischef] : *La Mer Noire et les Detroits de Constantinople*، پیرس ۱۸۹۹ء: (۵) دیکھیے دریں بارہ حواشی درجودت: تاریخ: ۲، ۲۸۴ و ۷ : ۴۸۵ ببعد: (۶) متعلقہ دستاویزات

Noradounghium نے Recueil des traités inter-nationaux de l' Empire Ottoman جلد ۱ و ۲ پیرس و لائپزگ ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۰ء میں دی ہیں .

(J. H. Mordtmann [تلخیص از ادارہ])

* **قَرَہ سُو :** رَكّ بہ الفرات .

* **قَرَہ سی :** (۱) ساتویں صدی ہجری/ تیرھویں صدی عیسوی میں ایشیاے کوچک کے ایک ترکمان شاہی خاندان کے بانی کا نام - سلاطین آل عثمان کے سامنے سب سے پہلے اسی خاندان نے ہتیار ڈالے تھے؛ (۲) اس علاقے کا نام جہاں یہ خاندان حکومت کرتا تھا، آج کل یہ ترکی کی ایک سنجاق ہے .

(۱) کہتے ہیں کہ قرہ سی قرہ عیسٰی یا قرہ ایسہ کا مخفف ہے - یہ سلطان غیاث الدّین مسعود سلجوق کے ایک باجگزار ترکمان سردار کا نام تھا جس نے Andronicos II Palaiologos کے عہد میں بوزنطیوں کا صوبۂ اماسیہ (Mysia) فتح کر کے سلطان کو دیا تھا (Ducas، ص ۱۳)؛ بوزنطی مؤرخین نے قرہ سی کے باپ کا نام (Nicephoros Gregoras، ۱ : ۲۱۴) Καλάμης, دیا ہے اور Mordtmann نے اسے Pachymeres (۲ : ۳۱۶، ۳۸۹) کے Λαμίνσης یا Λαμίσης کا مرادف قرار دیا ہے - شاید اسی نام کی تہ میں عالم شاہ یا قَلم شاہ پوشیدہ ہے (دیکھیے ابن بَطُوطہ، ۲ : ۲۸۱) .

اگرچہ قرہ سی نے سارا اماسیہ ایک ہی بار فتح نہیں کیا تھا (چنانچہ ادرمِد اور آسوّس کے علاقے چودھویں صدی تک یونان کے قبضے میں رہے) لیکن اس کے پاس یقینًا بہت طاقت ہوگی، خصوصًا اس بیڑے کی وجہ سے جسے اس نے خود تیار کرایا تھا اور جس کی مدد سے وہ رومیلیا [روم آیلی] پر تاخت کرتا رہتا تھا - اس کا علاقہ مشرق آناطولی کے باشندوں کے لیے جو مغول کے ڈر سے بھاگ رہے تھے، جاے پناہ بن گیا تھا اور خود ترکوں کے لیے بھی جس وقت وہ دوبروچہ سے جسے صاری سا لتیق غازی (رَكّ بآں) کے زیر قیادت انھوں نے فتح کر لیا تھا، نکالے گئے، یہ معلوم نہیں کہ قرہ سی نے کتنی مدت حکومت کی - ۱۳۳۰ء کے قریب ہمیں اس علاقے کے دو اور فرمانرواؤں کا ذکر ملتا ہے، یعنی برگمہ میں یخشی خان کا اور بلکسری میں دمر خان کا - ان کا ذکر ابن بَطُوطہ (۲ : ۳۱۶، ۳۱۷) اور مَسالک الأبصار (Notes et Extraits، ۱۳ : ۳۳۹، ۳۶۶ میں موجود ہے؛ (مرحان جس کا ذکر ص ۳۳۹ پر ہے غالبًا دمرخان کی بگڑی ہوئی شکل ہے) میں آیا ہے - ان دونوں مستند بیانات سے بوزنطی مصنفین کو اتفاق ہے، اس کے سوا کہ بوزنطی مصنفین (Kantacuzenos، ۱ : ۳۳۹) [illegible] کو Ταμιχάνης, کا باپ بتاتے ہیں لیکن مَسالك الأبصار میں ان دونوں کو ایک دوسرے کا بھائی اور قرہ سی کے بیٹے بتایا گیا ہے .

ترک مؤرخین کے ہاں جو سب کے سب عاشق پاشا زادہ کی پیروی کرتے ہیں (طبع استانبول ۱۳۳۲ھ، ص ۴۳ تا ۴۵) اس سے کچھ مختلف بیان نظر آتا ہے؛ وہ اس خاندان کا ذکر فقط اس سلسلے میں کہ اس کی مملکت کو اورخان نے اپنی سلطنت میں شامل کر لیا تھا، ضمنی طور پر کرتے ہیں - ان کے بیان کے مطابق ایلی عجلان بیگ قرہ سی میں حکومت کرتا تھا - اس کے اور خان سے دوستانہ تعلقات قائم تھے، یہاں تک کہ اس نے اپنے سب سے چھوٹے بیٹے طُرسُون کو تعلیم و تربیت کے لیے اورخان کے دربار میں بھیج دیا تھا۔ عجلان کی وفات کے بعد اس کا سب سے بڑا بیٹا

(جس کا نام وقائع نگاروں کے هاں نہیں ملتا) اس کا جانشین قرار پایا - اس نے رعایا کو اپنے آپ سے اس قدر متنفر کر دیا که اس کا وزیر حاجی ایلکی اس جابر حکمران کے خلاف مدد حاصل کرنے کے لیے اورخان کے پاس چلا گیا - اس کے چهوٹے بهائی طُرسُون نے اورخان سے وعده کر لیا که اگر اورخان قزلجَه، طوزلَه اور مَحْرَم (Assos) کے علاقے اس کے قبضے میں رهنے دے تو وه بُرگمه، بلکسری اور ادرمد اس کے حوالے کر دے گا۔ اس معاهدے کی شرائط پر عمل کرتے هوے اورخان نے یونانیوں سے اولوباد (Lopadion) اور چند اور قلعے چهین لیے جو آج بهی سلطنت عثمانیه اور قره سی کے درمیان یونانی علاقوں سے گهرے هوے علاقوں کی شکل میں موجود هیں - اس کے بعد اورخان بلکسری کی طرف بڑها جهاں سے عَجْلان کا بیٹا بهاگ کر بَرگمه چلا گیا - اورخان کی تحریک پر دونوں بهائیوں کے درمیان صلح کی گفت و شنید شروع هوئی، مگر طُرسُون برگمه کی فصیل پر عهد نامے کی شرائط طے کرتے هوے اپنے بهائی کے هاتهوں مارا گیا - اس کے بعد اورخان نے بڑے بهائی کا همیشه همیشه کے لیے تخته الٹ دیا - اسے بهی برگمه سے هاته دهونا پڑے اور وه دو سال بعد بروسه [بورسه] میں بعارضۂ طاعون فوت هوگیا - قره سی ایلی کا نظم و نسق حاجی البیکی کے سپرد کیا گیا اور تیماریوں (Timariots، جاگیرداروں) کو ان کی جاگیروں پر بدستور قابض رهنے دیا گیا - ترک مؤرخین نے ان واقعات کا زمانه ۷۳۵ یا ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ یا ۱۳۳۴ء بتایا هے۔

اگر هم اس بیان کا مقابله ان بیانات سے کریں جن کا ذکر پہلے آ چکا هے تو عَجْلان کے بڑے بیٹے اور ابن بُطُوطه کے دمر خان کو ایک هی شخص تصور کیا جا سکتا هے (جیسا که احمد توحید نے کیا هے) - سیاح موصوف نے دمر خان کا حال مخالفانه انداز میں لکها هے - اس صورت میں یَخْشی خان عجلان هی هوگا - خود ابن بَطُّوطه کهتا هے که یَخْشی خان کا مطلب محض ''اچها خان'' (۲ : ۳۱۶) هے، لهٰذا هو سکتا هے که اس کا اصلی نام عَجْلان هو، لیکن اس سے زیاده اهم بات یه هے اور Mordtmann اسے اغلب بتاتا هے که ترک مؤرخین قره سی خاندان کی جو میعاد بتاتے هیں، وه اس سے کسی قدر زیاده مدت تک برسر اقتدار رها تها، چنانچه بوزنطی مصنفین کے هاں ۱۳۴۳ء میں بهی ایک شخص سلیمان کا ذکر ملتا هے جو قره سی کی نسل سے تها (Nik. Greg.، ص ۷۴۱؛ Kantacuzenos، ۲ : ۴۷۶، ۵۰۷) اور جس نے Ventatzes کی ایک بیٹی سے شادی کی تهی - یه بات اس امر کے عین مطابق هے که اورخان نے یکم محرم ۷۴۱ھ/۲۷ جون ۱۳۴۰ء کو جس خط میں جانِک کے حکمران کو اولوباد کی فتح کی خبر دی تهی، اس میں قره سی کے علاقے کا کوئی ذکر نہیں (فریدون : منشئات، ۱ : ۷۶) - Mordtmann اسی بنا پر یه قیاس ظاهر کرتا هے که اس ملک پر عثمانلی ترکوں کا مکمل قبضه چند سال بعد (تقریباً ۱۳۴۵ء میں) هوا تها، لیکن وقائع نگاروں نے دونوں واقعات کو باهم خلط ملط کر دیا هے - بهرحال خاندان قره سی اوغلو تیمور کے حملوں کے وقت بهی دوباره نه اُبهر سکا، جیسا که اکثر دوسرے ترکمان خاندانوں کو نصیب هوا۔

شاهان قره سی کے نه تو کتبات ملتے هیں نه سکّے، قیاس یه هے که بلکسری کی چهوٹی سی مسجد عثمانلی عهد سے پہلے کی هے۔

قره سی ایلی کی فتح کے ساته هی بهت سے

قابل سیاست دان اور سپاهی سلاطین عثمانیه کی ملازمت میں چلے گئے؛ مثلاً آجه خلیل، جس نے دوبریجه کے مہاجرین کی رهنمائی کی تهی؛ حاجی ایلبکی، جس کا اس سے قبل ذکر آ چکا هے؛ فاضل بیگ اور مشہور غازی اورِنوس بیگ [رك بآن].

قره سی اوغلو جن علاقوں پر حکومت کرتے تهے ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے منجم باشی، ۳ : ۳۶.

مآخذ : (۱) J. H. Mordtmann : *Über das türkische Fürstengeschlecht der Karasi in Mysien*، در *S.B. Pr.Ak.W.*، ۱۹۱۱ء، ص ۲ تا ۷؛ اسی موضوع پر ایک اور مقالے کے لیے دیکھیے (۲) *Revue Historique de l' Institut d'histoire Ottoman*، در *TOEM* عدد ۹، ص ۵۶۳ (احمد توحید: بالیکسریده قره سی اوغللری)؛ (۳) بوزنطی ماخذ کا متن میں ذکر کیا جا چکا هے (بحوالهٔ Mordtmann)؛ ترک مؤرخین : (۴) عاشق پاشا زاده، قسطنطینیه ۱۳۳۲ھ، ص ۴۳ تا ۴۵؛ نیز (۵) سعد الدّین : تاج التواریخ، قسطنطینیه ۱۲۷۹ھ، ۱ : ۴۷؛ (۶) عالی : کُنه الاَخْبار، قسطنطینیه ۱۲۷۷ تا ۱۲۸۵ھ، ص ۴۳، ۴۵؛ (۷) حاجی خلیفه : جہان نما، قسطنطینیه ۱۱۴۵ھ، ص ۶۶۱؛ (۸) مُنجّم باشی: صَحائف الأخبار، قسطنطینیه ۱۲۸۵ھ، ۳ : ۳۶، ۲۲۸؛ نیز دیکھیے (۹) شہاب الدّین العُمَری : مَسالک الاَبصار فی ممالک الأمصار، مترجمهٔ Quatremere : *Notes et Extraits*، ۱۳ : ۳۳۹، ۳۶۵، ۳۶۶؛ (۱۰) ابن بطّوطه، محل مذکور؛ (۱۱) نجیب عاصم و محمد عارف : عثمانلی تاریخی، قسطنطینیه ۱۳۳۵ھ، ص ۴۹۷؛ (۱۲) J. von H mmer : *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۱، پسٹ ۱۸۲۷ء، ص ۱۱۰ ببعد.

(۲) قره سی کی سنجاق ولایت خداوند کار میں شامل هے۔ گزشته صدی کے آخری ایام میں کچھ عرصے کے لیے اسے سنجاق بِیغا [رك بآن] کے ساتھ ملا کر ایک علٰحده ولایت بنا دی گئی تهی.

قره سی وهی علاقه هے جو قدیم زمانے میں آماسیه کہلاتا تها۔ دریاے سِماؤ اور صوصغرلی اس علاقے کو مغربی اور مشرقی دو برابر کے حصوں میں تقسیم کرتے هیں۔ مشرقی حصه گھنے جنگلوں سے ڈهکے هوے پہاڑوں کے بے ڈهنگے سلسلوں کے باعث ناقابل گزر هے اور اس میں کوئی چھوٹا یا بڑا شہر نہیں هے۔ مغربی حصے کا درمیانی پہاڑی علاقه بهی اگرچه گھنے جنگلوں سے پُر هے، لیکن ساحل سمندر کے قریب اس میں هموار میدان آ جاتا هے۔ سب سے زیاده آباد علاقے، جہاں آسانی سے آمد و رفت هو سکتی هے، وه هیں جو باندیرمه سے سمرنا [ازمیر] جانے والی ریلوے کے ساتھ ساتھ واقع هیں۔ صدر مقام بالِیکسری [رك بآن] بهی یہیں هے۔ جنوب مغرب میں یہاں کا اهم ترین مقام برغَمه هے۔ اس علاقے میں برغمه (Pergamon) کی پہاڑی کے علاوه، جس کی چوٹی پر ایک قلعه هے، کئی ایک منفرد پہاڑیاں ملتی هیں (قزاق طاغ شمال میں اور قره طاغ مغرب میں)۔ برغمه کا میدان بہت زرخیز اور بڑا گنجان آباد هے۔ ترکوں کے علاوه یہاں بہت سے باهر سے آئے هوے یونانی، نووارد مہاجر اور یُورُوک Yürük [خانه بدوش] رهتے هیں۔ چھوٹے چھوٹے ساحلی شہروں، خصوصاً اَدْرَمِیْد میں یونانی عنصر غالب هے، لیکن جوں جوں مشرق کی جانب جائیں، اسلامی عنصر بڑهتا چلا جاتا هے۔ اندرون ملک میں رهنے والے یونانی بهی ترکی بولتے هیں۔ بقول سامی [بک] اس سنجاق کے باشندوں کی کل تعداد تین لاکھ چالیس هزار تهی، جس میں نصف

ترک تھے۔

قرہ سی حسب ذیل قضاؤں پر مشتمل ہے: بالیکسری، ایوالق، کمرادرمید، ادرمید اردک، باندیرمہ، کونان، بیغادیچ، اور صندیرغی۔ زمین کی زرخیزی، معدنیات کی کثرت اور مویشیوں کی پرورش کے باعث اس سنجاق سے خاصی بڑی تعداد میں اشیا برآمد ہوتی ہیں۔ سامی [بک] کے بیان کی رو سے یہاں اشیاے برآمد کی مالیت اشیاے درآمد سے چھ گنی تھی۔

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الأعلام، ۵: ۳۲۳۱؛ (۲) E. Banse: *Die Türkei*، Braunschweig ۱۹۱۹ء، ص ۱۲۶ تا ۱۳۱؛ (۳) V. Cuient: *La Turquie d'Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء؛ (۴) حاجی خلیفہ: جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۳۵ھ، ص ۶۶۱۔

(J. H. KRAMERS)

* **قرہ صوبازاری:** (قریم کریمیا) کا ایک چھوٹا سا شہر، جو سیمفروپول Simferopol کے مشرق میں ۴۵ درجے ۱۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۴ درجے ۳۶ دقیقے طول بلد مشرقی پر واقع ہے۔ ۱۷۳۶ء میں جب روسیوں نے باغچہ سرای [رک بآں] کو تباہ کر دیا، تو کچھ عرصے تک قرہ صوبازاری [قریم کے] خان کا صدر مقام رہا، لیکن روسیوں نے ۱۷۳۷ء میں جنرل ڈوگلس Douglas کی قیادت میں اس شہر کو بھی فتح کرلیا۔ اس شہر میں مشرقی تمدن کی علامات آج تک قائم ہیں، چنانچہ گوداموں اور قہوہ خانوں کے ساتھ کئی خان [سرائیں] بھی ہیں۔ وسیع عمارت طاش خان بھی، جس کی بابت بیان کیا جاتا ہے کہ سترھویں صدی میں بطور قلعہ تعمیر کی گئی تھی، آج کل یہی کام دیتی ہے۔ سترھویں صدی میں دریاے ڈان کے قزاقوں نے اس شہر کو کئی بار تاخت و تاراج کیا۔ دیکھیے Veliaminof Zernof: *Matériaux pour servir à l'histoire du Khanat de Crimée*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۶۴ء، بمدد اشاریہ۔

(W. BARTHOLD)

* **قرہ طاغ:** رک بہ مونٹی نگرو۔

* **قرہ عثمان اوغلو:** رک بہ دِرہ بیگی (= درہ بے)۔

* **قرہ فریہ:** [Veria]؛ مقدونیا کا ایک چھوٹا سا شہر، جو سلانیک سے ۴۰ میل جنوب مغرب میں اینجہ قرہ صو کے ایک معاون انا دِرہ کے کنارے خلیج سالونیکا Salonica کے قرب و جوار میں واقع ہے۔ اس کا قدیم یونانی نام Βέροια ہے اور موجودہ یونانی نام Vérria (سلاو: Ber)۔ اسی میں ترکوں نے اسم صفت قرہ کا اضافہ کر کے اسے قرہ فریہ کی شکل دے دی ہے۔ بوزنطی مصنفین کی رو سے اس شہر کو ۱۳۳۱ء میں ترک بحری قزاقوں نے لوٹا تھا جو قرہ سی کے رہنے والے تھے۔ یہ قزاق ستر جہاز لے کر یہاں اترے اور انہوں نے ویریا Verria اور ٹراجانوپولس Trajanopolis کا علاقہ تاخت و تاراج کر دیا۔ بالآخر شہنشاہ اینڈرونیکس Andronicus نے انہیں یہاں سے باہر نکال دیا۔ قرہ فریہ ایک اہم فوجی مقام تھا۔ اس پر ۱۳۴۷ء میں سربیا کا قبضہ ہوا اور ۷۷۵ھ/۱۳۷۳-۱۳۷۴ء میں اسے پہلی بار عثمانی ترکوں نے فتح کیا۔ سلطان مراد ثانی کے عہد سے، جس میں سلانیک فتح ہوا تھا (۱۴۳۰ء)، جنگ بلقان کے زمانے تک قرہ فریہ سلطنت عثمانیہ میں شامل رہا۔ نومبر ۱۹۱۲ء میں سلانیک کے دفاع کے لیے قرہ فریہ ترکوں کے آخری مورچوں میں سے ایک تھا، جو آخرکار اسی سال ۸ نومبر کو یونانیوں نے چھین لیا۔ صلح نامہ ایتھنز Athens

(۴ نومبر ۱۹۱۳ء) کے زمانے سے یہ یونان کے قبضے میں ہے.

قرہ فریہ گھنے جنگلوں سے ڈھکے ہوئے اغسطس طاغ Aghotos Dagh کے دامن میں ایک زرخیز علاقے میں واقع ہے جہاں ہر طرح کی فصلیں اور سبزیاں ہوتی ہیں - یہ تمباکو اور خاص طور پر انگور کے ان باغات کی وجہ سے مشہور ہے جو پہاڑ کی ڈھلانوں پر واقع ہیں - ریشم کی پیداوار کے باعث شہر میں کپڑا بننے کی ایک خاص اہم صنعت شروع ہوگئی ہے - اس کے قرب و جوار میں قدیم شہر Βέροια کے کھنڈر اب تک موجود ہیں - ترکی حکومت کے آخری ایام میں اس کے باشندوں کی تعداد دس ہزار سے کچھ کم تھی، جس میں سے ایک چوتھائی مسلمان تھے اور باقی آبادی یونانیوں، بلغاریوں اور اہل افلاق (Wallachians) پر مشتمل تھی - یہ سلانیک کی ولایت میں اسی نام کی قضا کا صدر مقام تھا.

مآخذ: (۱) سامی: قاموس الأعلام، د (۱۳۱۴ھ/۱۸۹۲ء): ۳۶۳۹؛ (۲) von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، بوداپست ۱۸۲۹ء، ۱: ۱۲۷، ۶۰۰؛ (۳) de la Jonquière: *Histoire de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲: ۳۰۳؛ (۴) حاجی خلیفہ: *Rumili und Bosna*، ویانا ۱۸۱۲ء، ص ۸۶؛ (۵) Pauly-Wissowa: *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*، ج ۳: کالم ۳۰۴ ببعد.

(J. H. KRAMERS)

* **قرہ قرغیز:** رک بہ قیرغیز.

* **قرہ قلپاق:** (قرہ قالپاق = سیاہ ٹوپیوں والے)؛ وسط ایشیا کی ایک ترک قوم - روسی تاریخوں میں اس نام کی ایک قوم (Černii Klobutzi) کا ذکر بارھویں صدی میں ملتا ہے - یہ بات ابھی تک متعین نہیں کی جاسکی کہ یہ سیاہ ٹوپیوں والے اور موجودہ زمانے کے قرہ قلپاق ایک ہی قوم ہیں یا نہیں -

سترھویں صدی کے آخر میں کہیں جاکر ہمیں وسط ایشیا کے قرہ‌قلپاق کے بارے میں کچھ نوشتے ملتے ہیں - شکبین Skibin اور تروشن Troshin کی سفارتی روئداد (۱۶۹۴ء) کی رو سے اس زمانے میں قرہ قلپاق سیردریا کے کنارے ترکستان کے شہر سے دس روز کی مسافت پر رہتے تھے - پھر ان کے بارے میں اٹھارھویں صدی عیسوی میں یہ ذکر ملتا ہے کہ وہ خوانین خیوا کے ملک کے قرب و جوار میں رہتے تھے - ۱۷۲۲ء کے قریب سفیر ورشنن Vershinin کی معرفت پیٹر اعظم اور قرہ قلپاق کے خان ابوالمظفر سعادت عنایت محمد بہادر کے درمیان ایک معاہدہ طے ہوا (*Po!noye Sobraniye Zakonow*، ۱۷۲۲ء، شمارہ ۴۱۰۱)- والگا قلمق (Volga Kalmücks) کے مشرق علاقے، جو کوہ یورال اور والگا کے درمیان واقع تھے، ان پر قرہ قلپاق دھاوے کرتے رہتے تھے - اس زمانے میں بھی ان کی بسراوقات صرف اپنے مویشیوں کے ریوڑوں اور لوٹ مار پر نہیں تھی بلکہ وہ زراعت بھی کرتے تھے - وہ اپنے کھیتوں میں مصنوعی ذرائع سے آب پاشی کرتے تھے اور (جھیل ارال میں) مچھلیاں بھی پکڑتے تھے - کہا جاتا ہے کہ وہ والگا کے علاقے سے نقل مکانی کرکے وسط ایشیا میں چلے آئے تھے- اٹھارھویں صدی کے تقریباً وسط میں قرہ قلپاق کی ایک جماعت کا سرمائی مستقر سیر دریا کی وسطی گزرگاہ پر خواس میں واقع تھا (اورہ تبہ Ura Tübe کے شمال میں) - ان قرہ قلپاق کے فرمانروا (تورہ) نے ۱۷۵۵ء میں بخارا کے اتالیق محمد رحیم سے ایک معاہدہ کر لیا؛ قرہ قلپاق کے تین ہزار خاندان سمر قند میں

آباد کیے گئے اور وهاں سے وہ چار سو خروار اناج وصول کرتے تھے ۔ توره کے بیٹے نے اتالیق کی فوج میں شمولیت اختیار کرلی (محمد وفا کرمینگی، مخطوطه، در Asiatic Museum، عدد c. 581 b، ورق ۱۴۸ ب) ۔ ۱۸۶۸ء میں Radloff (Aus Siberien، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ۱ : ۲۲۸) نے سمرقند کے شمال مشرق میں قره قلپاق کی کچھ آبادیاں دیکھیں، جو ''زیادہ زمانه نه گزرا تھا که وهاں آمودریا سے'' نقل مکانی کرکے آئے تھے ۔ ان کی ایک معتدبه تعداد (تقریباً بیس هزار) ابھی فرغانه میں موجود تھی ۔ کہتے هیں که اٹھارهویں صدی کے اواخر میں قازقوں نے قره قلپاق کو سیر دریا کی زیریں وادی سے نکال دیا تھا ۔ بعد میں بھی ان کا ذکر کتابوں میں کہیں کہیں ملتا ہے [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وآ، لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادّه] .

قره قلپاق کی مقامی بولی کی چھان بین سب سے پہلے S. Byelyayew نے ۱۹۰۳ء میں کی ۔ اس زمانے میں جو چند کتابیں لکھی گئی تھیں وہ آگے چل کر (۱۹۱۷ء میں) Protokoli Zakaspiyskago Kruzka lyubiteley Arkheologii etc.، حصص ۳ و ۴، میں شائع هو گئیں ۔ قره قلپاق سے متعلق معلومات ان سب کتابوں میں مل جاتی هیں جو ترکستان اور وهاں کی آبادی کے بارے میں لکھی گئی هیں، مثلاً (۱) Fr. v. Schwartz : Turkestan، ص ۱۷؛ (۲) Kostenko : Turkestanskiy Kray، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۰ء، ۱ : ۳۲۹ ببعد؛ (۳) Massal'skiy : Turkestanskiy Kray، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۳۹۰ ببعد؛ (۴) Aziatskawa Rassiwa، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۴ء (جو حکومت کی طرف سے شائع شده کتاب ہے)، ۱ : ۱۶۳ ببعد؛ (۵) Vambéry : Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen، لائپزگ ۱۸۸۵ء، ص ۳۷۳ ببعد ۔ ابھی تک ایسی کوئی تصنیف پیش نہیں کی گئی جو صرف قره قلپاق قوم کے حالات و کوائف سے مخصوص هو .

(W. Barthold [تلخیص از اداره])

* **قَرَه قُورُوم :** (قرا قُرِ)؛ وسط ایشیا کا ایک سلسلۂ کوه، جو کوهستان همالیه کے شمال میں اس سے قریب قریب متوازی واقع ہے ۔ یه سلسله مغرب میں ۷۳ درجے طول بلد تک پھیلتا چلا گیا ہے ۔ ابھی تک اس امر کی ٹھیک ٹھیک تحقیق نہیں هو سکی که یه مشرق کی طرف کہاں تک پھیلا هوا ہے ۔ ایک زمانے میں لوگوں کا خیال یه تھا که درۂ قراقرم اس کی مشرقی حد ہے، لیکن بہت سے مشہور جغرافیه دانوں کے نظریات کی رو سے یه سلسلۂ کوه اس سے بہت آگے تبت میں بھی چلا گیا ہے اور ان کی رائے میں کوهستان تنک له (Tangla) کو بھی اسی کا ایک حصه سمجھنا چاهیے ۔ یه خیال سب سے پہلے ۱۸۳۶ء میں Klaproth نے پیش کیا اور اب اسے Burrad، Sven Hedin اور دوسرے لوگ بھی مانتے هیں، بلکه وہ تو ماورائے همالیه کے پہاڑوں کو بھی سلسلۂ قراقرم هی میں شمار کرتے هیں ۔ اگر یه رائے صحیح مان لی جائے تو یه پورا سلسله تقریباً ۱۲۵۰ میل لمبا هوگا [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے وآ لائیڈن، بار اول و دوم، بذیل مادّه] .

مآخذ : (۱) M. Elphinstone : An Acconnt of the Kingdom of Caubul، ۱۸۱۵ء؛ (۲) Cunningham : Ladak، ۱۸۵۴ء؛ (۳) G. Bonvalat : De Paris au Tonkin a travers le Tibet inconnu، ۱۸۹۲ء؛ (۴) H. von Schlagintweit : Reisen in Indien und Hochasien، ۱۸۷۱ء؛ (۵) F. von Richthofen : China، ۱۸۷۷ء؛ (۶) W. W. Rockhill : Diary of a Journey، *Wörterbuchs etc.*، بذیل مادّہ *Korum*) اور یہ وہ نام ہے جو آج بھی پہاڑی علاقوں میں اکثر ملتا ہے۔ جُوَینی نے صاف صاف لکھا ہے کہ یہ اس پہاڑی علاقے کا اصل نام تھا جو اورخون کے منبعوں کے اردگرد واقع ہے۔ Rockhill نے (d' Ohsson کی پیروی کرتے ہوے) جُوَینی سے یہ بیان منسوب کیا ہے کہ یہ شہر نصف فرسخ لمبا تھا، لیکن یہ نہ تو تاریخ جہانگشای کے مطبوعہ نسخے میں ملتا ہے نہ قلمی نسخے میں۔ Rubruk کے بیان کے مطابق قرہ قورم ایک چھوٹا سا شہر تھا اور St. Denys کے مضافات سے، جو پیرس میں واقع ہیں، کسی صورت بڑا نہ تھا اور St. Denys کی خانقاہ مغول شہنشاہ کے محل سے کہیں زیادہ وسیع تھی۔ بہرحال مغول شہر قرہ قوروم کے کھنڈروں سے بلا شبہہ یہ پتا چلتا ہے کہ وسعت کے اعتبار سے وہ اچھا اوسط درجے کا شہر ہوگا۔ اویغور کا اردو بالیغ اس کی نسبت خاصا بڑا شہر تھا۔ دوسری طرف یہ بات بھی ملحوظ خاطر رکھیے کہ شہر پر جو مختصر سا شان و شوکت کا زمانہ آیا اس میں یہاں بہت سی عمارتیں بنوائی گئیں۔ Rubruk اور جُوَینی نے ان شاہی محلات کا پورا حال لکھا ہے جو شہر اور اس کے مضافات میں موجود تھے۔ ان میں سے بعض کو چینی اور بعض کو مسلمان معماروں نے تعمیر کیا تھا۔ Rubruk کی راے کے مطابق آگے چل کر یہاں کی تعمیرات میں روسی اور مغربی یورپ کے معماروں نے بھی حصہ لیا۔ بقول جوینی قرہ قورم [=قرا قرم] سے دو فرسخ دور مشرق کی جانب بالیغ (=تحفوں کی صورت میں لائے ہوے قیمتی سامان کا شہر) کا محل واقع تھا۔ جب مغول شہنشاہوں نے اپنا دارالحکومت چین میں منتقل کر لیا تو قرہ قوروم صرف منگولیا کے گورنر کا صدر مقام رہ گیا۔ مارکو پولو خود تو قرہ قوروم نہیں گیا تھا، لیکن اس کے قول کے مطابق (مترجمۂ Yule-Cordier، لنڈن ۱۹۰۳ء، ۱ : ۲۲٦) گورنر کا محل قلعے میں تھا۔ جب مغول کا شاہی خاندان چین سے نکال دیا گیا (۱۳٦۸ء) تو شہنشاہ قرہ قوروم میں لوٹ آئے۔ پندرھویں صدی میں اس خاندان کا تختہ الٹ جانے کے بعد اس شہر کی ساری اھمیت ختم ہوگئی۔ آج کل اِردِنی تسو کی عظیم الشان بدھ خانقاہ یہاں موجود ہے.

(W. BARTHOLD)

قَرَہ قُوم : (ترکی، بمعنی ''سیاہ ریت'')؛ * روسی ترکستان کا ایک صحرا، جو دریاے جیحون، اُست اُرت نیز اس سلسلۂ کوہ کے درمیان واقع ہے جو بحیرۂ خَزَر کے کنارے نظر آتے ہیں۔ اس کا مقابلہ قزل قُوم (=سُرخ ریت) کے صحرا سے کیا جا سکتا ہے، جو سیر دریا (دریاے سیحون) اور آمو دریا (دریاے جیحون) کے درمیان واقع ہے۔ قرہ قوم (رقبہ ۱۲۸،۰۰۰ مربع میل) قزل قوم سے کہیں زیادہ ویران اور بنجر علاقہ ہے اور اس میں زرخیز زمین کے ٹکڑے بھی قزل قوم سے کم پائے جاتے ہیں۔ سیر دریا کے شمال سے شروع ہوکر جو ریتلا علاقہ جھیل چَلْکَر تک پھیلا چلا گیا ہے اسے ''قرہ قوم کوچک'' کہتے ہیں؛ دیکھیے Franz Mahatschek : *Landeskunde von Russisch-Turkestan*، Stuttgart ۱۹۲۱ء، ص ۱۵ ببعد، ۲۸۵ و بمدد اشاریہ)۔ جُوَینی نے تاریخ جہانگشای میں جس قَرَہ قُوم کا ذکر کیا ہے، راقم کے نزدیک وہ غالبًا قَرَہ قُوم کوچک ہی ہے (مخطوطات کی عبارت ٹھیک ٹھیک نہیں پڑھی جاتی؛ دیکھیے طبع میرزا محمد قزوینی، سلسلۂ یادگار گب، ۱٦/۱ : ٦۹ ببعد و ۲ : ۱۰۱ ببعد)۔

(W. BARTHOLD)

*** قرّہ قویونلو :** (قرہ قویونلو؛ ترکی؛ بمعنی سیاہ بھیڑوں والے)؛ ایک ترکمان خانوادہ، جس نے ۷۷۷ھ/۱۳۷۵ء سے ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء تک ایران اور عراق پر حکومت کی۔ جلائری سلطان اُوَیس کے عہد میں بیرام خواجہ نے، جو قبیلۂ بہارلُو کا سردار تھا، اپنی شجاعت اور جوانمردی کے طفیل سلطان کے دربار میں ایک اہم منصب حاصل کر لیا۔ سلطان کے انتقال پر وہ مَوصِل، سِنْجار اور آرْجیش پر قابض ہوگیا۔ ۷۸۲ھ/۱۳۸۰ء میں اس کی وفات پر اس کا بیٹا قرہ محمّد تُورمُش، جو سلطان احمد بن سلطان اُوَیس کے یہاں ملازم تھا، اپنے باپ کا تخت و سلطنت سنبھالنے کے لیے واپس آیا اور شام میں ایک لڑائی میں مارا گیا (۷۹۲ھ/۱۳۹۰ء)۔ اس کے بعد قرّہ محمّد کے بیٹے قرّہ یوسف نے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا اور دارالحکومت کے لیے تبریز کا شہر پسند کیا۔ وہ تیمور سے نبرد آزما ہوا، بایزید یِلدِرم کے یہاں پناہ لی اور جب فاتح (تیمور) نے ایشیاے کوچک پر لشکر کشی کی تو اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عراق عرب پر قبضہ کر لیا۔ جب تیمور نے ابوبکر کو اس پر حملہ کرنے کے لیے بھیجا تو وہ بغداد کی مدافعت نہ کرسکا اور پسپا ہوکر مصر کے مملوک سلاطین کے پاس چلا گیا، جنھوں نے کچھ عرصے کے لیے اسے قید کرلیا اور تیمور کی وفات کے بعد اسے رہائی مل سکی۔ اس نے ایک ہزار افراد کو، جو اس کے ساتھ آئے تھے، اپنے جھنڈے تلے جمع کیا اور ہزارہا مشکلات پر قابو پانے کے بعد دیار بکر فتح کر لیا۔ بعد ازاں اس نے نخچوان کے جوار میں مرزا ابوبکر کو شکست دی (۸۰۹ھ/۱۴۰۶ء) اور تبریز پر دوبارہ قبضہ کرکے وہاں مقیم ہوگیا۔ اگلے سال اس نے ابوبکر کو، جو اپنے باپ میران شاہ کے ساتھ آیا تھا، پھر شکست دی اور وہ میدان جنگ میں مارا گیا۔ اس نے اپنے بیٹے پیر بُداق کو، جسے سلطان احمد نے اپنا متبنّٰی بنا رکھا تھا، اپنے ساتھ رفیق کی حیثیت سے تخت پر بٹھایا۔ اس نے قرّہ عثمان بَیندری سے دیار بکر چھینا؛ سلطان احمد کو، جو تبریز کے قریب ہی شکست کھا کر گرفتار ہوا تھا، موت کے گھاٹ اتارا؛ عراق عرب فتح کیا (۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء) اور قرّہ عثمان کو شکست دے کر اس سے صلح کر لی۔ شیروان کے بادشاہ شیخ ابراہیم اور گرجستان کے بادشاہ کُستَندیل نے جو لشکر اس کے خلاف بھیجا تھا اسے اس نے بالکل تباہ و برباد کر دیا۔ ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں اس نے عراق عجم کے شہر السُّلطانیہ، قزوین اور ساوہ فتح کیے۔ اسی سال جب تیمور کا بیٹا اور جانشین شاہ رخ اس کے خلاف ایک عظیم لشکر لیے آرہا تھا تو اس نے ماہ ذوالحجہ/دسمبر میں اوجان کے شہر میں علیل ہو کر، پینسٹھ برس کی عمر میں، چودہ سال حکومت کرنے کے بعد، وفات پائی۔ ترکمانوں نے اس کی نعش کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔ وہ دو روز بے گور و کفن پڑی رہی اور اس کے بعد اسے ارجیش میں اس کے دادا بیرام خواجہ کے پہلو میں دفن کر دیا گیا۔

اس کا سب سے بڑا بیٹا امیر اسکندر اپنے قبیلے کے منتشر افراد کو دوبارہ متحد کرکے شاہ رخ کے مقابلے میں معرکہ آزما ہوا، لیکن دو دن کی مسلسل جنگ کے بعد شکست کھائی (۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء)؛ تاہم جب اس کا حریف خراسان واپس چلا گیا تو اس نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے دوبارہ آذربیجان پر قبضہ کر لیا۔ اس نے حسب ذیل حکمرانوں کو شکست دے کر ہلاک کر ڈالا: شمس الدّین، سلطان اَخلاط (۸۲۸ھ)؛ کردوں کے سردار سلطان احمد اور عزالدین شیر

(۸۳۰ھ/۱۴۲۶ء)؛ بعد ازاں اس نے شیروان اور السلطانیه کے شہر ایک بار پھر چھین لیے۔ ۸۳۲ھ/۱۴۲۹ء میں اس کی شاہ رخ سے جنگ ہوئی اور اگرچه اس کے بھائی جہان شاہ نے جوانمردی کے بڑے جوہر دکھائے، تاہم اسے شکست ہوئی اور وہ ایشیائے کوچک کی طرف بھاگ گیا۔ تیموری سلطان نے اس کے ایک اور بھائی ابو سعید کو اس کی جگه تخت پر بٹھا دیا۔ اس سے فائدہ اٹھا کر وہ ایک بار پھر میدان جنگ میں اترا اور اپنے بھائی کو گرفتار کرکے اسے موت کے گھاٹ اتار دیا۔ شیروان کے باشندوں کی شکایت پر، جو لوٹ مار سے برباد ہوگئے تھے، شاہ رخ نے ۸۳۸ھ/۱۴۳۴ء میں ایک نیا لشکر روانه کیا، جس کے ساتھ جہان شاہ اور اس کا بھتیجا شاہ علی بھی اپنی اپنی فوجیں لے کر مل گئے۔ مقابلے کی تاب نه لا کر اسکندر نے راہ فرار اختیار کی اور جب تیموری فرمانروا نے وہاں جہان شاہ کا تقرر کر دیا تو وہ پھر لوٹا، مگر شکست کھائی اور قلعۂ اَلنْجق میں محصور ہوگیا۔ یہاں اس کے بیٹے قُباد نے اس کی ایک بیوی کی شه پر، جسے اس نوجوان سے عشق ہوگیا تھا، اسے قتل کر ڈالا (۸۴۱ھ/۱۴۳۷ء)۔ اس نے سوله برس حکومت کی۔

میرزا جہان شاہ، جس کا تقرر شاہ رخ نے کیا تھا(۸۳۹ھ/۱۴۳۵ء)، آذربیجان کا نظم ونسق درست کرنے میں مصروف ہوگیا اور اس میں نئے نئے صوبوں کا اضافه کیا: عراق عجم(۸۵۶ھ/۱۴۵۲ء)؛ اصفہان، جہاں کے باشندوں کا قتل عام ہوا؛ فارس، کرمان اور خراسان ۸۶۲ھ/۱۴۵۸ء، جہاں کے شہر ہرات کو اس نے اپنا دارالحکومت بنایا۔ اسے مجبوراً تیموری سلطان ابوسعید سے، جو اس سے نبرد آزما ہوگیا تھا، خراسان کا صوبه حوالے کرکے صلح کرنی پڑی کیونکه اس کا بیٹا حسن اس کی قید سے فرار ہو کر آذربیجان پر قابض ہوچکا تھا۔ وہ نہایت تیز رفتاری سے روانه ہوا۔ اس کوچ کے دوران میں وہ جس علاقے سے بھی ہو کر گزرا اسے ویران کر ڈالا اور اس دوران میں بار برداری کے بہت سے جانور بھی ہلاک ہوگئے۔ بالآخر اس نے اپنے بیٹے کو گرفتار کر لیا اور اسے ملک بدر کر دیا۔ اس کے ایک اور بیٹے پیر بداق نے، جسے اس نے اس کی بداعمالیوں کی پاداش میں والی فارس کے عہدے سے معزول کرکے بغداد میں جلا وطن کر دیا تھا، ۸۶۹ھ/۱۴۶۵ء میں بغاوت کر دی اور ایک سال تک محصور رہا۔ بالآخر اس نے ایک حیلے سے پیر بداق سے ہتیار رکھوا لیے اور اسے موت کے گھاٹ اتار کر اس کی جگه اپنے ایک اور بیٹے محمد میرزا کا تقرر کر دیا۔ اس نے آذربیجان عراق عرب و عراق عجم؛ کرمان، نیز عمان کے ساحل پر بلاشرکت غیرے حکومت کی۔ سردی کے باعث وہ دیار بکر فتح کرنے کے منصوبے کو عملی جامه نه پہنا سکا (۸۷۱ھ/۱۴۶۶ء)۔ وہاں سے واپس آ کر وہ ایک روز شکار پر گیا ہوا تھا که اس کے دشمن اوزُون حسن بَیندری نے اس پر اچانک حمله کر دیا اور وہ فرار ہونے کی کوشش میں مارا گیا (۱۲ ربیع الآخر/۲۱ نومبر)۔ اس نے ستر برس عمر پائی اور بتیس سال تک برسر حکومت رہا۔

اوزُون حَسَن [رکَ بآں] نے اس کے جلاوطن بیٹے حَسَن علی کا خیر مقدم کیا، جس کے حواس پچیس برس تک قید رہنے کے باعث ٹھکانے نہیں رہے تھے۔ اس نے بدمعاشوں کی ایک جماعت تیار کی اور تبریز پر چڑھ دوڑا، جہاں اس کے بھائی حسین علی درویش کو اس کی مرضی کے خلاف بادشاہ بنا دیا گیا تھا اور وہ اسی زمانے میں محلاتی

سازش کا شکار ہو کر موت کے گھاٹ اتر چکا تھا۔ حسن علی نے تخت سنبھالا، عوام میں اپنا روپیہ تقسیم کیا اور اپنے بھائی کا انتقام لیا۔ جب اس کی فوج کے سردار اس سے روگردانی کر کے اوزون حسن سے جا ملے تو اس نے ھمذان کے لوگوں کو اس کے خلاف بھڑکانے کی کوشش کی، مگر گرفتار ھوا اور ۸۷۳ھ/۱۴۶۸ء میں قتل کر دیا گیا۔ یہاں اس خاندان کی مرکزی شاخ کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

قرہ قویونلو کی جس شاخ نے بغداد پر حکومت کی اس کے حسب ذیل فرمانروا یکے بعد دیگرے تخت نشین ھوے: شاہ محمد بن قرہ یوسف (م ۸۳۶ھ/۱۴۳۳ء) کو اس کے باپ نے اس صوبے کے نظم و نسق کا کام سونپا تھا، لیکن تیئیس سال بعد اسے معزول کر کے اس کی جگہ اس کے بھائی اسپان کا تقرر کر دیا۔ اس نے بارہ سال حکومت کی اور ۸۴۸ھ (۱۴۴۴ء) میں وفات پائی۔ اس کی جگہ اس کا بیٹا فولاد تخت نشین ھوا اور اسی کے عہد حکومت میں جہان شاہ نے بغداد فتح کر کے اس خاندان کا خاتمہ کر دیا۔

مآخذ: (۱) میر خواند: روضة الصفاء، ج ۶، خصوصاً ص ۱۳۳، ۱۶۸، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۱۰، ۲۵۱، ۲۶۰؛ (۲) خواند امیر: حبیب السیر، ۳/۳: خصوصاً ص ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۳۳؛ (۳) منجم باشی، ۳: ۱۳۹ ببعد؛ (۴) Cl. Huart: *Histoire de Bagdad*، ص ۲۲ تا ۲۵۔

(Cl. Huart)

* **قرہ گوز:** (= قرہ کوز) ترکی خیال ظلّ [رک بآن] کا اہم ترین کردار۔ خیال ظلّ (پرچھائیوں کے تماشے) سے مسلم اقوام تقریباً بارھویں صدی عیسوی سے آشنا ھیں۔ اس کی اصل کا سراغ، بقول Jacob شاید مشرق ایشیا میں ملے گا، لیکن تمثیلات کے موضوعات کے اعتبار سے اس کے ڈانڈے یونانی Mime سے ملتے نظر آتے ھیں (Horowizt، Reich)۔ موجودہ زمانے کے ترکی تماشاگر اپنے ان کی ابتدا اپنی برادری (Guild) کے سرپرست شیخ کشتری (یعنی تستری، ایران کے تُستر یا شوشتر کا باشندہ) سے منسوب کرتے ھیں، جس کے نام سے وہ اپنے ظلّ خیالی سٹیج کو شیخ کُشتری میدانی (''شیخ کُشتری کا میدان'') کہتے ھیں۔ ترکی وقائع نویسوں کے بیان کے مطابق ایک شخص شیخ کُشتری نامی چودھویں صدی میں ایران سے نقل وطن کر کے ایشیاے کوچک میں آیا اور شہر بروسہ میں دفن ھوا۔ خیال ظلّ کی ابتدا کے بارے میں مختلف اساطیری بیانات کے لیے دیکھیے Ritter: قراگوز، ۱: ۵۔ خیال ظلّ کے اداکار آپس میں ایک طرح کی فنی زبان بولتے ھیں۔ جس میں ''جپسی'' عناصر کا غلبہ ھوتا ہے۔ اس تماشے کے خانہ بدوش (جپسی) لوگوں سے تعلق کے حق میں ایک اور دلیل یہ ہے کہ خیال ظلّ کے اہم ترین کردار قراگوز کو ایک خانہ بدوش کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ خیال ظلّ ایک عام خاکہ ہے ان سب چیزوں کی بے ثباتی کا، جو شعرا خصوصاً تصوف کے دلدادہ شعرا) کے نزدیک فانی ھیں۔ اہل تصوف کے اس خیال نے جس کا اظہار وہ خود کرتے ھیں کہ دنیا کی سب چیزیں محض ایک پرتوی وجود رکھتی ھیں اور ان کی ھستی کا سبب محض وہ روشنی ہے جو اس ذات ازلی سے جو تنہا حقیقت و اصلیت رکھتی ہے اشیا میں حلول کر گئی ہے۔ خیال ظلّ میں ایک رمز کا اطلاق نظر آتا ہے۔ خیال ظلّ کے اداکار اس غزل میں، جو غزل پردہ (پردہ غزلی) کہلاتی ہے، اپنے کھیل کے اس پند آموز پہلو کی جانب توجہ منعطف کرنے کے شائق ھوتے ھیں۔

خیال ظلّ کا ظاہری ساز و سامان یورپی پتلیوں (Marionette) کی تماشاگاہ (theatre) کی طرح ایک سٹینڈ Stand پر مشتمل ھوتا ھے۔ فرق صرف اتنا ھے کہ کھلے ھوئے سٹیج کے بجائے اس میں ایک کینوس Canvas کی چادر ایک سرے سے دوسرے سرے تک تنی ھوئی اور تیل کے ایک لیمپ سے روشن ھوتی ھے۔ اس چادر (پردے) کے ساتھ تماشے کا اداکار ایک ایک فٹ اونچی رنگین مورتیں، جو خشک کھال کی بنی ھوتی ھیں، جما کر لگا دیتا ھے۔ چند چھڑیوں کے ذریعے جو چھلے دار سوراخوں میں سے گزرتی ھوئی مورتوں کے اندر لگی ھوتی ھیں، ان کو حرکت دی جاتی ھے۔ پردے پر ظاھر ھونےوالی سب تصویریں ایک ھی اداکار کے قابو میں ھوتی ھیں۔ اس کے معاون صرف دو گانے بجانے والے ھوتے ھیں۔ بالعموم یہ کھیل رات کے پہلے پہر میں دکھائے جاتے ھیں، لیکن نجی تقریبوں، مثلاً ختنے کی محفلوں میں بھی، انھیں تفریحاً دکھایا جاتا ھے.

ترکی خیال ظلّ کے مثالی کھیل کا دور حسب ذیل ھوتا ھے: ایک تمہیدی تصویر (گوسترمہ) کھیل شروع ھونے سے پہلے پردے پر دکھائی جاتی ھے، اسے بانسری کی تعارفی نغمہ سرائی کے دوران میں ھٹا دیا جاتا ھے اور کھیل کے دو اھم ترین کرداروں میں سے ایک حاجی ود ایک گیت گاتا ھوا پردے پر ظاھر ھوتا ھے۔ گیت کے خاتمے پر حاجی ود کھیل کے تمہیدی مذھبی کلمے کے طور پر “ھَیْ حق” (=اے خدا) پکارتا ھے، غزل گاتا ھے، خدا کی حمد و ثنا کرتا ھے، شیطان پر لعنت بھیجتا ھے اور سلطان کو خراج عقیدت پیش کرتا ھے۔ ایک رسمی تمہید کے بعد وہ اپنے ساتھی قراگوز کے لیے اپنے اشتیاق کا اظہار کرتا ھے اور اس کے مکان کے دروازے کے سامنے (جسے اس منظر کی جاے وقوع تصور کیا جاتا ھے) اس کی خاطر حزین و غمگین سروں میں گانا شروع کر دیتا ھے۔ قراگوز برافروختہ ھو کر بھاگتا ھوا باھر نکل آتا ھے اور دونوں آپس میں مار پیٹ شروع کر دیتے ھیں، جس کے خاتمے پر حاجی ود بالعموم کچھ دیر کے لیے غائب ھو جانے کے بعد واپس آ جاتا ھے۔ اب کھیل کی اصل تمہید کا آغاز ھوتا ھے، جو حاجی ود اور قراگوز کے مابین ایک مکالمے (محاورہ) پر مشتمل ھوتی ھے۔ پھر ایک مقررہ عبوری تقریر کے بعد اصلی کھیل، یعنی تمثیلی حصہ (فصل)، شروع ھو جاتا ھے، جس کا خاتمہ بھی چند غیر متبدل اور یکساں تمثیلی واقعات پر ھوتا ھے، یعنی قراگوز حاجی ود کے کان پر ایک مکا مارتا ھے اور حاجی ود “آقای پردہ” کو یہ بتانے کے لیے جاتا ھے کہ قراگوز نے پردہ چاک کر کے گرا دیا ھے اور اسے تلف کر دیا ھے۔ اس کے بعد وہ کھیل کے نقائص کی جانب چشم پوشی کی التماس کرتا ھے اور اب کی بار [قراگوز] حاجی ود کو اور بھی زیادہ زور سے مکا رسید کرنے کی دھمکی دے کر چلا جاتا ھے۔ یہاں پہنچ کر آئندہ شام کے لیے کھیل کا اعلان کر دیا جاتا ھے.

بڑے کردار ھمیشہ حاجی ود اور قراگوز ھوتے ھیں۔ اول الذکر ایک شائستہ اور معمر شخص ھے، جو افیون خوری کا قدرے دلدادہ ھے۔ اس سے پردے پر ظاھر ھونے والے سب کردار بخوبی واقف ھوتے ھیں اور وہ اکثر ان کا معتمد علیہ بن جاتا ھے۔ قراگوز ایک ان پڑھ، غیر مہذب، خانہ بدوش (جپسی) ھے، جو سمجھ بوجھ اور سوچ بچار کے کہنہ نمائندے

[حاجی ود] کے مقابلے میں سادگی اور طبعی زندہ دلی کا نمونہ پیش کرتا ہے۔ یورپین پتلیوں (marionettes) کے تھیٹر کے اپنے ہم جنسوں کی طرح وہ عوام کا حقیقی منظور نظر ہوتا ہے۔ وہ سر سے گنجا ہے اور بعض اوقات برهنه نظر آتا ہے۔ یه دونوں خصوصیتیں قدیم یونانی mime سے ایک طرح کا تعلق ظاہر کرتی ہیں۔ دونوں کردار مخصوص قسم کی ٹوپیاں پہنے ہوتے ہیں جو خیال ظلّ سے خصوصی طور پر متعلق ہیں.

حاجی ود اور قراگوز کے درمیان گفتگو کا مزاحیه پہلو زیادہ تر بےشمار ضلع جگت کی مثالوں اور ابہامات پر منحصر ہوتا ہے، جو قراگوز کے اپنے دوست کے عالمانه الفاظ کو ہمیشه غلط طریقے پر سمجھنے سے اور ان کی مزاحیه تاویلات کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ تمہیدات کسی خاص نقل (فصل) تک محدود نہیں ہوتیں بلکه آنے والی نقل کی لمبائی کے مطابق انہیں پیش کرنے کے لیے حسب منشا منتخب کر لیا جاتا ہے۔ جہاں تک مکالمے کے موضوع کا تعلق ہے، اس کا تقریباً ہمیشه ایک ہی مقصد ہوتا ہے، یعنی حاجی ود کی علمیت اور قراگوز کی جہالت کے تضاد سے مزاحیه اثرات کی تخلیق۔ مثال کے طور پر حاجی وَدْ قراگوز کو ہجے سکھاتا ہے۔ ایسے کھیل تجویز کرتا ہے جو اس کی سمجھ سے باہر ہوتے ہیں، اس کے همراه رمضان کی راتوں میں ایک گانے والے پہریدار کی حیثیت سے سڑکوں پر گشت کرتا ہے، بحالیکه قراگوز سب گیت بےسرے گاتا ہے اور ان کا مطلب غلط سمجھتا ہے، یا اسے کچھ جملے جلدی جلدی دہرانے کے لیے بتاتا ہے، یا اس کے ساتھ ایسے کھیل کھیلتا ہے جن کا خاتمه لازمی طور پر لڑائی کی صورت میں ہوتا ہے۔

تمثیلی حصے (فصل) کی نمائش، جو تمہید کے بعد ہوتی ہے، صنعت منظری (scenic technique) کی بعض ایسی خصوصیات ظاہر کرتی ہے جو ظلّ خیالی سٹیج کے لوازم کا طبعی نتیجه ہیں۔ پردے کی سفید سطح، جس کے پہلو شاذ و نادر ہی اشکال سے مزین ہوتے ہیں، ہمیشه قراگوز کے مکان کے سامنے کے کوشتری چوک کا منظر پیش کرتی ہے، بحالیکه مکان مذکور کی نمائندگی پردے کا چوکھٹا کرتا ہے۔ چونکه قراگوز کو برابر اپنے مکان کی کھڑکی میں سے تشریحات کے ذریعے کھیل کا ساتھ دینا ہوتا ہے، اس لیے اکثر ایک ہی منظر میں کھیل کے کئی مناظر جمع ہو جاتے ہیں، جن میں سے ایک خاصے دور کا منظر، یعنی کھیل کا اصلی منظر ہوتا ہے اور دوسرا قراگوز کے مکان کے سامنے کا چوک۔ تماشے کی جھڑپوں کے ذریعے ان کرداروں کو بھیڑ بھاڑ میں خلط ملط کر دینے کا امکان رہتا ہے، اس لیے ایک دوسرے کو پہچاننے کے قابل دید مناظر پیش کیے جا سکتے ہیں [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے اآ، لائیڈن، بار اول و دوم بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) F. V. Luschan: *Das türkische Schattenspiel*، در *Internat Arch f. Ethnegr*، لائیڈن ۱۸۸۹ء، ۲: ۱ تا ۹، ۸۱ تا ۹۰، ۱۲۵ تا ۱۳۳؛ (۲) I. Kunas: *Hārom Karagöz-Jātėk Török Szövegét följegyezte és magyara forditotta* (منقول از *Nyelvtu-domanyi Közlemények*، ج ۲۰، بوڈاپسٹ ۱۸۸۶ء؛ (۳) وهی مصنف: *Über türkische Schattenspiele*، در *Ungarische Reveu*، بوڈاپسٹ ۱۸۸۷ء، ۷: ۳۲۵ تا ۳۳۵؛ (۴) وهی مصنف: *Türkisches Puppen theater. Karagös-schaukelspiel*، در *Ethnologische Mitteilungen aus Ungarn*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۲ء، ۲: ۱۳۸ تا ۱۵۸؛ (۵)

وھی مصنف، در Proben der Volks-litterature der türkischen Stämme herausgegeben von W. Radloff، ج ۸ : Mundarten der Osmanen، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء، ص xxx تا x/ii، ۳۱۰ تا ۴۶۸؛ (۶) وھی مصنف : Beiträge zur Karagös-Litteratur، در Keleti Szemle، ۱ (۱۹۰۰ء) : ۱۴۰؛ (۷) G. Jacob : Zur grammatik der vulgär Türkischen، در ZDMG، ۵۲ (۱۸۹۸ء) : ۶۹۵ ببعد؛ (۸) وھی مصنف : Karagös-Komödien، ۳ حصے، برلن ۱۸۹۹ء؛ (۹) وھی مصنف : Bekri Mustafa. Ein türkischen H̬ajâlspiel aus Brussa، متن و ترجمه، در ZDMG، ۵۳ (۱۸۹۹ء) : ۶۲۶ ببعد؛ (۱۰) وھی مصنف، در Türkische Literatur geschichte in Einzeldarstellungen، جلد اول : Das türkische Schattentheater، برلن ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) وھی مصنف : Zur Geschichte des Schattenspiels، در Keleti Szemle، بوڈاپسٹ ۱۹۰۰ء، ۱ : ۲۳۳ تا ۲۳۶؛ (۱۲) وھی مصنف : Schattenspielbibliografie (= E. Littmann : Arabische Schattenspiele، برلن ۱۹۰۱ء، تتمه ۲)؛ (۱۳) وھی مصنف: Türkische Volkslitteratur، برلن ۱۹۰۱ء؛ (۱۴) وھی مصنف : Das Schattentheater in Seiner Wanderung vom morgenland zum Abendland. Vortr. geh. bei der Philol Vers. zu strassburg am 4 Ok.. 1911، بران ۱۹۱۱ء؛ (۱۵) وھی مصنف: Zwei türkische Inschriften، در ZDMG، ۵۸ (۱۹۰۴ء): ۸۱۱ تا ۸۱۳ (= Allgemeine Zeitung، میونخ ۱۵ اپریل ۱۹۰۴ء، تکمله)؛ (۱۶) وھی مصنف : Erwähnungen des Schattentheaters in der Welt litteratur، بران ۱۹۰۶ء؛ (۱۷) وھی مصنف : Geschichte des shattentheaters. Erweiterte Neubearbeitung des Vortrages : Das Schattentheater in seiner Wanderung vom Morgenland zum Abendland، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۸) وھی مصنف : Die Erwähnungen des Schattentheaters und der Zauberlaterne bis zum Jahre 1700 Erweiterter bibliographischer Nachweis، برلن ۱۹۱۲ء؛ (۱۹) K. Sussheim : Die moderne Gestalt des türkischen Schattenspiels (Qaragöz)، در ZDMG، ۶۳ (۱۹۰۹ء)، ۷۳۹ ببعد؛ (۲۰) Hellmut Ritter نے Karagöz türkische Schattenspiele, hsg. übers. u. erkl., 1. Folge Die Blutpappel, Die Falsche Braut, Die Blutige Nigar، ھینوور ۱۹۲۴ء، میں خیال ظل کی تمثیلات کو زیادہ سے زیادہ مع ترجمه شائع کر دیا ھے .

(H. Ritter [و تلخیص از ادارہ])

* **قرہ گوز لو :** (= سیاہ آنکھوں والا)، ایک ترک قوم، جو ھمدان کے گرد و نواح میں رھتی اور وھیں کی حکومت کو خراج ادا کرتی تھی (Curzon : Persia and the Persian Question، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲: ۲۷۰، ۴۷۲) - اٹھارھویں صدی کے نصف آخر میں ایران کی داخلی شورشوں کے سلسلے میں قرہگوز لو کا ذکر اکثر آتا ھے (دیکھیے J. v. Hammer : Geschichte des Osmanischen Reiches، بار دوم، بوڈا پست ۱۸۳۶ء، ۴ : ۴۷۵؛ تاریخ زندیه، طبع Beer، لائیڈن ۱۸۸۸ء، ص ۳۳، ۴۲، ۹۳) - انیسویں صدی کے نصف اول میں قرہگوز لو کی تعداد تقریباً باره ھزار بتائی گئی ھے (C. Ritter : Erdkunde، ۸ : ۴۰۴ و ۹ : ۷۸) - قرہ گوز لو فارس کے ایک چھوٹے سے ترک قبیلے کا نلم بھی ھے، جس کا تعلق ایلات خمسه کے قبائلی وفاق کے عثمانلو گروہ سے ھے (Tumanskiy : Ot Kaspiyskago moria k khormuzskomu prolivu i obratno، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۹۶ء، ص ۷۸) - ایک تاتاری گاؤں بھی، جو سابقه حکومت یلِسوِتپول Yelisawetpol کے ضلع جوانشیر میں شامل تھا،

قرہ گوزلو کے نام سے مشہور ہے۔

(W. BARTHOLD)

* **قرّہ مُصْطَفٰی پاشا**: سلطنت عثمانیہ کے دو وزرائے اعظم کا نام: (۱) قرہ مصطفٰی پاشا (یا کمان کش مصطفٰی پاشا)، جو نسلاً آرناو [البانوی] تھا۔ شروع میں اسے ینی چریوں کی صف سے منتخب کرکے کیایا [کتخدا] بنایا گیا، لیکن بعدازاں برطرف کر دیا گیا۔ ۱۰۴۳ھ میں (جو ۸ جولائی ۱۶۳۳ء سے شروع ہوتا ہے) اسے سکبان باشی (ینی چریوں کا سپہ سالار) کے عہدے پر مامور کیا گیا۔ پھر علی الترتیب مختلف مدارج ترقی طے کرتا ہوا وہ ۱۰۴۴ھ میں (جس کی ابتدا ۲۰ مارچ ۱۶۳۵ء سے ہوتی ہے) ینی چریوں کا آغا، ۵ جمادی الاولی ۱۰۴۵ھ/۱۷ اکتوبر ۱۶۳۵ء کو امیر البحر (قپودان دریا) اور شعبان ۱۰۴۷ھ میں (جس کا آغاز ۱۹ دسمبر ۱۶۳۷ء سے ہوتا ہے) صدر اعظم کے منصب تک پہنچ گیا۔ وہ اس عہدے پر اپنی سزائے موت تک فائز رہا، جو اسے یکم محرم ۱۰۵۳ھ/۲۲ مارچ ۱۶۴۳ء کو سلطان ابراهیم اول کے حکم سے دی گئی (دیکھیے J. v. Hammer: *Gesch. des Osman. Reiches*، ۵: ۳۲۶ ببعد)۔ قرہ مصطفٰی پاشا نے اپنے دور وزارت میں کفایت شعاری اور انتظامی صلاحیت میں ناموری حاصل کی، جس کا تمام مؤرخین مدح و تحسین سے اعتراف کرتے ہیں۔ حسین وجہی، جس نے ۱۰۴۸ھ/۱۶۳۸ء اور ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء کے مابین سلطنت عثمانیہ کی تاریخ تصنیف کی، قرہ مصطفٰی پاشا کا مہربردار تھا۔ قرہ مصطفٰی نے متعدد عمارات کی تعمیر یا تجدید کی۔ اس نے مسجدیں تعمیر کیں، پل بنوائے اور کئی بستیوں کے خاکے تیار کیے (مثلاً سیواس کے قریب ارتق آباد)۔ اس کے بارے میں بہترین رائے اس کے ایک معاصر Ism. Bullialdus (در *Ducae Historia Byzantina*، پیرس ۱۶۴۹ء، ص ۲۶۳ ببعد) نے پیش کی ہے: "وہ ایک ایسا شخص تھا جسے خواہ کتنا ہی جاهل کیوں نہ سمجھا جائے اور جو نہ پڑھنا جانتا ہو نہ لکھنا، لیکن اس کے باوجود وہ دشوار اور پیچیدہ معاملات سلطنت کو بڑی ہوشیاری اور مستعدی سے انجام دیتا تھا"۔ قرہ مصطفٰی پاشا استانبول میں پارمق قپو میں، جو دیوان یولو پر واقع ہے، اپنے بنائے ہوئے ایک مدرسے میں مدفون ہے (نعیما: تاریخ، ۲: ۳۰ ببعد)۔

مآخذ: (۱) Knolles-Rycaut: *The Turkish History*، لنڈن ۱۶۸۷ء، ۲: ۵۵؛ (۲) J. v. Hammer: *Gesch. des Osm. Reiches*، بوداپست، ۵ (۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء): ۳۲۹ ببعد؛ (۳) محمّد ثریا: سجلّ عثمانی، قسطنطینیه، ۴ (۱۳۱۳ تا ۱۳۱۵ھ): ۳۹۰؛ (۴) عثمان زادہ احمد تائب: حقیقة الوزراء، استانبول ۱۲۸۱ھ، ص ۷۱؛ (۵) نعیما: تاریخ، قسطنطینیه ۱۱۴۷ھ، ۲: ۲۵، ۳۰، ۳۱؛ (۶) حسین وجہی: تاریخ، مخطوطۂ وی انا (Flügel: *Katalog*، ۲: ۲۷۱؛ J. v. Hammer، در *GOR*، ۹: ۲۰۶، عدد ۸۳)، ج ۲۵؛ (۷) رامز پاشا زادہ محمد افندی: خریطۂ قپودانان دریا، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۵۰ ببعد۔

۲- قرہ مصطفٰی پاشا، محاصر وی انا، مرزفون کا رہنے والا تھا اور وهیں ۱۰۴۴ھ میں (جس کا آغاز ۲۷ جون ۱۶۳۴ء سے ہوتا ہے) اور بعض دوسرے بیانات کے مطابق ۱۶۲۰ء میں پیدا ہوا (دیکھیے Barozzi-Berchet: *Relazioni degli anbasciatori e baili veneti a Constantinopoli*، وینس ۱۸۷۹ء، ۲: ۲۰۷) جس کے بیان کی رو سے ۱۶۷۷ء کے لگ بھگ اس کی عمر ۵۲ سال تھی۔ وہ ایک

”سپاہی“، کپتان اوروج (دیگر مآخذ کی رو سے حسن آغا) کا بیٹا تھا، جو بغداد کے محاذ جنگ پر مارا گیا تھا۔ اس کا باپ کوپرولو محمد پاشا کا دوست تھا، جس نے اس لڑکے کو تعلیم دلائی۔ سب سے پہلے اسے سلحدار، پھر تلخیص جی (استاد خطابت) کا منصب ملا؛ ذوالحجہ ۱۰۶۸ھ میں (جو ۳۰ اگست ۱۶۵۸ء سے شروع ہوتا ہے) وہ میر آخور (سردار لشکر) مقرر ہوا اور محرم ۱۰۷۰ھ میں (جس کا آغاز ۱۸ ستمبر ۱۶۵۹ء کو ہوا) اسے وزارت کا منصب دے کر سلسترہ Silistria کا بیگلربیگی [بگلہ بیگی] بنا دیا گیا (دیکھیے Barozzi- Berchet، ۲: ۱۳۴ ببعد؛ Voyages du Sieur A. de la Motraye، ہیگ ۱۷۲۷ء، ۱: ۴۳۹)۔ رمضان ۱۰۷۰ھ (تاریخ آغاز ۱۱ مئی ۱۶۶۰ء) میں وہ دیار بکر کا والی، رجب ۱۰۷۲ھ (تاریخ آغاز ۲۰ فروری ۱۶۶۲ء) میں قپودان دریا (امیر البحر اعلیٰ) اور رمضان ۱۰۷۳ھ (تاریخ آغاز ۹ اپریل ۱۶۶۳ء) میں رکاب قائم مقامی (وزیر اعظم کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام) مقرر ہوا۔ دو سال بعد اُسے قپودان دریا (امیر البحر) کے عہدے سے برطرف کر دیا۔ ۱۶۷۲ء میں وہ ادرنہ میں قائم مقام تھا (d'Arvieux: کتاب مذکور؛ Knolles-Ricant، کتاب مذکور، ۲: ۲۶۳، ۲۷۷)۔ ۱۰۸۶ھ (تاریخ آغاز ۲۸ مارچ ۱۶۷۵ء) میں اس کی نسبت سلطان کی بیٹی کوچک سلطانہ سے ہوگئی۔ شعبان ۱۰۸۷ھ (تاریخ آغاز ۹ اکتوبر ۱۶۷۶ء) میں اسے صدر اعظم مقرر کر دیا گیا۔ صدر اعظم کی حیثیت سے اس کی سیاسی حکمت عملی وہی تھی جس پر اس کے جلیل القدر پیش رو عمل پیرا رہے تھے اور جس کا خلاصہ صرف ایک لفظ ”جنگ“ میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ داخلی امن برقرار رکھنے کے لیے جنگ، سلطان کو خوش کرنے کے لیے جنگ، سلطنت عثمانیہ کی شان و شوکت بڑھانے کے لیے جنگ اور بالخصوص خود اپنے عز و جاہ میں اضافے کے لیے جنگ! کہتے ہیں کہ اس کے ہر فعل کے پیچھے ہوس جاہ اور طمع مال کا جذبہ کارفرما رہتا تھا (دیکھیے Barozzi: کتاب مذکور، ۲: ۲۰۷؛ Rycaut: *The Present State of the Ottomann Empire*، ص ۸۹ ببعد)۔ اس کے ہم عصر یورپی وقائع نگار اسے عموماً ایک ناانصاف، ظالم اور حریص انسان بتاتے ہیں (دیکھیے Barozzi: کتاب مذکور، ۲: ۲۰۷: ”venale, crudela et ingiusto“)۔ اسی طمع اور حب جاہ کے چکر میں اس نے ۱۶۸۳ء کے اواخر گرما اور خزاں میں آسٹریا پر چڑھائی کر دی اور وی انا کا محاصرہ کر لیا حالانکہ بطور سپہ سالار اس میں کسی قسم کی اہلیت نہ تھی۔ اس سے قبل ۱۲۷۷ء کے موسم بہار میں وہ روس کے خلاف جنگ میں ہزیمت اٹھا کر ایک ایسا صلحنامہ کرنے پر مجبور ہو چکا تھا (بقام رَدزین Radzin، مؤرخہ ۱۱ فروری ۱۶۸۱ء) جو باب اعلیٰ کے لیے مضرت رساں تھا۔ ۱۶۸۳ء میں اس نے شہنشاہ لیوپولڈ Leopold پنجم کے خلاف جنگ چھیڑ دی اور یہی جنگ اس کی تباہی کا باعث ہوئی۔ ہنگری کا تاج وہاں کے سب سے بڑے باغی توکولی Tokoly کے حوالے کر کے [جس نے سلطان ترکیہ کی سیادت تسلیم کر لی تھی] وہ آسٹریا کی حدود میں داخل ہوا اور پیش قدمی کرتے ہوئے جہاں سے گزرا وہاں کا سارا علاقہ تباہ و برباد کرتا گیا۔ ۱۴ جولائی کو اس نے دو لاکھ سپاہیوں کے ساتھ وی انا کا محاصرہ کر لیا۔ [شہنشاہ لیوبولڈ بھاگ کر بویریا چلا گیا، لیکن] کاؤنٹ سٹارمبرگ Count Starhemberg کی سرکردگی میں دس ہزار سپاہیوں نے بڑی دلیری

اورجوانمردی سے شہر کی حفاظت کی۔ قریب تھا کہ شہر والے ہتیار ڈال دیں کہ اتنے میں ۱۲ ستمبر ۱۶۸۳ء کو جرمنی اور پولینڈ کی متحدہ فوج کی کمک آ پہنچی۔ قرہ مصطفٰی پاشا کو شکست فاش ہوئی اور وہ اپنی بچی کھچی فوج کے ساتھ ہنگری کی جانب فرار ہوگیا۔ ۲۵ دسمبر ۱۶۸۳ء کو سلطان کے حکم سے اس کا سر قلم کر دیا گیا، جسم تو بلغراد کی مسجد میں، جسے اس نے وی انا کی طرف کوچ کرنے سے قبل خود تعمیر کرایا تھا، دفن کر دیا گیا اور سر ادرنہ میں سلطان محمد رابع کے سامنے پیش ہوا اور مسجد صاریجہ پاشا میں دفن کر دیا گیا (کتبۂ مزار، در J. v. Hammer : *Gesch. d. Osm. Reiches*، ۹: ۳۴)۔ بقول J. v. Hammer (در *Gesch.*، ۶: ۵۱۹؛ ۷۴۰؛ نیز در *Wiens erste aufghobene turkische* وی انا ۱۸۲۹ء، ص ۱۱۹ ببعد، جس کی تائید میں کارڈینل کولیووز Cardinal Leopold von Coliowiz کی دستاویزات، مؤرخہ ۱۷ ستمبر ۱۶۹۶ء، پیش کی گئی ہیں اور جسے V. v. Renner نے بھی *Wiene in Jahre 1683*، وی انا ۱۸۸۳ء، ص ۳۶۵ میں تسلیم کیا ہے) شہر وی انا کے موزۂ تاریخی میں، جو پہلے اسلحہ خانہ تھا، ایک ترک کی کھوپری محفوظ ہے اور یہ قرہ مصطفٰی ہی کی ہے؛ لیکن یہ بیان غلط ہے۔ وہاں ایک طلسمی عبا اور ایک ریشم کی لچھی بھی محفوظ ہے، لیکن ان دونوں کا مسئلہ اس سے بھی زیادہ مشتبہ ہے؛ دیکھیے A. Camesina در *Berichte und Mitteilungen des Altertumsvereines zu Wien*، ج ۸، وی انا ۱۸۶۵ء، ضمیمہ، ص xlix ببعد؛ نیز J. v. Hammer، در *Katalog der Historischen Ausstellung der Stadt Wien 1883*، وی انا ۱۸۸۳ء، عدد ۵۴۱)۔ قرہ مصطفٰی پاشا بے حد متمول تھا اور اس نے اپنے پیچھے بہت بڑی جاگیر چھوڑی۔ Sieur A. de la Mortraya : کتاب مذکور، ص ۳۴۹، کی رو سے اس کے حرم کی عورتوں کی تعداد ڈیڑھ ہزار تھی اور اتنی ہی لونڈیاں تھیں؛ چھے سات سو حبشی خواجہ سرا تھے اور بے اندازہ خزانے تھے جو سب حکومت کی تحویل میں چلے گئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنے پیچھے ایک کروڑ بیس لاکھ طلائی سکے (ducats) چھوڑے تھے (دیکھیے Franz Wagner : *Historia Leopoldi Magni*، آگسبرگ ۱۷۱۹ء، ۱: ۶۳۱)۔ متعدد مدرسوں کے علاوہ (دیکھیے J. v. Pammer : *Gesch.*، ۹: ۱۵۸، عدد ۱۸۸، ۱۸۹) اس نے استانبول، غلطہ، ادرنہ، بلغراد، جدہ اور اپنے آبائی شہر میں کئی ایک مسجدیں بنوائیں۔ اس کا محل (ترناقجی یالیسی، جو قسطنطنیہ کے قریب قورو چشمہ پر واقع تھا)، نہایت اعلٰی ساز و سامان سے آراستہ تھا (دیکھیے J. v. Hammer : *Gesch.*، ۷: ۳۶۲)؛ استانبول میں اس کے شاندار مقبرے کو لوگوں کے ایک ہجوم نے برباد کر دیا (Barozzi: کتاب مذکور، ص ۳۳۴)۔ قیْناق مصطفٰی پاشا اس کا بیٹا تھا (اس کے اخلاف کے بارے میں دیکھیے سجل عثمانی، ۴ : ۴۰۲)۔ اس کی ایک بہن کی شادی قپْلان پاشا (م ۱۰۹۱ھ/ ۱۶۸۰ء، بمقام ازمیر؛ Magni : *Viaggi par la Turchia*، پرما ۱۶۷۹ء، ص ۴۸۸) سے ہوئی تھی۔ قرہ مصطفٰی پاشا کو بارہا تمثیلوں اور رومانی داستانوں میں ہیرو کی حیثیت دی گئی ہے (دیکھیے مثلاً *Cara Mustapha Grand Vésir, Histoire contenant son élevation, ses amours dans le sérail, ses divers emphois, le vrai sujet qui lui a fait entereprendre le siége de Vienne et les particularités de sa mort* [= تاریخ قرہ مصطفٰی، صدر اعظم، جس میں اس کے عروج و ترقی، محل شاہی

میں اس کے معاشقوں، اس کے مختلف مشاغل اور محاصرۂ وی انا کے سلسلے میں اس کی حقیقی غرض و غایت کا ذکر کیا گیا ہے]، پیرس ۱۶۸۴ء؛ Pierre Martino : *L' Orient dans la littérature française au XVII*^{e} *et au XVIII*^{e} *siécle*، پیرس ۱۹۰۶ء).

مآخذ : متن میں مندرجہ تصنیفات کے علاوہ (۱) F. Pétis de la Croix : *Mémoires*، پیرس ۱۷۳۵ء، ۲ : ۷۰ ببعد؛ (۲) d' Arvieux : *Mémoires contenants ses Voyages*، پیرس ۱۷۳۵ء، ۴ : ۴۰۱؛ (۳) J. Chardin : *Voyages*، طبع L. Langlès، پیرس ۱۸۱۱ء؛ (۴) Charles-Français Ollier Marquis de Nointel (م ۱۶۸۵ء) و Galland Antoine : *Journal pendant son séjour à Constantinople* (۱۶۷۲ - ۱۶۷۳ء)، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۸۱ء، ج ۱ و ۲، بمواضع کثیرہ؛ (۵) Paul. Rycaut : *The History of the Turkish Empire 1623-1677*، لنڈن ۱۶۸۰ء؛ (۶) M. Brosch : *Geschichten aus dem Leben dreier Grossvezire*، گوتھا ۱۸۹۹ء، ص ۱۵۰ ببعد؛ (۷) D. Kanteмir : *Gesch. des Osman. Reiches*، ہامبورگ ۱۷۴۵ء، بمواضع کثیرہ؛ (۸) Ant. Geropoldi : *Bilancia historicopolitica dell' Impero Ottomano*، وینس ۱۶۸۶ء؛ (۹) C. de la Magdeleine : *Mirroir Ottoman*، باسل ۱۶۷۷ء؛ مولداویہ پر لشکر کشی کے بارے میں : (۱۰) *Extracts from the Diaries of Dr. John Covel 1670-1679* (= *Early Voyages and Travels in the Levant*، طبع J.T. Bent)، The Hekluyt Society، لنڈن ۱۸۹۳ء، ص ۲۸۲؛ (۱۱) *Les voyages du Marquis de Nointel* (۱۶۷۰ تا ۱۶۸۰ء)، طبع A. Vandel، پیرس ۱۹۰۰ء، بمواضع کثیرہ؛ (۱۲) *The Life of Hon. Sir Dudley North*، طبع Roger North، لنڈن ۱۷۴۴ء، ص ۱۰۲؛ (۱۳) *Under the Turk in Constantinople, A Record of Sir John Finch's Embassy*، ۱۶۷۴ تا ۱۶۸۱ء، طبع G. F. Abbot، لنڈن ۱۹۲۰ء، بمواضع کثیرہ؛ نیز دیکھیے Register، ص ۴۱۴؛ (۱۴) راشد: تاریخ، مطبوعۂ استانبول، ص ۷ ببعد؛ (۱۵) محمّد ثریّا : سجلّ عثمانی، قسطنطینیہ ۱۳۱۳-۱۳۱۵ھ، ۴ : ۴۰۲؛ (۱۶) عثمان زادہ احمد تائب : حدیقة الوزراء، استانبول ۱۲۷۱ھ، ص ۱۰۹ ببعد؛ (۱۷) رامز پاشا زادہ محمّد افندی: خریطۂ قپودانان دریا، استانبول ۱۲۸۵ھ، ص ۶۸ ببعد؛ مصطفی پاشا کی جانب سے باشندگان وی انا کے نام پیغام جنگ کے لیے دیکھیے (۱۸) *Österr. Milit. Zeitschrift*، وی انا ۱۸۱۳ء، ص ۹۳؛ نیز J. H. Mordtmann، در *Byz. Zeitschr.*، ۱۹۱۲ء، ۲۱ : ۱۴۳ و G. Jacab، در *De Islam*، ۷ : ۲۸۱ ببعد؛ اوئیڈنبرگ Oedenburg (Szopron) کے شہریوں کے نام اس کے پیغام کے لیے دیکھیے (۱۹) خلیل ادھم بے، در *Revue Historique Ottomane*، ۱۳۳۰ھ، ۳ : ۹۲۴ ببعد؛ نیز G. Jacob، در *Der Islam*، ص ۲۴۸ ببعد ۔

(FRANZ BABINGER)

قرّہ یازیجی : ایشائے کوچک میں ایک زبردست بغاوت کا رہنما، جو ۱۵۹۹ء سے ۱۶۰۲ء تک برپا رہی۔ اس کا اصلی نام عبدالحلیم تھا اور وہ سِکبان بیلک باشی (سکبانوں کی جمعیت کا سردار) تھا ۔ اس کے پیرووں میں کردوں اور ترکمانوں کے علاوہ وہ کثیرالتعداد سپاہی شامل تھے جو زیادہ‌تر صدر اعظم چغالہ کے سخت اور ظالمانہ سلوک سے تنگ آ کر ہنگری میں متعینہ فوج میں سے بھاگ آئے تھے اور اسی لیے انھیں فراری کہا جاتا ہے؛ ان کا ایک اور نام جلالی بھی ہے، چنانچہ ان کی بغاوت خروج جلالیان کے نام سے مشہور ہے - قرہ یازیجی کی پہلی کارروائی یہ تھی کہ ۱۰۰۸ھ *

میں اس نے الرُّھا یا اُرفہ (Edessa) پر قبضہ کر لیا۔ اسی زمانے میں حبشہ کے سابق بیگلربیگ حسین پاشا نے، جسے ایک سال قبل ناظر بنا کر آناطولی بھیجا گیا تھا، سلطان کے خلاف علم بغاوت باند کر دیا اور جب اسے یہ اطلاع ملی کہ سنان پاشا زادہ محمد پاشا اس سے مؤاخذہ کرنے کے لیے قونیہ آ پہنچا ہے تو اس نے قرہ یازیجی کے پاس پناہ لی۔ یہ دونوں الرھا میں محصور ہو کر مقابلہ کرتے رہے، یہاں تک کہ وہ چاندی کے سکوں کو گلا کر بندوق کی گولیاں بنانے پر مجبور ہوگئے۔ انجام کار قرہ یازیجی نے حسین پاشا کو سرکاری فوجوں کے حوالے کرکے ان سے صلح کر لی۔ حسین پاشا کو قسطنطینیہ بھیج دیا گیا اور وہاں اسے بڑی بے رحمی سے موت کی سزا دی گئی۔ اس کے بعد قرہ یازیجی کو آماسیہ کا والی مقرر کیا گیا۔ یہاں اس نے ایک بار پھر جبر و تشدد کا بازار گرم کر دیا۔ اولیا چلبی (قسطنطینیہ ۱۳۱۴ھ، ۲ : ۱۸۴) بتاتا ہے کہ وہاں کے باشندے اپنا مال و متاع لے کر پہاڑوں کے غاروں میں جا چھپے۔ محمد پاشا نے اسے پھر وہاں سے بھگایا اور سیواس کے گردونواح میں واقع پہاڑوں کے اندر پناہ لینے پر مجبور کر دیا۔ موسم سرما دیار بکر میں گزارنے کے بعد اس نے دوسری بار قرہ یازیجی پر چڑھائی کر دی، لیکن سیواس کے بیگلربیگ محمود پاشا اور دوسرے ممتاز افراد نے قسطنطینیہ جا کر ارباب حکومت کو یقین دلایا کہ قرہ یازیجی اپنے برے طریقے چھوڑ چکا ہے؛ چنانچہ اسے اس شرط پر چورم کی سنجاق دے دی گئی کہ وہ حلف وفاداری اٹھا لے۔ بایں ہمہ اس نے اپنے بھائی دلی حسن (نعیما، ۱ : ۱۲۸ میں ایک جگہ اس نام کو حسین لکھا ہے) کے ساتھ مل کر اپنی باغیانہ تحریک پھر جاری کر دی۔ اب ابراھیم پاشا، سابق والی دمشق اور حسن پاشا، سابق والی بغداد کو اس کی سرزنش کے لیے بھیجا گیا، لیکن ان دونوں پاشاؤں کو قیصریہ کے مقام پر ۱۱ شوال ۱۰۰۸ھ/۲۵ اپریل ۱۶۰۰ء کو بیس ہزار باغیوں نے شکست فاش دی۔ اس فتح کے بعد قرہ یازیجی ان تمام علاقوں پر جو اس نے دولت عثمانیہ سے چھینے تھے، خود مختار حکمران بن بیٹھا۔ آخرکار وزیر حسن صوقوللی نے ۱۲ شوال ۱۰۱۰ھ/ ۱۵ اپریل ۱۶۰۲ء کو بمقام سیپالو Sepcalu اسے شکست دی اور باغی جانِک [سیواس] کے پہاڑوں میں فرار ہوگئے۔ یہاں اسی سال ماہ رمضان میں قرہ یازیجی نے وفات پائی (سجلّ عثمانی، قسطنطینیہ ۱۳۱۱ھ، ۳ : ۳۰۱ ببعد، کی رو سے اس کی وفات ۱۰۰۹ھ ہی میں ہو چکی تھی)۔ اس کا بھائی دلی حسن اور اس کے تین سردار، شاہ وردی، یُولرقاپدی اور طویل نامی اس کے جانشین قرار پائے۔ انھوں نے اس کی لاش کے کئی ٹکڑے کرکے انھیں مختلف مقامات میں دفن کر دیا تاکہ ترکانِ عثمانیہ اسے نذر آتش نہ کر سکیں۔ اس کے ان نئے سرداروں نے حسن پاشا کے خلاف کامیابی سے لڑائی جاری رکھی تاآنکہ وہ توقاد میں ان کے ہاتھوں قتل ہوگیا۔

یہ بغاوت اس وقت تک جاری رہی جب تک مراد پاشا نے اس کا نہایت خونریزی سے خاتمہ نہیں کر دیا (۱۶۰۵ء)؛ لیکن اس کی اندرونی تاریخ کا ابھی تک اچھی طرح مطالعہ نہیں ہوسکا ہے۔ یہ کہنا بعید از عقل نہ ہوگا کہ اس کی تہ میں شیعی مذہبی رجحان کام کر رہا تھا (دیکھیے Babinger، در *ZDMG*، ۷۶ : ۱۴۳) جیسا کہ شاہ وَردی جیسے ناموں سے خیال پیدا ہوتا ہے۔ دوسری طرف یہ زمانہ بغاوت

کے لیے بڑا سازگار تھا کیونکہ ترکوں کی فوج کا بڑا حصہ ھنگری میں قنیزہ کے محاصرے میں مشغول تھا۔ جلالی کے نام کے بارے میں دیکھیے Babinger : *Isl.*، ۱۱ : ۱۴، حاشیہ ۳۔

مآخذ : (۱) نعیما : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۷ھ، ۱ : ۸۸ ببعد، ۱۲۰ ببعد، ۱۲۸، ۱۵۲؛ نعیما زیادہ تر حسن بے زادہ کے وقائع نامہ کے حوالے دیتا ھے؛ (۲) von Hammer: *Geschichte des Osmanischen Reiches*، ۴ : ۲۷۱، ۳۰۳ ببعد۔

(J. H. KRAMERS)

* **قریب** : عروض کی ایک جدید بحر کا نام جو ترکوں اور ایرانیوں کے ھاں مستعمل ھے اس کے ھر مصرع میں حسب ذیل ارکان ھوتے ھیں : مفاعیلن، مفاعیلن، فاعلاتن۔

بڑے بڑے زحافات یہ ھیں : مُفاعلن از قبض [رک باں]، مفاعیل از کف [رک باں]، فعلاتن از خَبن [رک باں]، فاعلات = فاعلان از قصر [رک باں] اور آخر میں فاعلا (فاعلن) از حذف [رک باں]۔

یہاں اس بات کا اضافہ ضروری ھے کہ فارسی میں مفاعیلن خَرم [رکن کے حروف اوّل کا حذف] سے فاعیلن (مفعولن) ھو سکتا ھے۔

مآخذ : رک بہ عروض۔

(محمد بن شنب)

* **قریہ** : گاؤں یا چھوٹا قصبہ (بلد)۔ یہ لفظ اب کسی بڑے قصبے یا شہر کے لیے اس صورت کے سوا استعمال نہیں ھوتا کہ اس قصبے کی بڑائی ظاھر کرنے کے لیے لفظ قریہ کے ساتھ کسی اسم صفت کا اضافہ کر دیا جائے۔ البتہ قرآن مجید میں، جہاں یہ لفظ متعدد بار آیا ھے، اس کا اطلاق کسی اسم صفت کے اضافے کے بغیر ھر چھوٹے بڑے شہر پر ھوتا ھے اور مکہ اور القدس (یروشلم) بھی اسی زمرے میں آ جاتے ھیں۔ قریہ کا لفظ آج کل زیادہ تر ان چھوٹے چھوٹے قصبوں یا دیہات کے لیے استعمال کیا جاتا ھے، جنھیں ھندوستان میں ھم موضع کہتے ھیں، یعنی دوسرے لفظوں میں مالگزاری کے اعتبار سے وہ اکائی جو کسی ضلع یا مقامی علاقے کا صدر مقام نہ ھو۔

مآخذ : لغات، بذیل مادّہ۔

(T. W. HAIG)

قُرَیش : قرآن مجید کی ایک سورت کا نام؛ ⊗ قبیلۂ قریش [رک باں] کا ذکر آنے کی وجہ سے اس سورت کا نام قریش رکھا گیا؛ عدد ترتیب ۱۰۶؛ قرآن مجید میں سورت الفیل [رک باں] کے بعد اور سورۃ الماعون [رک باں] سے قبل درج ھے۔ ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ انتیسویں سورت ھے، جو سورۃ التین کے بعد اور سورۃ القارعۃ [رک باں] سے قبل نازل ھوئی (الکشاف، ۴ : ۸۰۰؛ الاتقان، ۱ : ۱۰؛ لباب التأویل ۱: ۸)۔ جمہور اھل علم کے نزدیک یہ سورت مکی ھے (روح المعانی، ۳۰ : ۲۳۸؛ فتح البیان، ۱۰ : ۴۵۱؛ البحر المحیط ۸ : ۵۱۳)۔ اس سورت کی آیات چار ھیں۔ [مجدالدین الفیروز آبادی کے مطابق اس سورت میں چار آیات، انیس کلمات اور تہتر حروف ھیں (بصائر ذوی التمیز، ۱ : ۵۴۵)]۔

ماقبل کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے دیکھیے روح المعانی (۳۰ : ۲۳۸)، تفسیر المراغی، (۳۰ : ۲۴۴)، لباب التأویل (۴: ۴۴۱) اور البحرالمحیط (۸ : ۵۱۳)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور جدید عمرانی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۳۰ : ۲۶۰)؛ تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۷۰۲)؛ علوم عصریہ کے لیے الجواھر فی تفسیر القرآن

الکریم (۲۵ : ۲۶۵)؛ اس سورت کے بارے میں وارد ہونے والی مختلف احادیث نبویہ کے لیے تفسیر ابن کثیر (۴ : ۵۵۳) اور فتح البیان (۱۰ : ۵۱۴)؛ لغوی، نحوی اور فلسفیانہ بحثوں کے لیے تفسیر کبیر (۸ : ۴۸۵)، تفسیر البیضاوی (۲ : ۳۱۵) اور الکشاف (۴ : ۸۰۰) اور سورت کی مختلف آیات سے شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے ابن العربی کی احکام القرآن (ص ۱۹۶۹)۔

سورت الفیل میں حرم مکہ کے محفوظ و مامون ہونے کے باعث قریش مکہ پر اللہ کے احسان عظیم کا ذکر تھا ۔ اب اس سورت میں قریش کے اس وقار اور احترام کا ذکر ہے جو انھیں حرم مکہ کے باشندے ہونے اور بیت اللہ کے پڑوسی ہونے کے باعث حاصل تھا کہ وہ سردیوں میں یمن کی طرف اور گرمیوں میں شام کی طرف تجارتی کاروان بھیجتے تھے، جو اللہ کے فضل و احسان سے بحفاظت آتے جاتے رہتے تھے۔ اس انعام و احسان کا، جو خوشحالی اور بے خوفی کی صورت میں ہوا، تقاضا ہے کہ وہ صرف اسی رب کعبہ کی عبادت کریں جس کے گھر کا پڑوسی ہونے کے باعث انھیں یہ سب کچھ میسر آیا (فی ظلال القرآن، ۳۰ : ۱۶۰ ببعد؛ تفسیر المراغی، ۳۰ : ۲۴۵ ببعد؛ الکشاف، ۴ : ۸۰۳؛ تفسیر البیضاوی، ۲:۳۱۵)۔

مآخذ: (۱) ابن منظور: لسان العرب، بذیل ق ر ش؛ (۲) الزبیری: تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) المصعب الزبیری: کتاب نسب قریش، قاہرہ ۱۹۵۳ء؛ (۴) ابن حزم: جمہرۃ انساب العرب، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۵) البیضاوی: تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۶) الزمخشری: الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) صدیق حسن خان: فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۹) المراغی: تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۱۰) ابو حیان الغرناطی: البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۱) ابن کثیر: تفسیر القرآن العظیم، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۱۲) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۳) الخازن: لباب التاویل فی معانی التنزیل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۱۴) السیوطی: الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۱۵) الرازی: تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ؛ (۱۶) الطنطاوی: الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۱۷) ابن العربی: احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۸) محی الدین ابن العربی: تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۹) محمد عبدہٗ المصری: تفسیر القرآن، جزءعم، بذیل سورۃ قریش، ص ۱۵۹ ببعد، طبع ۱۳۴۱ھ؛ [(۲۰) مجدالدین الفیروز آبادی: بصائر ذوی التمیز، ۱ : ۵۴۵]۔

(ظہور احمد اظہر)

قُرَیش: حجاز (جزیرۃ العرب) کا مشہور⊗ و معروف اور عظیم الشان قبیلہ، جو مکۂ مکرمہ اور اس کے گرد و نواح میں مقیم تھا۔ قریش نَضْر بن کِنانۃ کی اولاد ہیں ۔ نَضْر کا سلسلۂ نسب یہ ہے: نَضْر بن کِنانَۃ بن خُزَیمۃ بن مُدْرِکَۃ بن الیاس بن مُضَر بن نِزار بن مَعَدّ بن عَدْنان ۔ اس لحاظ سے قریش مُضَری اور عَدْنانی ٹھیرے۔ قریش کی وجہ تسمیہ ، ں مختلف اقوال ہیں: (۱) قریش کا لفظ قَرْش سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں کمانا اور جمع کرنا (الصِّحاح)؛ (۲) یہ لفظ تَقْرِیش سے نکلا ہے، جس کے معنی کمانے کے علاوہ تفتیش و جستجو کرنا، تلاش کرنا ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ فِہر بن مالک بن نَضْر حاجت مندوں کی حاجتوں کا پتا لگا کر ان کی ضرورتیں پوری کیا کرتا تھا۔ وہ غریبوں کو دولت دیتا، ننگوں کو کپڑا پہناتا، پناہ گزینوں کو پناہ دیتا، خوف زدہ لوگوں کا خوف دور کرتا اور بھولے بھٹکے لوگوں کو راستہ دکھاتا

تھا ۔ اس وجہ سے اس خاندان اور قبیلے کا نام قریش پڑ گیا (النویری : نِھایة الارب، ج ۲)؛ (۳) ابن حزم نے نقل کیا ھے کہ اس قبیلے میں ایک شخص قریش بدر بن یَخْلُد بن نَضْر تھا اور وہ زمانۂ جاھلیت میں اپنے تجارتی قافلوں کی قیادت و رھنمائی کیا کرتا تھا ۔ اس کی وجہ سے اس قبیلے کا نام قریش مشہور ھوگیا (جَمھرة انساب العرب، ص ۱۱)؛ (۴) تَقَرُّش سے ماخوذ ھے، جس کے معنی ھیں تھوڑا تھوڑا مال یا کوئی چیز جمع کرنا ۔ اس قبیلے کی اجتماعیت کے پیش نظر اسے قریش کے نام سے پکارا گیا (الزمخشری : الفائق)؛ (۵) ایک قول یہ بھی ھے کہ قریش قِرْش کی تصغیر ھے ۔ قِرش اس بڑی مچھلی کو کہتے ھیں جو سمندر کے دوسرے جانوروں کو کھا جاتی ھے (ابن خلدون : العِبر) ۔ مذکورۂ بالا تمام معانی معجم متن اللغة میں بھی مذکور ھیں (دیکھیے بذیل مادّۂ قرش) ۔ ایک روایت یہ بھی ھے کہ قریش کا لقب نضر کے پوتے یعنی فہر بن مالک بن نضر کے لیے استعمال ھوا ۔ ابن سعد کا قول ھے کہ فہر بن مالک ھی سے قریش کا آغاز ھوا ۔ فہر سے پہلے کے نضر قریشی نہیں کہلاتے (طبقات، بیروت ۱۹۶۰ء، ۱ : ۵۵) ۔ اسی طرح ابن حزم کی راے ھے کہ فہر بن مالک کی اولاد ھی قریش ھیں اور ان کے علاوہ کوئی قریشی نہیں (جَمھرة انساب العرب، ص ۱۲) ۔ جوامع السیرة (ص ۳) میں بھی مرقوم ھے کہ فہر بن مالک بن النضر ھی تمام قریشیوں کا جد امجد ھے اور فہر کی اولاد ھی قریشی کہلا سکتی ھے ۔ اس کی اولاد کے علاوہ کوئی دوسرا قریش میں شامل نہیں ۔ مفتی محمد عبدہٗ سورۂ قریش کی تفسیر کے ضمن مین رقمطراز ھیں کہ بقول قرطبی قریش ان عرب قبائل کا نام ھے جو نَضْر بن کنانة کی اولاد سے تھے اور فقہا اس توجیہ کے حق میں ھیں ، لیکن زبیر بن بکار کے مطابق یہ نام فہر بن مالک بن نضر کی اولاد کے لیے استعمال ھوتا ھے اور اس پر ماھرین نسب کا اتفاق ھے (تفسیر القرآن، قاھرة ۱۳۴۱ھ، جزءعم، بذیل سورة قریش، ص ۱۵۹).

بات یوں معلوم ھوتی ھے کہ سب سے پہلے قریش کا لقب نَضْر بن کنانہ کے لیے استعمال ھوا، پھر اس کی اولاد قریش کہلائی ۔ جب فہر بن مالک کا زمانہ آیا تو یہ نام (قریش) زیادہ مقبول اور زبان زد عوام ھونے لگا، نیز قبیلۂ قریش کو فہر کی طرف اس لیے بھی منسوب کیا گیا کہ نضر کی نسل فہر کی اولاد میں منحصر و محدود ھو کر رہ گئی ۔ نضر کی نسل فہر کے سوا اور کسی سے نہیں چلی ، اس لیے قریش کا لقب فہر کی اولاد کے لیے بولا جانے لگا ۔ ایک قول یہ بھی ھے کہ قصی بن کلاب النضری الکنانی نے نضر بن کنانہ کی اولاد یعنی قبیلۂ قریش کے بکھرے ھوے خاندانوں اور گروھوں کو جمع کیا اور ان میں قومی اجتماعیت اور جماعتی وحدت پیدا کی ۔ اس نمایاں خدمت کی وجہ سے قصی بن کلاب کو قریش کا لقب ملا ۔ بہر حال یہ حقیقت ھے کہ نضر بن کنانة کی اولاد کی سب شاخوں کو قریش کے لقب سے پکارا جاتا ھے ۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا قبیلہ بنو تَیم، حضرت عمر فاروقؓ کا قبیلہ بنو عدی، حضرت عثمانؓ کا قبیلہ بنو امیہ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اور حضرت علی مرتضیؓ کا قبیلہ بنو ھاشم سب قریش میں شامل ھیں ۔ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ارشاد سے اس کی تائید ھوتی ھے : اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی کِنانَةَ مِن وُلْدِ اِسْمٰعِیْلَ وَاصْطَفٰی قُرَیشاً مِنْ کِنانَةَ وَاصْطَفٰی مِن قُرَیشٍ بَنِی ھَاشِمٍ وَاصْطَفانی مِنْ

بنی ھَاشِم (مسلم : الصحیح ، کتاب الفضائل ، حدیث ۱ ؛ احمد بن حنبل : مسند ، ۴ : ۱۰۷) ، یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے فرمایا کہ اللہ تعالٰی نے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی اولاد میں سے بنو کنانہ کو چن لیا اور بنو کنانہ میں سے قریش کو پسند فرمایا اور قریش میں سے بنو ھاشم کو پسند کیا اور بنو ھاشم میں سے مجھے برگزیدہ فرمایا ۔

قریش کے دو بڑے گروہ تھے : (۱) قریش البِطاح : وہ قبائل قریش جو مکۂ مکرمہ کے بطحاء میں سکونت پذیر تھے اور ان میں کَعْب بن لُؤَیّ کی اولاد بالخصوص بنو عبد مَناف، بنو عبدالعُزّٰی ، بنو عبدالدّار ، بنو زُھْرَۃ ، بنو تَیْم ، بنو مَخْزُوْم ، بنو جُمَح ، بنو سَھْم وغیرہ مشھور ھیں ؛ (۲) قریش الظّواھِر : وہ قبائل قریش جو مکۂ مکرمہ کے باھر رھتے تھے ۔ ان میں قبائل بنو عامر بن لؤی ، بنو محارب ، بنو الحارث ، تیم الأدْرَم بن غالب وغیرہ شامل ھیں ۔

کعب بن لؤی بن فہر بن غالب عربوں کے ھاں بڑی قدر و منزلت رکھتا تھا اور عام الفیل سے پہلے کعب کی موت سے تاریخ کا حساب رکھا جاتا تھا ۔ وھی پہلا سردار تھا جو قریش کو جمعے کے دن جمع کرکے خطاب کیا کرتا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی بعثت یاد دلا کر انھیں تلقین کیا کرتا کہ وہ آپؐ پر ایمان لائیں اور آپؐ کا اتباع کریں (القلقشندی : نھایۃ الأرب ، ص ۷۰۴) ۔ کعب کی اولاد میں مُرّہ ، عَدی اور ھُصَیص قابل ذکر ھیں ۔ مُرّۃ بن کعب کی اولاد میں کِلاب اور تَیْم مشھور ھوے ۔ پھر کِلاب کے دو بیٹے قُصَیّ اور زُھْرہ بڑے نامور ھوے ۔ قصی کے بیٹوں میں عبد مناف خاص طور پر قابل ذکر ھیں ۔ عبد مناف کے چار بیٹے تھے : ھاشم ، مُطّلِب ، عبد شَمس اور نَوْفل ۔ ھاشم کی والدہ کا نام عاتکۃ بنت مُرّہ بن ھلال تھا ۔ ھاشم کے بیٹوں میں سے عبدالمطّلب (= شیبہ) کی نسل اور اولاد دنیا میں مشھور ھوئی اور عبدالمطلب کے بیٹوں میں سے حضرت عبداللہ کو یہ شرف حاصل ھوا کہ ان کی زوجۂ محترمہ حضرت آمنہ بنت وھب کے بطن سے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ان کے ھاں پیدا ھوے (جمھرۃ انساب العرب) ۔

قصی بن کلاب بھی قریش کا نامور سردار تھا ۔ اس نے قریش کے منتشر قبائل کی شیرازہ بندی کی اور انھیں مجتمع کرکے وحدت قومی کا عملی سبق دیا اور ان کی عزت و عظمت قائم کی ۔ اسی نے دارالندوۃ کی بنیاد رکھی، جھاں قریش کے تمام امور اور معاملات طے کیے جاتے تھے (نھایۃ الارب) ۔

عبد مناف کے بیٹوں میں سے ھاشم اور عبدشمس ملکی سیاست اور قبائلی ریاست میں برابر کے شریک رھے ۔ چونکہ حاجیوں کی دیکھ بھال اور مہمان نوازی اور خاطر مدارات ھاشم کے سپرد تھی، اس لیے وہ موسم حج میں زائرین بیت اللہ کے لیے کھانے پینے کا انتظام و اھتمام بڑی خوش اسلوبی سے کرتے، قحط کے زمانے میں غیر ملکوں سے غلّہ اور خوراک لا کر حاجت مندوں میں تقسیم کرتے تھے ۔ ان اوصاف کی وجہ سے جناب ھاشم کا نام اور اثر و رسوخ دور دُور تک کے لوگوں میں پھیل گیا ۔ دوسرے ممالک اور علاقوں کے حکمرانوں کے ھاں باریابی کی وجہ سے دنیاوی اور سیاسی عزت و وجاھت بھی حاصل تھی ۔ جناب ھاشم نے قریش کے لیے غیر ملکوں میں تجارتی سہولتیں حاصل کیں اور اندرون ملک قریش کے تجارتی قافلوں کو اس وجہ سے امن و امان میسر آیا کہ قریش بیت اللہ کے محافظ ھیں اور زائرین بیت اللہ کی

خدمت اور مہمان نوازی کرتے ہیں ۔

جناب ہاشم کے نامور بیٹے اور حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے دادا جناب عبدالمطّلب بھی قریش کے مشہور و معروف سردار تھے ۔ عبدالمطلب کا نام عامر تھا۔ چونکہ پیدائش کے وقت ان کے سر میں کچھ سفید بال تھے ، اس لیے انھیں شیبہ بھی کہا جاتا ہے ۔ عبدالمطلب اپنی فیاضی ، خدمت حجاج ، بیکسوں کی امداد ، مظلوموں کی فریاد رسی اور قومی ہمدردی نے لیے سارے عرب میں مشہور تھے ۔ سقایۃ اور رِفادہ (یعنی حاجیوں کے پینے کے لیے پانی اور کھانے کے لیے اشیاے خوردنی کا مہیا کرنا) قریش کے ہاں ایک قدیم دستور چلا آ رہا تھا، جسے قصی بن کلاب نے نہایت عمدہ اور مضبوط روایات پر قائم کیا تھا ۔ جب عبدالمطّلب نے نظم و نسق سنبھالا تو رفادہ کے سلسلے میں کوئی دقت محسوس نہ ہوئی کیونکہ قریش کا ہر گھر مقدور بھر اس میں حصہ لیتا اور کھانا وغیرہ مہیا کر دیتا تھا ، لیکن پانی مہیا کرنے میں خاصی دقت پیش آتی تھی ۔ مکے اور اس کے گرد و نواح میں گھوم پھر کر چشموں ، کنوؤں وغیرہ سے مشکیزوں میں پانی حاصل کرکے حاجیوں کو مہیا کیا جاتا تھا ۔ بڑی تگ و دو اور سخت محنت و مشقت کے بعد کہیں جا کر معلوم ہوا کہ بیت اللہ میں بئر زمزم موجود ہے، جو ساز و سامان سے اٹا پڑا ہے ۔ جناب عبدالمطلب نے بئر زمزم کو از سر نو کھود کر صاف کیا اور حاجیوں کے لیے آب زمزم مہیا کیا ۔

جناب عبدالمطلب ایک طرف تو بڑے حسین و جمیل تھے اور دوسری طرف سیرت و کردار کی بہت سی خوبیوں اور اعلیٰ اوصاف کے مالک تھے۔ وہ بڑے مہمان نواز ، کنبہ پرور ، سخی اور فیاض تھے ۔ انسانوں کے علاوہ جنگلی جانوروں اور پرندوں کو بھی پہاڑوں اور صحراؤں میں روزی مہیا کرتے تھے ۔ ان اوصاف کی بنا پر لوگ انھیں الفیّاض کے لقب سے یاد کیا کرتے تھے ۔ قبیلۂ قریش میں نامور حَکَم (جج) بھی تھے اور فیصلوں میں اپنے عدل و انصاف کے لیے نیک نام رکھتے تھے ۔ وہ ملّتِ ابراہیمی پر قائم و دائم تھے اور ہمیشہ نیکی اور پاک بازی کی تلقین کرتے اور برائی اور بدکرداری سے منع کرتے تھے ۔ شراب نوشی، زنا، ظلم و بغاوت، دختر کشی اور بیت اللہ میں برہنہ طواف کرنے سے لوگوں کو روکا کرتے تھے ۔

جناب عبدالمطلب کے دس بیٹے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے والد بزرگوار جناب عبداللہ سب سے چھوٹے تھے۔ باقی صاحبزادوں کے نام یہ ہیں : حمزہ ، عبّاس ، ابو طالب ، زبیر ، المُقوّم ، حارث ، ابو لہب (عبدالعُزّیٰ) ، ضِرار ، قُثَم ۔ عبدالمطّلب کی اولاد میں سے صرف حضرت عبّاس اور ابو طالب کی نسل بڑھی اور بکثرت پھیل گئی ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے والد بزرگوار جناب عبداللہ بھی اخلاق حمیدہ کے پیکر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ذات گرامی سے تو قریش کے نام کو چار چاند لگ گئے۔

یہ بات خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے خاندان کے سارے افراد، عورتیں اور مرد، اعلیٰ اخلاق اور عمدہ اوصاف سے متصف تھے ۔ آپؐ کے سارے آبا و اجداد اپنے اپنے وقت میں قبیلے کے مشہور و معروف سردار اور قائد ہوئے ہیں ۔ وہ سب شجاعت و بہادری ، جود و کرم ، عفّت و عصمت اور عدل و انصاف ایسے اخلاق

فاضله کے حامل تھے ۔ آپؐ کے آبا و اجداد کی مائیں بھی نہایت پاک باز، بلند اخلاق اور رفیع القدر خواتین تھیں ۔ غرض که آپؐ شرافت نسبی اور طہارت صُلبی کا اعلٰی ترین نمونه هیں ۔

قریش میں بنو هاشم تاریخ ساز خاندان هوا ہے اور تاریخ اسلام میں اس خاندان کی نسل سے بہت سے نامور گھرانے معرض وجود میں آئے، جنھوں نے مذهب و سیاست اور ریاست میں بڑا نام پیدا کیا ۔

بنو هاشم کے مختصر تذکرے کے بعد قریش کے دیگر چند خاندانوں کا ذکر کیا جاتا ہے :

بنو مُحارِب بن فِہر : یه خاندان مکے سے باهر رهتا تھا ۔ محارب کا بیٹا شَیْبان ، اس کا بیٹا عَمرو اور عمرو کی اولاد میں وائِلـه ، حبیب ، حَجْوان اور وَدّاد مشہور هوے ۔ اس خاندان کے حسب ذیل اشخاص قابل ذکر هیں : ضَحّاک بن قیس، جو مرج راهط کے مقام پر مروان بن حکم سے لڑتے هوے مارا گیا؛ ضِرارؓ بن الخطاب صحابی ، شاعر اور مشہور شہسوار تھے ۔ ان کا والد الخطاب بن مِرْداس زمانهٔ جاهلیت میں ”قریش الظَّواهر“ کا سردار تھا اور وہ اپنے قبیلے والوں سے آمدنی کا مِرْباع (چوتھائی حصه) وصول کیا کرتا تھا؛ اسی طرح عبدالملکؓ بن قَطن اور کَرْزؓ بن جابر صحابی تاریخ میں مشہور گزرے هیں ۔

بنو الحارث بن فہر : یه بھی مکے سے باهر رهتے تھے ۔ اس کے مشہور خاندانوں میں بنو ضَبّه (نسبت : الضَّبّی) بنو ضِباب اور بنو قَیس هیں ۔ بنو الحارث کے نامور اشخاص حسب ذیل تھے : مشہور سپه سالار امین الامّت حضرت ابو عُبیدهؓ عامر بن عبدالله بن الجَرّاح (=ابو عبیده بن الجَرّاح)، جن کی قیادت میں اسلامی فوجوں نے شام فتح کیا؛ نامور سالار لشکر حضرت عِیاضؓ بن غَنْم، جنھوں نے خلافت فاروقی میں الجزیرہ کا علاقه فتح کیا اور رومة الکبرٰی میں فاتحانه قدم رکھا؛ عُقْبه بن نافع، جنھوں نے افریقیه فتح کیا اور قَیْروان کی بنیاد ڈالی ۔ بنو الحارث بن فہر کے بہت سے افراد کو بدری هونے کا شرف حاصل هوا اور افریقیه اور اندلس میں ان کی اولاد بکثرت پھیل گئی ۔ غالب بن فہر کے دو بیٹے خاص طور پر قابل ذکر هیں : تَیْم الاَدْرَم اور لُؤَیّ ۔ پھر بنو تیم الادرم بن غالب بن فہر کی اولاد میں الحارِث ، ثَعْلَبه ، وهب ، کِبَیر اور جُوّاب قابل ذکر هیں ۔ ان میں سے بنو جَعْوَنَه فلسطین میں آباد هوگئے ۔ بنو تیم الادرم صحرا نشین تھے ۔

بنو عامر بن لُؤَیّ : عامر کے دو بیٹے حِسْل اور مَعِیص تھے ۔ بنو عامر کا مشہور جاهلی شہسوار عمرو بن عبد وُدّ بن ابی قیس تھا، جسے حضرت علیؓ نے جنگ خندق میں قتل کیا تھا ۔ عمرو بن عبد وُدّ کا بیٹا سُہَیل بن عمرو تھا، جو بنو عامر کا سردار تھا اور جس نے حدیبیه [رکّ بآن] میں قریش مکه کی نمائندگی کرتے هوے صلح نامه طے کیا تھا ۔ بعد میں سہیل بن عمرو نے اسلام قبول کرلیا ۔ اس کے خاندان میں اسلام خوب پھیلا ۔ عمرو کا ایک بیٹا ابو جَنْدَل العاصی بن عمرو بن سهیل صلح حدیبیه کے موقع پر آنحضرت صلی الله علیه وآله وسلّم کی خدمت میں حاضر هوا ، مگر معاهدهٔ صلح کی پابندی کرتے هوے آپ نے ابو جندل کو مکے واپس بھیج دیا ۔ انھیں مکے میں نہایت سخت تکلیفیں دی گئیں ۔ عبد وُدّ کی اولاد میں امّ المؤمنین حضرت سَوْدهؓ بنت زَمْعَه تھیں، جنھیں حرم نبوی بننے کا شرف حاصل هوا ۔ بنو حِسْل بن عامر کے خاندان میں عبدالله بن سَعْد بن ابی سَرْح مشہور اسلامی سپه سالار تھے، جنھوں نے افریقیه میں فتوحات کا سلسله جاری رکھا

اور حضرت عثمانؓ کے عہد خلافت میں مصر کے والی رہے اور انھیں کے زیر قیادت اسلامی فوجوں نے طرابلس الغرب فتح کیا۔

بنو کَعب بن لؤیّ : کعب کے تین بیٹے مُرّہ، ھُصَیص اور عَدِی تھے، جو بطحاے مکہ میں سکونت پذیر تھے اور ”قریش البطاح“ کہلاتے تھے۔ ھُصَیص بن کعب کی اولاد میں بنو جُمَح اور بنو سَہْم زیادہ مشہور ھیں۔ بنو جمح کے خاندان میں امیّہ بن خلف اپنی اسلام دشمنی کے لیے مشہور تھا جو جنگ بدر میں اسلام کے خلاف لڑتا ھوا مارا گیا تھا۔ اس کا بیٹا صَفْوان بن اُمَیّہ اپنے قبیلے کا سردار تھا اور فتح مکہ کے دن مسلمان ھوا۔ اس خاندان میں عبدالحکیم بن عَمرو بن صفْوان گزرا ھے، جس کا شمار ”فتْیان قریش“ (= جوانان قریش) میں ھوتا تھا۔ اسی نے اپنے بھائی بندوں کے لیے ایک کتاب خانہ قائم کیا تھا، جو علمی کتابوں کے علاوہ کتب شطرنج و نرد وغیرہ پر مشتمل تھا (جمھرة انساب العرب، ص ۱٦۰)۔ حضرت عثمانؓ بن مظعون اور ان کے بھائی عبداللہ، قُدامہ اور سائب، سب مہاجر اور بدری صحابی تھے۔ ان کی بہن زینبؓ بنت مظعون حضرت عمر فاروقؓ کی زوجہ محترمہ اور امّ المؤمنین حضرت حَفْصہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی والدۂ ماجدہ تھیں۔ اسلام کے نامور سپہ سالار اور فاتح حضرت شُرَحْبِیْل بن حسنہ [رک بآں] بھی اسی قبیلے کے فرزند تھے۔ اس خاندان کے بہت سے لوگ مشرف باسلام ھوے اور مشرق و مغرب میں انھوں نے بڑا نام پیدا کیا۔ بنو سَہْم بن عَمرو بن ھُصَیص بن کعب کے خانوادے میں بھی بڑے نامور لوگ پیدا ھوے۔ مشہور صحابی حضرت عمروؓ بن العاص بن وائل نامور سیاست دان، مدبر اور سپہ سالار تھے۔ ان کے بیٹے حضرت عبداللہؓ بن عمروؓ بن العاص مشہور صحابی اور محدث ھیں۔ عُقبہ بن نافع الفِہری فتح افریقیہ کے لیے شہرت رکھتے ھیں۔ صحابی عبداللہ بن الزِّبَعْرٰیؓ مشہور شاعر تھے۔ ان کے علاوہ بھی بہت سے محدث، قاری اور مجاھد اس خاندان کے چشم و چراغ تھے۔

بنو عَدِی بن کعب : عدی کے دو بیٹے تھے: رَزاح اور عُوَیج۔ پھر ان دونوں سے کئی شاخیں پیدا ھوئیں۔ اس خاندان کے قابل ذکر افراد میں زَیْد بن عمرو بن نُفَیْل کا نام سر فہرست ھے، جس نے زمانۂ جاھلیت میں بت پرستی ترک کرکے دین ابراھیمی (حنیفیت) اختیار کر لیا تھا۔ ان کے بیٹے حضرت سَعیدؓ بن زید عشرہ مبشرة، یعنی ان دس صحابۂ کرام میں سے ھیں جنھیں جنت کی بشارت دی گئی تھی۔ اسلامی عہد میں اس خاندان کی زیادہ تر شہرت حضرت عمرؓ بن الخطاب اور ان کی اولاد کی وجہ سے ھوئی۔ انساب قریش کا سب سے بڑا عالم ابو جَہْم بن حُذَیفہ بھی بنو عدی کا چشم و چراغ تھا (ابن درید : الاشتقاق؛ جمھرة انساب العرب)۔

بنو مُرّہ بن کعب : مُرّہ کے تین بیٹے تھے : کِلاب، تَیْم اور یَقْظہ۔ تَیْم بن مرّہ کے خاندان میں خلیفۂ اوّل حضرت ابوبکر الصدیقؓ اور حضرت طَلحہؓ بن عبیداللہ خاص طور پر قابل ذکر ھیں۔ یقظہ کی اولاد میں بنو مخزوم زیادہ مشہور ھیں۔ اس خاندان میں بھی خاصے نامور لوگ پیدا ھوے، مثلاً اَرْقَمؓ بن ارقم (بدری صحابی)، جن کے گھر میں مسلمان پوشیدہ طور پر جمع ھوا کرتے تھے؛ حضرت ابو سَلَمہ عبداللہؓ، جو مہاجرین اولین میں سے تھے؛ حضرت خالدؓ بن ولید (سیف اللہ) اور حضرت عکرمہؓ بن ابی جہل بھی اسی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ مشہور دشمنان اسلام، مثلاً ابو جَہل، ابو اُمَیّہ بن ابی

حُذیفہ اور وَلید بن مُغیرہ بھی اسی خاندان میں سے تھے۔ خلیفہ ہشام بن عبدالملک عطا کے سلسلے میں بنو مخزوم سے ترجیحی سلوک کیا کرتا تھا۔ حضرت رسول کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی دادی، یعنی جناب عبداللہ بن عبدالمطلب کی والدہ فاطمہ بنت وہب بھی بنو مخزوم سے تھیں۔

بنو زُہرہ بن کلاب: کلاب بن مُرہ کے دو بیٹے تھے: زُہرۃ اور قُصَیّ۔ زہرہ کی اولاد الحارث اور عبد مناف پر مشتمل تھی۔ عبد مناف بن زہرہ کے دو بیٹے تھے: وَہب اور وُہَیب۔ وہب بن عبد مناف کی اولاد میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی والدہ حضرت آمنہ مشہور ہیں۔ بنو زہرہ کے خاندان کے بہت سے افراد مشرف باسلام ہوئے۔ مشہور صحابۂ کرام حضرت سَعدؓ بن ابی وَقّاص، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عَوف اور ان کے سولہ سالہ بھائی عُمَیرؓ بن عوف، جو غزوۂ بدر میں شہید ہوئے، اسی خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ اس خاندان میں نامور محدثین اور فقہا بھی گزرے ہیں، مثلاً نامور محدث محمد بن مسلم المعروف بہ ابن شہاب الزہری (م ۱۲۴ھ/۷۴۲ء) اور فقہائے مدینہ میں سے طَلحہ بن عبداللہ بن عوف، جو حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کے بھتیجے تھے۔ بنو زہرہ کے خاصے افراد اندلس کے شہروں (باجہ اور بطلیوس وغیرہ) میں آباد ہوگئے تھے؛ بالخصوص حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی اولاد بڑی پھیلی اور مشہور ہوئی (جمہرۃ الساب العرب، ص ۱۲۸ تا ۱۳۵)۔

بنو عبدالدّار: قصی بن کلاب کے بیٹوں میں سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے جد امجد جناب عبد مناف کا ذکر ہو چکا ہے۔ قصی کا دوسرا بیٹا عبدالدّار تھا۔ اس خاندان میں بھی کئی نامور لوگ پیدا ہوئے۔ عبدالدار کے تین بیٹے تھے: عبد مَناف، عثمان اور السَّبّاق۔ یہ خاندان بھی خاصا پھیلا اور بڑھا۔ حضرت مُصعَب بن عُمَیرؓ جیسے بدری صحابی بھی اسی خاندان سے تھے، جو غزوۂ احد میں علم بردار تھے اور اسی معرکے میں شہید ہوئے تھے۔ اسی خاندان میں سے ابو طلحہ اور شَیبہ بھی تھے۔ عثمان بن طلحہ بھی، جسے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے خانۂ کعبہ کی کنجی عطا کی تھی، انہیں میں سے تھے۔ ایک روایت کی رو سے آپؐ نے خانۂ کعبہ کی کنجی عثمان کے بھائی شیبہ بن طَلحہ کے سپرد کی تھی۔ بنو طلحہ (شیبہ کا خاندان) آج تک خانۂ کعبہ کے متولی چلے آ رہے ہیں۔

بنو عبدالعُزّٰی: بن قصی بن کلاب بھی نامور لوگوں کا خاندان تھا۔ عبدالعزّٰی کا بیٹا اسد تھا اور اسد کی اولاد میں الحارث، الحُوَیرِث، حبیب، المطلب، نوفل اور خُوَیلِد ہوئے اور ام المؤمنین حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا خویلد بن اسد کی بیٹی تھیں۔ حضرت الزبیرؓ بن العَوّام بن خویلد اور ان کے بیٹے عبداللہ بن زبیرؓ اور مصعب بن زبیرؓ، نیز حَکیمؓ بن حِزام بن خویلد مشہور صحابی تھے۔ حَکیم بن حزام کو دارالندوہ وراثت میں ملا تھا، جو انہوں نے حضرت امیر معاویہؓ کے پاس ایک لاکھ درہم کے عوض فروخت کر دیا تھا (جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۲۱)۔ اس خاندان میں بھی علم انساب و حدیث کے ماہرین نے بڑا نام پیدا کیا۔ مشہور راوی اور ماہر انساب ابو عبداللہ الزبیر بن بکار [رکّ بہ ابن بکار]، جو مکے کے قاضی اور مدینے کے امیر رہے ہیں، اسی خاندان کے فرد تھے۔

بنو امیہ، بنو نَوفَل اور بنو مطلب بھی قریش کے اعلٰی خاندان تھے۔ بنو عبد شمس کے خاندان میں سے بنو امیہ نے بڑا نام پیدا کیا۔ ان میں نامور خلفا اور فاتحین پیدا ہوئے، مثلاً امیر المؤمنین

حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ؛ امیر معاویہؓ اور ان کا خاندان؛ مروان بن حکم اور اس کا خاندان، جس نے مشرق و مغرب میں اسلامی سلطنت پر حکمرانی کی ۔ اسی طرح بنو ھاشم کی اولاد میں سے بنو عباس نے قریش کا نام خوب روشن کیا اور اسلامی سلطنت پر صدیوں تک اپنا ڈنکا بجایا ۔

قریش کا مذہب : اصلاً وہ ابراھیمی مذہب کے پیرو تھے ۔ مرور زمانہ کے ساتھ ان میں بت پرستی رواج پاگئی ۔ بقول ابن حزم دین ابراھیمی کو بدلنے والا اور عربوں کو بت پرستی (عبادۃ الاوثان) کی دعوت دینے والا عَمرو بن لُحَیّ تھا اور اس شخص کے بارے میں جہنم کی خبر احادیث میں مذکور ھے (جمھرۃ انساب العرب، ص ۲۳۴ و ۲۳۵) ۔ قریش کے گنے چنے سمجھ دار اور عقل مند لوگ دین ابراھیمی پر قائم رہے اور وہ حَنِیف (جمع : حُنَفَاء) کہلاتے تھے ۔ قریش کے چند ایک لوگ عیسائی بھی ھوگئے تھے، جن میں شَیْبَہ بن ربیعہ بن عبد شَمس ، عثمان بن الحُوَیرِث بن اَسَد بن عبدالعُزّٰی بن قُصَیّ اور وَرقہ بن نَوفل بن اسد کا ذکر کیا جا سکتا ھے (جمھرۃ انساب العرب ، ص ۴۹۱) ۔ کہا جاتا ھے کہ بنو تمیم کے لَقِیط بن زُرارہ نے مجوسی مذہب اختیار کر لیا تھا (جمھرۃ ، ص ۴۹۱) ۔

عام عرب قبائل کی طرح قریش کی بھاری اکثریت بت پرست تھی ۔ ان کے بتوں (اصنام) میں ھُبَل ، اللّات ، العُزّٰی وغیرہ مشہور ھیں ۔ ھبل وسط کعبہ میں نصب تھا اور اس کے محافظ و نگران کے پاس قسمت کے تیر (اَزْلام) ھوتے تھے ۔ فتح مکہ کے دن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے سارے بت پاش پاش کر دیے اور تیروں کے ذریعے قسمت آزمائی کو قرآن مجید نے ممنوع قرار دے دیا ۔

قریش کے بیشتر خاندان بادیہ نشین تھے ، البتہ قریش مکہ (قریش البِطاح) شہری زندگی بسر کرتے اور کھاتے پیتے لوگ تھے ۔ ان میں سے اکثر تجارت کرتے تھے ۔ ان کی تجارت اور کاروبار کا سلسلہ دور دور تک پھیلا ھوا تھا ۔ تِہامہ کے باھر تَبالہ ، جُرَش اور نَجْران میں قریش کی تجارتی بستیاں موجود تھیں ۔ شام ، یمن اور ھندوستان کے ساحلی علاقوں میں ان کے تجارتی کارواں آتے جاتے رہتے تھے ۔ ان کے خوشحال لوگ موسم گرما طائف میں گزارتے تھے ۔

قریش مکہ اپنی ذھانت و فطانت ، دوربینی ، حلم و برد باری ، شجاعت و حماست ، جود و کرم ، مہمان نوازی اور دوست داری کے لیے سارے عرب میں مشہور تھے ۔

زمانۂ جاھلیت میں قریش کی جنگوں میں اَیّام الفِجّار اور یوم العَنَبْ زیادہ مشہور ھیں ۔ قریش اور قَیس عَیْلان کے درمیان چار معرکے ھوے ۔ چونکہ یہ معرکے ان چار حرمت والے مہینوں (اَلْاَشْھُرُ الْحُرُم) میں ھوے تھے جن میں جنگ کرنا ممنوع تھا ، اس لیے اس کا نام ایام الفجار پڑگیا ۔ یوم العنب قریش اور بنو عامر کے درمیان ھونے والی جنگ کا نام ھے ۔ اسی طرح عبدالمطلب کے زمانے میں قریش کا ایک معرکہ بنو کِنانہ سے نواح مکہ میں ھوا ، جس میں بنو کنانہ کو ھزیمت ھوئی ۔ اس معرکے کا نام یوم نَکِیف ھے ۔

جب آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے لوگوں کو دعوت اسلام دی تو سب سے زیادہ مخالفت قریش کی طرف سے ھوئی ۔ قریش کے تمام قبائل آپ سے برسر پیکار ھوگئے ۔ اعدائے رسول اور دشمنان اسلام میں قریش کے مندرجۂ ذیل لوگ سر فہرست ھیں : ابو لَھَب (=عبدالعُزّٰی بن عبدالمطّلب) ، ابو سفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ، عُتْبَہ بن ربیعہ ، شَیْبَہ بن ربیعہ ، عُقْبَہ بن ابی مُعَیْط ،

ابو سفیان (صَخر بن حَرب بن اُمَیّه) ، حَکَم بن العاص ابن امیه ، النَّضر بن الحارث بن عَلْقَمه بن کَلَدَه ، ابو البَختَری العاصی بن هِشام بن اَسَد ، ابو جَہْل (= عَمرو بن هِشام بن المغیره) ، ولید بن مغیره (حضرت خالدؓ بن الولید کا باپ) ، العاصی بن وائل بن هاشم (حضرت عمروؓ بن العاصی کا والد) امیّه بن خلف بن وهب وغیرهم ۔ اس کے مقابلے پر ایمان لانے والے بھی اکثر قریشی تھے ۔ حبشه کو هجرت کرنے والے بھی اکثر قریشی تھے ۔ جب کفار قریش نے دیکھا که ان کی سختی اور مخالفت کے باوجود اسلام پھیل رہا ہے اور لوگ حلقه بگوش اسلام هو رہے هیں تو انھوں نے ایک صحیفے کے ذریعے مسلمانوں کے مکمل مقاطعے کا اعلان کرتے هوے اس امر کی بڑی تاکید کی که بنو هاشم اور بنوالمطلب سے سلسلۂ مناکحت اور خرید و فروخت قائم نه رکھا جائے ، ان سے بات چیت تک بند کر دی جائے اور ان کے پاس اٹھنا بیٹھنا بھی ختم کر دیا جائے۔ نتیجه یه نکلا که بنو هاشم اور بنو المطلب شِعب ابی طالب میں جاکر پناه گزین هوگئے اور برابر تین سال تک اس گھاٹی میں محصور رہے ۔ بالآخر قریش هی کے چند باهمت لوگوں نے اس مقاطعے کو ختم کرنے کی کامیاب کوشش کی ۔ حضرت خدیجهؓ اور ابو طالب کی وفات کے بعد سفہاے قریش نے اور مظالم ڈھانے شروع کر دیے۔ آنحضرت صلّی اللّٰه علیه و آله وسلّم نے حضرت مُصعَب بن عُمَیرؓ اور ابن اُمّ مَکتومؓ (= عمرو بن قیس) ایسے قریشی مسلمانوں کو بیعت عَقَبه اُولٰی کے بعد مدینے روانه فرمایا تاکه وه اهل مدینه کو اسلام سکھائیں ۔ حضرت مصعبؓ کی تبلیغی مساعی بار آور هوئیں اور مدینے کے گھر گھر میں اسلام کے چرچے هونے لگے ۔ جب کفار قریش کی توقعات کے خلاف اسلام مکے سے باهر مدینے میں بھی تیزی سے پھیلنے لگا ، تو انھوں نے مختلف قبائل کے تعاون سے سازش کی که آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم کو ایک رات سوتے میں شہید کر دیا جائے ۔ اللّٰه تعالٰی نے آپؐ کو بذریعۂ وحی مطلع فرما دیا اور ساتھ هی هدایت کی آپؐ مکے کو چھوڑ کر مدینے جاکر سکونت اختیار فرمائیں ۔ هجرت نبوی کے بعد اسلام بڑی تیزی سے پھیلنے لگا اور قبائل مدینه کی اکثریت آغوش اسلام میں آ گئی ۔ یه صورت احوال قریش مکه کے لیے اور بھی باعث تشویش و اضطراب بن گئی ۔ نتیجه یه نکلا که جنگوں اور لڑائیوں کا ایک سلسله شروع هوگیا ۔ سب سے پہلا اهم معرکه میدان بدر میں هوا، جو غزوۂ بدر کے نام سے مشہور ہے ۔ کفار قریش نے بڑا زور مارا ، لیکن انھیں بری طرح هزیمت اٹھانی پڑی ۔ ان کے ستر آدمی مارے گئے اور ستر مسلمانوں کے هاتھوں گرفتار هوے ، جن میں قریش کے بعض نامور سردار بھی تھے ۔ مقتول قریشیوں میں حَنظَله بن ابی سفیان ، عُبَیده بن سَعِید بن العاصی ، عُقبه بن ابی مُعَیط ، عُتبَه بن ربیعة بن عبد شمس ، شَیبَه بن ربیعه ، ولید بن عتبه ، زَمعة بن الاسود بن المطلب ابن اسد ، ابو البَختَری العاصی بن هشام ، نَوفَل بن خُوَیلِد بن اسد ، النضر بن الحارث بن کلده اور ابو جهل بن هشام، امیه بن خلف ایسے نامور سردار شامل تھے ۔ اس کے بعد قریش مکه کا جوش انتقام اور بھڑکا اور انھوں نے احد اور خندق کے معرکوں میں مسلمانوں کو مٹانے کی هر ممکن کوشش کی ، لیکن وه اپنی کوششوں میں کامیاب نه هو سکے ۔ آخر کار فتح مکه (۸ھ) کے بعد کفار قریش کا زور همیشه کے لیے ٹوٹ گیا اور قریش کیا تقریباً سارے عرب قبائل حلقه بگوش اسلام

ہوگئے .

بعد میں اسلامی حکومت کی توسیع اور اسلام کی اشاعت و تبلیغ میں قریش نے بھرپور حصہ لیا۔ خلفاے اربعہ ، خلفاے بنی امیہ اور خلفاے بنی عباس سب قریشی تھے ۔ راویان حدیث میں نامور قریشی صحابہ کی کثرت ہے ، مثلاً اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاصی .

قریش کی فصاحت و بلاغت مسلمہ تھی اور قریش کی زبان کو تسلیم کیا جاتا ہے ۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے قریش کے سیاسی و سماجی اثر و رسوخ اور اسلام لانے کے بعد دینی فہم و فراست اور اصابت راے کا اعتراف و اعلان فرمایا ہے (دیکھیے ابو داوٗد الطیالسی : مسند ، (تبویب جدید: مِنْحَۃُ الْمَعْبُوْد)، طبع احمد عبدالرحمٰن البَنَّاء الساعاتی ، ۲ : ۱۹۹ ، قاہرہ ۱۳۷۲ھ) ۔ نیز قریش کی سیاسی فہم و فراست اور حسن تدبر کے پیش نظر ہی آپؐ نے خبر دی تھی کہ ''اَلْاَئِمَّۃُ مِنْ قُرَیْشٍ'' یعنی سیاسی امامت کی اہلیت قریش میں موجود ہے اور جب تک یہ اہلیت ان میں رہے گی وہ سیاسی راہنمائی اور رہبری کرتے رہیں گے۔ قریش نے ایک عرصے تک اپنی طبعی ذہانت اور سیاسی بصیرت کا لوہا منوایا .

عصر حاضر میں قریش کا اطلاق ان اشراف قریش پر ہوتا ہے جو قریشی نسل سے ہیں ۔ حجاز میں ان کی سکونت زیادہ تر منٰی ، عرفات اور اس کے قرب و جوار میں ہے ۔ پاک و ہند میں بھی قریشی خاندان موجود ہیں ۔ حجاز میں قبیلۂ ثقیف کی ایک شاخ کو بھی قریش کے نام سے پکارتے ہیں اور یہ لوگ علاقۂ طائف میں آباد ہیں ۔ ان میں حضری بھی ہیں اور بدوی بھی .

قریش جہاں جہاں گئے اپنا نام ساتھ لے گئے اور ان کی یادگار کئی جگہ اب تک موجود ہے ۔ شہر واسط میں ایک نہر کا نام قریش ہے اور ایک بستی ابو قریش کے نام سے موسوم ہے ۔ اَعمال حِمْص میں ایک گاؤں (قریہ) القریشیۃ کہلاتا ہے ۔ اعمال زَبِیْد (یمن) میں ایک بستی کا نام القُرَشِیَّۃ ہے ۔ مصر کے ایک گاؤں کو بھی اَلْقُرَشِیّہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں ۔ قریش کی طرف نسبت قُرَشِی بھی ہے اور قریشی بھی .

مآخذ : (۱) ابن سعد : طبقات ، بیروت ۱۹۶۰ء ، ۱ : ۵۵ ببعد ؛ (۲) ابن حزم : جمھرۃ انساب العرب ، بمدد اشاریہ ؛ (۳) ابن درید : الاشتقاق ، بمدد اشاریہ ؛ (۴) لسان العرب ، بذیل مادّہ ؛ (۵) تاج العروس ، بذیل مادّہ ؛ (۶) الجوھری : الصحاح ، بذیل مادّہ ؛ (۷) القلقشندی : صبح الاعشٰی ، ۱ : ۳۵۱ تا ۳۶۰ ؛ (۸) وہی مصنف : نھایۃ الارب ، ۳۲۱ و بمواضع کثیرہ ؛ (۹) ابن حبیب : المحبر ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۰) المصعب الزبیری : نسب قریش ؛ (۱۱) ابن کثیر : البدایۃ والنھایۃ ؛ (۱۲) النویری : نھایۃ الارب ، ۲ : ۳۵۲ تا ۳۶۲ ؛ (۱۳) البکری : معجم ما استعجم ، بمدد اشاریہ ؛ (۱۴) فؤاد حمزہ : قلب جزیرۃ العرب ، ص ۱۳۵ ، ۱۵۸ ؛ (۱۵) البتنونی : الرحلۃ الحجازیۃ ، ص ۵۲ ؛ (۱۶) خیر الدین الزرکلی : الاعلام ، بذیل مادّہ ؛ (۱۷) وہی مصنف : مارأیتُ وما سمعتُ ، ص ۱۰۱ ؛ (۱۸) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب ، بذیل مادّہ .

(عبدالقیوم)

قُرَیش بن بَدْران : عَلَمُ الدین ابو المَعالی * العُقَیْلی ، جسے ۴۲۵ھ/۱۰۳۳-۱۰۳۴ء میں بدران کی وفات پر نَصِیْبِین کا حاکم تسلیم کیا گیا۔ اس نے اپنے دو چچاؤں قَرْواش [رکّ باں] اور ابو کامل کی باہمی کشمکش میں اوّل الذّکر

کا ساتھ دیا - ۴۴۳ھ/۱۰۵۲ء میں ابو کامل کے مرنے پر المَوْصِل اور نَصِیْبِین دونوں قریش کی حکومت میں یکجا ہوگئے۔ کچھ عرصے بعد ۴۴۴ھ/۱۰۵۲-۱۰۵۳ء میں وہ اپنے بھائی المُقَلَّد اور بنو عُقَیل کے اور شخص کامل کے خلاف جنگ میں الجھ گیا، لیکن یہ جنگ زیادہ مدت تک جاری نہ رہی اور صورت حال میں بھی کوئی تبدیلی رونما نہ ہوئی - ۴۴۶ھ/۱۰۵۴-۱۰۵۵ء میں قَرواش نے الاَنْبار کے شہر پر دوبارہ قبضہ کر لیا۔ در حقیقت یہ عُقیلیوں ہی کی ملکیت تھا، لیکن قرواش ہی کے عہد میں بغداد کے عامل البَسَاسِیْری [رکّ بآں] نے اسے فتح کرکے وہاں طغرل بیگ سلجوقی کے نام کا خطبہ پڑھوا دیا تھا۔ اسی سال ماہ ذوالحجہ میں البساسیری نے ایک بار پھر الاَنْبار کی طرف پیش قدمی کر کے اس کا محاصرہ کر لیا اور اہل شہر نے جلد ہی اس کے سامنے ہتیار ڈال دیے - ۴۴۷ھ/۱۰۵۵ء میں طغرل بیگ بغداد میں داخل ہوا تو البَسَاسْیری دارالخلافہ چھوڑ کر نکل گیا - بعد ازاں جب وہ ایک کثیر فوج لے کر لوٹا اور فاطمی خلیفہ المُسْتَنْصِر کی حمایت کا اعلان کیا تو طغرل بیگ نے اپنے ابن عم قُتُلْمُش کو اس کے مقابلے کے لیے روانہ کیا۔ اس اثنا میں دُبَیْس بن علی بن مَزْیَد جیسا طاقت ور امیر البَسَاسِیْری سے جاملا تھا، چنانچہ قریش بھی، جو ایک مدت سے سلجوقی سلطان کی وفا داری کا دم بھرتا رہا تھا، مؤخّر الذکر سے مل گیا - اواخر شوّال ۴۴۸ھ/اوائل جنوری ۱۰۵۷ء میں البَساسیری اور دُبَیْس نے طُغْرُل بیگ کی فوجوں کو سنجار کے قریب شکست فاش دی۔ قُتُلْمُش بھاگ نکلا، لیکن قریش زخمی ہوگیا اور اسے ہتیار ڈالنا پڑے - اب طَغْرُل بیگ خود میدان میں نکلا اور اس نے تَکْرِیت کا شہر فتح کرلیا، جو بنو عقیل کے قبضے میں تھا - جب آغاز ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں اس کا بھائی یاقوتی اس سے آملا تو الموصل بھی فتح ہوگیا - اب سلطان خود تو نَصِیبین کی طرف بڑھا اور اپنے سپہ سالار ہزار اسپ کو ایک اور فوج دے کر دُبَیْس اور قریش کے مقابلے میں روانہ کیا - ان دونوں کو شکست ہوئی اور وہ صلح کے ملتجی ہوئے - دُبَیْس اپنی مملکت کو لوٹ گیا اور قریش البَسَاسِیْری سے جا ملا، جس نے الرُّحْبَہ میں سکونت اختیار کر لی تھی - ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء میں ان دونوں نے دوبارہ الموصل پر قبضہ کر لیا، لیکن جب طُغْرُل بیگ بغداد سے چل کر وہاں پہنچا تو یہ شہر چھوڑ کر نکل گئے - سلطان انھیں شہر میں نہ پاکر ان کے پیچھے روانہ ہوا اور نَصیبین تک ان کا تعاقب کیا۔ یہاں پہنچ کر اسے اپنے بھائی ابراہیم سے نمٹنے کے لیے واپس ہونا پڑا، جس کے بارے میں اسے شبہہ پیدا ہو گیا تھا کہ وہ بغاوت کرنے والا ہے - اب البَسَاسیری اور قریش نے اس کے خلاف پیش قدمی کی - سلطان کے حامیوں نے دارالخلافے کا دفاع کرنے کی کوشش کی، مگر ناکام رہے۔ اسی سال ماہ ذوالقعدہ (دسمبر ۱۰۵۸ء) میں البَسَاسیری بغداد میں داخل ہوا اور خلیفہ القائم کو قُرَیش کے دامن میں پناہ لینا پڑی، جو اُسے ایک محفوظ مقام میں لے آیا - البَساسیری صرف ایک سال تک یہاں اپنی حکومت قائم رکھ سکا جس کے بعد طغرل بیگ نے اس کی حکومت کا خاتمہ کر دیا - قریش ۴۵۳ھ/۱۰۶۱ء میں ۵۱ سال کی عمر پاکر فوت ہوا. اس وقت وہ نصیبین اور الموصل کا حکمران تھا ۰

مآخذ: (۱) ابن الاثیر، طبع Tornberg، ۹: ۳۷۶، ۳۹۷، ۴۰۲، ۴۱۲ ببعد، ۴۳۰ تا ۴۳۳، ۴۳۹ تا ۴۴۵، ۱۰: ۱۰؛ (۲) ابن خَلْدون: العبر، ۴: ۲۶۳

تا ۲۹۷؛ (۳) Weil: *Gesch. d. Chalifen*، ۳: ۸۸، ۹۲، ۹۶ تا ۱۰۱، ۱۰۵؛ (۴) Houtsma: *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*، ۲: ۱۲۰ ببعد، ۱۵ ببعد، ۲۴؛ نیز دیکھیے (۵) ابن خلکان، طبع وسٹنفلٹ Wüstenfeld، عدد ۷۴۵، مترجمهٔ de Slane، ۳: ۴۱۵ ببعد، بذیل مادۂ المُقلَّد بن المُسَیَّب ۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

*** ⊗قُرَیْظَه:** بنو قُرَیْظه، یَثْرِب کے تین یہودی قبائل میں سے ایک قبیله جو بنو النَّضِیر کا رشتے دار تھا۔ دونوں قبیلے مل کر بنو دَرِیه کہلاتے تھے اور بیان کیا جاتا ہے که یه دوسرے یہودیوں کے مقابلے میں خاصی مدت بعد یثرب میں آباد ہوے۔ یه بتانا ممکن نہیں که ان کا اصل فلسطینی خاندان نسلاً کس حد تک عربوں سے مخلوط ہوگیا تھا، لیکن الیعقوبی کا یه بیان قابل یقین نہیں ہے که یه دونوں قبیلے در حقیقت بنو جُذام (قُضاعة) تھے۔

بنو قُرَیْظه کی دو شاخیں تھیں: بنو کَعْب اور بنو عَمْرو؛ وه شہر سے باہر جنوب کی طرف وادی مَہْزُور کے ساتھ ساتھ اپنے ہم نسب قبیلے هَدَل کی معیت میں رہتے تھے؛ ان کے شمال مغرب میں قبیلۂ اَوس الله کا علاقه تھا، شمال مشرق میں بنو عبدالاَشْہَل کا اور مشرق میں الحَرّة [رک بآں] واقع تھا۔ قُرَیْظه نے جو زمینوں کے مالک اور زراعت پیشه تھے، زراعت کو بہت ترقی دی، چنانچه اپنی زرعی پیداوار، نیز تجارت کی بدولت بڑی فارغ البالی سے زندگی بسر کرتے تھے۔ حضرت محمّد صلّی الله علیه وآله وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری کے وقت ان میں ۷۵۰ سپاهی تھے اور ان کے پاس ہتیاروں اور زرہوں کے بڑے ذخیرے موجود تھے۔

بنو نَضِیر کی طرح بنو اوس کے حلیف ہونے کی وجه سے انہوں نے بھی ان کی طرف سے جنگ بُعاث [رک بآں] میں شرکت کی تھی، جو ان کے علاقے میں ہجرت سے چند سال پہلے لڑی گئی تھی۔

[بنو قریظه کا ذکر کتب احادیث و سیر و مغازی اور تواریخ میں اس بد عہدی اور غداری کے سلسلے میں بالخصوص آتا ہے جو انہوں نے غزوۂ خندق کے موقع پر کی]۔

دیگر یہودیوں کی طرح [رک به قینقاع؛ نیز دیکھیے ابن ہشام، ص ۳۵۲، حضرت محمّد صلّی الله علیه و آله وسلّم کے قریظی دشمنوں کی فہرست] بنو قریظه کا رویه بھی اسلام کے بارے میں شروع ہی سے معاندانه رہا تھا، لیکن مدینے کے محاصرے (غزوۂ خندق، ذوالقعده، ۵ھ) تک کوئی کھلم کھلا کشیدگی پیدا نه ہوئی تھی [غزوۂ خندق (رک بآں) کے موقع پر بنو قریظه کا کردار نہایت معاندانه اور غدارانه تھا۔ انہوں نے بنو غطفان اور قریش مکه سے سازش کرکے احزاب کو مدینے پر چڑھائی کی دعوت دی تھی]۔ حُیَی بن اَخْطب، جسے ابو سفیان نے بنو قریظه کے سردار کعب بن اسد کے پاس بھیجا تھا، بنو قریظه کو اپنے ساتھ ملانے میں کامیاب ہو گیا، حالانکه بنو قریظه رسول الله صلّی الله علیه آله وسلّم سے ایک تحریری معاهدۂ اتحاد کر چکے تھے۔ آنحضرت صلّی الله علیه و آله وسلّم نے [اوس و خزرج کے دو سرداروں] حضرت سعدؓ بن معاذ، حضرت سعدؓ بن عباده اور [ان کے ساتھ حضرت خَوّات بن جُبَیر اور حضرت عبداللهؓ بن رواحه] کو ان کے رویے کی تحقیق کے لیے بھیجا اور ان لوگوں نے واپس آ کر ان کی غداری اور عہد شکنی کی تصدیق کر دی]۔

بنو قُرَیْظه نے قریش اور غطفان سے

مل کر مدینے پر حملہ کرنے کا منصوبہ بنایا تھا ، [لیکن محاصرۂ مدینہ کے دوران میں حضرت نُعَیم بن مسعود بن عامر غطفانی کے سیاسی تدبر اور حربی بصیرت و دانشمندی نے بنو قریظہ اور قریش میں بد اعتمادی کی فضا پیدا کر کے پھوٹ ڈلوا دی ۔ جب قریش مکہ نے ناکام و نامراد ہو کر محاصرہ اٹھا لیا اور واپس لوٹ گئے تو حکم الٰہی سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے اپنے صحابہؓ کو بنو قریظہ کے خلاف لشکر کشی کا حکم دیا (جوامع السیرة، ص ۱۹۱ ، ۱۹۲؛ ابن خلدون (اردو ترجمہ) ، ۱: ۳۵۰)] ۔ [بنو قریظہ کی بد عہدی] کی وجہ سے مسلمانوں کو دوران محاصرہ میں سخت تشویش اور پریشانی رہی تھی اور یہودیوں سے نفرت پیدا ہو گئی تھی ، چنانچہ قریش کی واپسی کے روز ہی رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر وحی نازل ہوئی کہ آپؐ اس وقت تک جنگ بند نہ کریں جب تک کہ قریظہ کو [عہد شکنی اور غداری کی] سزا نہ دے لیں ؛ چنانچہ اسی دن شام کو ان کے قلعے کا محاصرہ شروع ہو گیا (۲۳ ذوالقعدہ) ، جو ۱۵ یا ۲۵ دن تک جاری رہا اور جس کے دوران میں جانبین میں مقابلہ ہوتا رہا ۔

بالآخر قریظہ نے اطاعت قبول کرنے کا فیصلہ کر لیا اور انہیں شرائط کی استدعا کی جو بنو نضیر سے کی گئی تھیں ، لیکن انہیں بتایا گیا کہ بنو نضیر کا معاملہ قدرے مختلف تھا ۔ انہیں بتا دیا گیا کہ ان کو غیر مشروط طور پر ہتیار ڈالنا ہوں گے اور جو کچھ ان کے پاس ہے وہ مسلمانوں کے حوالے کرنا پڑے گا ۔ انھوں نے اپنے حلیف اور حامی ابو لبابہؓ بن عبدالمنذر کی طرف رجوع کیا کہ شاید اس کی سفارش سے انہیں اپنا علاقہ چھوڑ کر کہیں اور چلے جانے کی اجازت مل جائے ، لیکن ابو لبابہؓ نے انہیں یہ بات سمجھا دی کہ معاملہ نہایت نازک صورت اختیار کر چکا ہے اور اطاعت ناگزیر ہے ، اور اشارةً یہ بھی بتا دیا کہ اطاعت کے بعد تباہی قطعی ہے ۔ بعد میں ابو لبابہؓ کو اس انجام والی بات پر بڑی پشیمانی ہوئی [ابو لبابہؓ نے صدق دل سے توبہ کر لی اور اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول فرما لی (جوامع السیرة ، ص ۱۹۳)] ۔

بالآخر بنو قریظہ مقابلے کی تاب نہ لا کر ہتیار ڈالنے پر مجبور ہو گئے ۔ اطاعت قبول کر لینے کے بعد قریظہ کو ان کی عورتوں اور بچوں سے الگ کر دیا گیا اور انہیں حراست میں لے لیا گیا ۔ قبیلۂ اَوس نے ان کی سفارش کی اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم سے یہ منظوری لے لی کہ بنو قریظہ کی قسمت کا فیصلہ ان کے حلیف قبیلۂ اوس کے سردار حضرت سعدؓ بن معاذ پر چھوڑ دیا جائے [چنانچہ انہیں حکم مقرر کر دیا گیا ۔ حضرت سعدؓ بن معاذ غزوۂ خندق میں زخمی ہو جانے کے باعث مسجد نبوی میں زیر علاج تھے ۔ حضرت سعدؓ اسی حالت میں بنو قریظہ کے بارے میں فیصلہ سنانے کے لیے آ گئے اور سب سے پہلے انھوں نے بنو قریظہ سے دریافت کیا کہ کیا وہ ان کے فیصلے کو قبول کریں گے ۔ بنو قریظہ نے رضا مندی ظاہر کی تو حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ بنو قریظہ کے تمام مرد جو سن بلوغ کو پہنچ چکے ہوں ، قتل کر دیے جائیں ، عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے اور ان کے مال و اسباب کو مسلمانوں میں تقسیم کر دیا جائے ۔ دوسرے دن صبح کو چھے سات سو آدمی سر عام قتل کر دیے گئے ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ جن چار آدمیوں نے اسلام قبول کر

لیا تھا ، انھیں قتل نہیں کیا گیا ۔ ان مقتولوں میں بنو قریظه کی ایک عورت بُنانه زوجهٔ الحکم القُرَظی بھی تھی جس نے ایک دیوار سے چکی کا پاٹ گرا کر حضرت خَلّاد بن سُوَید بن الصامت کو شہید کر دیا تھا ۔ اسی جرم کی پاداش میں اسے بھی قتل کیا گیا ۔ عورتوں اور بچوں کو مدینے میں جنگی قیدیوں کی حیثیت سے مسلمانوں میں تقسیم کر دیا گیا ۔ اسی طرح بنو قریظه کے اموال کو بھی مال غنیمت کے عام دستور کے مطابق تقسیم کر دیا گیا ۔ ھر پیادہ مجاھد کو ایک حصه اور ھر سوار کو تین تین حصے دیے گئے ۔ سواروں کی تعداد چھتیس تھی ۔ قیدیوں میں سے رَیحانه بنت عمرو بن خُنَافه بطور لونڈی آنحضرت صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے حصے میں آئی اور آخری وقت تک آپؐ کی خدمت میں رھی ۔ بعض روایات سے معلوم ھوتا ھے که آپؐ نے اسے آزاد کر کے اپنے نکاح میں لے لیا (دیکھیے شبلی نعمانی: سیرة النبی، ۱ : ۴۴۰)]۔

[دیگر یہودی قبائل کے مقابلے میں بنوقریظه سے اس سختی کا باعث ان کی غداری، عہد شکنی، کھلی بغاوت اور دشمنان اسلام سے مل کر مسلمانوں کے خلاف وہ سازش تھی جس نے مدینے کے وجود کو خطرے میں ڈال دیا ۔ اگر بنوقریظه کا بس چلتا تو کفارقریش اور بنوغطفان سے مل کر مسلمانوں کو مٹادینے میں کوئی کسر اٹھا نہ رکھتے ۔ ایسے بد خواہ اور معاند دشمنوں کی یہی سزا تھی که انھیں ھمیشه کے لیے ختم کر دیا جائے تاکه ھر روز کا خطرہ دور ھو جائے ۔ ایسے نازک وقت میں کھلی بغاوت اور غداری کی سزا بین الاقوامی قانون حرب کے مطابق بھی یہی تھی که ایسے مجرموں کو موت کے گھاٹ اتار دیا جائے] ۔

مآخذ : [(۱) ابن هشام، طبع Wüstenfeld ، ص ۱۳ ۳۵۲ ، ۶۷۴ تا ۶۷۵ ؛ (۲) الطبری ، طبع de Goeje ، ۱ : ۱۴۸۵ تا ۱۴۹۸ ؛ (۳) الواقدی : کتاب المغازی ، [ص ۲۷۱]، مترجمهٔ Wellhausen: *Muhammed in Medina*، ص ۱۹۶ تا ۲۲۳ ؛ [(۴ ، ابن سعد : طبقات ، ۲/۱ : ۵۳ ؛ (۵) البلاذری : انساب الاشراف ، ۱ : ۳۴۷ ؛ (۶) ابن حزم : جوامع السیرة ، ۱۹۱ تا ۱۹۶ ؛ (۷) ابن کثیر : البدایة و النهایة ، ۴ : ۱۱۴ ؛ (۸) ابن قیم : زاد المعاد ، ۲ : ۱۸۷ ؛ (۹) المقریزی : امتاع الاسماع، ص ۲۴۱ ؛ (۱۰) کتب حدیث ، بمدد مفتاح کنوزالسنة ، بذیل مادهٔ قریظه ؛ (۱۱) شبلی نعمانی : سیرة النبی ، ۱ : ۴۲۲ تا ۴۴۰ ، بار ششم ، اعظم گڑھ ؛ (۱۲) ابن خلدون : تاریخ (اردو ترجمه از شیخ عنایت اللہ)، لاھور ۱۹۶۰ء ، ۱ : ۳۴۸ تا ۳۵۴) ؛ (۱۳) محمد حسین هیکل : حیاة محمد ؛ (۱۴) امین دویدار : صُوَرٌ مِن حیاةِ الرسول، قاھرہ ۱۸۵۸ء، ص ۳۲۴ تا ۳۴۲ ۔

(V. Vacca [واداره])

* **قریم** : Crimea ایک جزیرہ نما جو بحیرۂ اسود کے شمالی ساحل پر واقع ھے ۔ پہلے یه نام (جس کی اصل کے بارے میں یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا) اٹھارھویں صدی میں شہر صولغات یا صولخاد کو دیا گیا تھا، جسے آج کل ستاری قریم (قدیم قریم) کہتے ھیں اور جو اس زمانے میں مغل حاکم کا مستقر تھا اور اندرون ملک میں کَفّه [رک باں] کے جنوب مغرب اور سُدَک (= صوداق) کے شمال مشرق میں واقع تھا ۔ چودھویں صدی کے اختتام یاپندرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس شہر کے پرانے نام کی جگه نیا نام استعمال ھونے لگا جیسا که القلقشندی کے الفاظ سے ظاھر ھوتا ھے (مَدِینَة صلغات ـ وَقَد غَلَبَ عَلَیْهَا اسمُ القِرْم) جس کا حواله Tiesenhausen : *Sbornik materialov, otnosyashcikhsya*

k storii Zolotoi Ordi . سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۸۴ء، ص ۴۰۱) نے دیا ہے۔ قدیم نام جس کی اصل کے متعلق بھی اسی طرح یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا (دیکھیے ایک ترکی خودساختہ اشتقاق، در محمّد رضا : السّبع السّیار، طبع کاظم بک، قازان ۱۸۳۲ء، ص ۷۸) اور جس کے بارے میں لازمی طور پر یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مغل عہد سے پہلے بھی موجود ہوگا، تیرھویں صدی سے پیشتر نہیں ملتا۔ یونانی قصص الاولیاء اور اسقفی حلقوں کی فہرستوں میں ہمیں قلعۂ فُلّه (Fulla) یا پافلّائی (Fullai) کا ذکر ملتا ہے، جو جزیرہ نما کے مشرقی حصے میں سُدَک (Sugdaia) کے ساتھ ساتھ خزر والی کا صدر مقام تھا۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس قلعے اور صولغات کا محل وقوع ایک ہی تھا۔ عرب جغرافیہ نویسوں کے ہاں اس جزیرہ نما کا ذکر محض سرسری طور پر آیا ہے.

تفصیل کے لیے دیکھیے [[آ]]، لائیڈن، باراول، بذیل مادّۂ مقاله.

* **مآخذ** : وہ جو متن میں نہیں دیے گئے : (۱) Ju. Kulakowskiy : *Proshloye Tavridi* ، Kiew ۱۹۱۴ء؛ (۲) A. Garkavi (Harkavy) : *Krimskiy poluostrov do mongolskago nashestviya v arabskoi literature* (*Trudi iv Arkh. Syezda*)، ج ۲، ۱۸۹۱ء، ص ۲۳۹ ببعد)؛ (۳) متأخر ادب کے لیے دیکھیے بالخصوص مقالۂ قرم، در *Geografo-statisticeskiy Slovar Rossiyskoi Imperii*۔ سینٹ پیٹرز برگ، ۱۸۶۳ تا ۱۸۷۳ء (مع مکمل مآخذ)؛ (۴) ۱۹۱۷-۱۹۱۸ء میں قریم کے تاتاریوں کے قومی توہمات کے لیے دیکھیے Yelagin، در *Noviy Vostok*، ۵ : ۱۹۰ ببعد؛ ۶ : ۲۰۵ ببعد؛ (۵) قدیم قریم کی کھدائیوں کے بارے میں دیکھیے کتاب مذکور ۱۳ تا ۱۴ : ۲۷۱ ببعد؛ ۱۵ : ۳۶۰ ببعد.

(W. Barthold)، [تلخیص از ادارہ]

قَرِین : (عربی = ق ر ن) [جمع : قُرَنَاء]؛ ⊕ اس سے مراد (اچھا یا برا) ساتھی ہے (دیکھیے صحاح؛ لسان؛ جہاں اس کے معنی مصاحب آئے ہیں۔ اسی وجہ سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت طلحہؓ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو القرینان کہا جاتا ہے۔ اس صورت میں اس سے روحانی ساتھ مراد ہے.

قرآن مجید میں یہ لفظ آٹھ مقام پر آیا ہے۔ ایک جگہ ۴۱[حٰمٓ السجدة] : ۲۵) جمع کا صیغہ قُرَنَاء، استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں یہ کبھی کراماً کاتبین سے الگ اس فرشتے کے لیے آیا ہے، کبھی اس شیطان کے لیے، جو کہا جاتا ہے کہ ہر انسان کے ساتھ ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک نیکی کی ترغیب دیتا ہے اور ایک برائی کی۔ یہ موضوع بہت سی احادیث میں بھی مذکور ہے (دیکھیے مآخذ)۔ بعض آیتوں میں اس سے مراد انسان کا ساتھی، دوست یا ملنے والا ہے (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۵۱)، البیضاوی کے نزدیک جَلِیْسٌ فِی الدُّنْیا ۰

قدیم عرب میں قرین کا ایک اور استعمال اس خاص جِنّ کے معنوں میں ہوتا تھا جو ہر شاعر کے ساتھ رہتا تھا اور اسے اشعار سجھاتا تھا۔

فارسی میں بھی یہ لفظ ساتھی کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً

زینہار از قرین بد زنہار.

اس سے ایک اور قریبی مفہوم پیدا ہوا جو قرین قیاس، قرین مصلحت وغیرہ تراکیب میں موجود ہے].

مآخذ : اوپر دیے جا چکے ہیں، ان میں ان احادیث کا اضافہ کر لیجیے جو (۱) احمد بن حنبل : مسند، ۱ : ۳۸۵، ۳۹۷ ببعد، ۴۰۲، ۴۶۰؛ نیز ۲ : ۳۲۳؛ (۲) الدارمی : مسند، رقاق، باب ۲۵؛ (۳) مسلم : صحیح، صفات المنافقین، حدیث ۶۹ (طبع مع شرح

النووی، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۵ : ۳۶۲؛ قسطنطینیہ ۱۳۳۳ھ، ۸ : ۱۳۸)۔

(B. D. MACDONALD (تلخیص از ادارہ))

⊗ **قَرِیْنَہ** : (ع)؛ (۱) لغوی معنی نفس، نیز کسی چیز کا دوسری چیز سے پیوست ہونا، الحاق، اجتماع، اتحاد، دو امور کے مابین معنوی مناسبت، دو چیزوں کے مابین ظاہری مناسبت، ڈھنگ، طرز، ترتیب، آراستگی، خوش اسلوبی، تال میل، جوڑ، ہمنشین، ہم عمر، ہم پلہ، رشتے داری، تلازم، شمول، انضمام، مثل، مانند، بیوی، شوہر (میاں بیوی میں سے ایک)، (جمع : قرینات و قرائن) دیکھیے فرہنگ آنند راج؛ فرہنگ آصفیہ؛ نیز Hans wehr : *A Dictionary of Modern Written Arabic*، ۱۹۶۶ء بذیل مادّہ؛ (۲) علم بیان کی اصطلاح: (الف) کوئی بات اگر کسی ایسے معاملے کی طرف رہنمائی کرے جس کے لیے وہ دراصل مستعمل نہیں، تو اسے ''قرینہ'' کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں : ''قرینۂ حالیہ'' جس کا دوسرا نام ''قرینۂ معنویہ'' ہے اور ''قرینۂ مقالیہ'' جسے ''قرینۂ لفظیہ'' بھی کہتے ہیں۔ اہل بلاغت کلمات سجع کے اخیر کو بھی قرینہ کہہ دیتے ہیں (دیکھیے تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، مطبوعۂ بیروت، ص ۱۲۲۸ بذیل مادّہ)؛ (ب) بعض بحروں میں ایک بیت کے دو مصرعوں کے درمیان قافیہ دار دو لفظ آئیں تو اصطلاح میں اسے قرینہ کہتے ہیں (دیکھیے فرہنگ آنند راج)؛ (۳) علم منطق کی ایک اصطلاح، جب قضیہ سالبہ یا موجبہ ہو تو اس صورت میں صغریٰ کو کبریٰ سے ملانے کو قرینہ کہتے ہیں، نیز قیاس حملی کی صورت میں کلیہ اور جزئیہ کے اقتران کو قرینہ کہا جاتا ہے۔ اس کا دوسرا نام ضرب ہے (دیکھیے تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۸۷۲ بذیل مادّۂ ضرب و ۱۲۲۸ بذیل مادّۂ قرینہ) [مقبول بیگ بدخشانی نے لکھا]۔

(ادارہ)

قَزّاق : [قازاق، قازق] (ترکی)؛ ڈاکو، * امن میں خلل ڈالنے والا، طالع آزما؛ نیز ان دیگر معانی کے بارے میں دیکھیے W. Radloff : *Versuch eines Wörterbuches der Türk Dialecte*، ۲ : ۳۶۴؛ ترکی میں اس لفظ کا وجود سب سے پہلے نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی میں ملتا ہے۔ آل تیمور کے عہد میں خانہ جنگیوں کا جو دور چلا تھا، اس وقت اصل حکمرانوں کے مقابلے میں مدعیان تخت کو ''قزاق'' کہا جاتا تھا، یعنی وہ لوگ جو قسمت کے فیصلے پر قانع نہ رہتے ہوئے، اپنے لوگوں کو ساتھ ملا کر مہم جوئی کی زندگی اختیار کرتے تھے۔ دیکھیے مثلاً سلطان حسین [میرزا] کے ایام قزاقی (Kazaklik) کا ذکر جو آگے چل کر خراسان کا حاکم ہوا، دربابر نامہ، طبع Beveridge، ص ۱۷۳، ب، نیچے۔ لفظ قزاق کا اطلاق کسی ایسی پوری جماعت کے افراد پر بھی ہوتا ہے جو اپنے حکمرانوں اور اقربا سے علٰحدہ ہو گئے ہوں؛ تاریخ رشیدی (مترجمۂ E. D. Ross خصوصاً ص ۸۲، ۲۷۲) میں اوزبکوں کو جو اپنے خان ابو الخیر [رک بآں] سے علٰحدہ ہوگئے تھے، اوزبک قزاق یا محض قزاق لکھا گیا ہے؛ ان کے اخلاف کا یہ نام نسلی لقب کی حیثیت سے آج تک برقرار ہے۔ لفظ قزاق روس میں بھی انھیں دنوں پہلی بار نظر آتا ہے؛ جن دنوں وسط ایشیا میں اس کا استعمال شروع ہوا (پندرھویں صدی کا نصف آخر)، اگرچہ روسی زبان میں یہ بعض اور معنوں میں استعمال ہوتا ہے، تاہم غالباً ترکی ہی سے

روسی زبان میں داخل ہوا ہے، مثلا ایسے لوگوں کو قزاق کہتے تھے، جن کے نہ خویش و اقارب ہوں اور نہ کوئی ذاتی مقبوضات نہ گھر بار، اگرچہ وہ خانہ بدوشوں اور لٹیروں کی زندگی بسر نہیں کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے تک بھی یہ لفظ ایک فوجی اصطلاح کے طور پر استعمال نہیں ہوا تھا، جیسا کہ آگے چل کر ہونے لگا۔ لفظ ”کاسک“ Cossack جو مغربی یورپ میں استعمال ہوتا ہے روس کوچک (Little Russian) اور پولینڈ کے لوگوں کے تلفظ کا نتیجہ ہے۔ لفظ قزاق کے اشتقاق کے بارے میں ابھی تک کوئی یقینی رائے پیش نہیں کی جا سکی۔ اس سلسلے میں آخری رائے N. Marr (*Zurnal Min. Nar. Prosv.* جون ۱۹۱۵ء، ص ۲۸۶) کی ہے، جو کہتا ہے کہ قزاق، قفقاز کی قدیم نسل کے نام، یعنی کسوگ Kasog سے، جس کا ذکر وقائع روس میں بذیل سنہ ۳۴۳ھ/۹۶۵ء آیا ہے، بگڑ کر بنا ہے، لیکن یہ ایک ایسا مفروضہ ہے جسے کوئی مؤرخ مشکل ہی سے قبول کر سکے گا۔ [نیز رَكَ به قازقستان]

(W. BARTHOLD)

* **قَزان** : رَكَ به قازان.

* **قزل احمد** : رَكَ به اِسفند یار اُوغلو.

* **قِزِل اَرْسَلان** : عثمان بن اِیلدِگز، آذربیجان کا ایک اتابک۔ اس کا باپ اتابک اِیلدگز [رَكَ بآں] پوری سلجوقی سلطنت کا حقیقی فرمانروا رہا تھا۔ قزل ارسلان کی ماں سلطان طَغرل اوّل کی بیوہ اور سلطان ارسلان بن طُغرل [رَكَ بآں] کی ماں تھی۔ جب ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں اِیلدگز نے وفات پائی تو اس کی جگہ اس کا بیٹا محمّد پہلوان اس کا جانشین ہوا۔ ۵۷۰ھ/۱۱۷۴-۱۱۷۵ء میں اس نے مَراغہ کا محاصرہ کیا۔ دوسری طرف قِزل ارسلان نے تبریز کی جانب پیش قدمی کی اور جب ان دونوں شہروں کے حاکم قاضی صدر الدّین نے مفاہمت کی بات چیت شروع کی اور تبریز دے دینے پرآمادہ ہوگیا تو محمّد پہلوان نے اطمینان کا اظہار کیا اور شہر مذکور کو اپنے بھائی قزل ارسلان کے حوالے کر دیا۔ محمّد پہلوان کے تعلقات سلطان طغرل ثانی کے ساتھ، جو اس سے بہت عرصہ پہلے اپنے باپ کی جگہ تخت نشین ہو چکا تھا، بہت خوشگوار تھے، لیکن قزل ارسلان طغرل سے تقریباً ایک قیدی کا سا سلوک کرتا تھا۔ جب وہ ہَمدان سے سِمنان کی جانب بھاگا تو قِزل ارسلان نے اس کا تعاقب کیا اور اسے دامغان کے قریب جا لیا، مگر گھمسان کی لڑائی کے بعد اسے پسپا ہونا پڑا۔ سلطان (طغرل) تو واپس ہمدان چلا گیا، لیکن قِزل ارسلان نے خلیفہ النّاصر کے سامنے دست استعانت پھیلایا۔ خلیفہ نے اس کی مدد کا وعدہ کیا اور اپنے وزیر جلال الدّین عُبَید اللہ یُونس کو طُغرل کے مقابلے کے لیے روانہ کیا، لیکن ربیع الاوّل ۵۸۴ھ کے اوائل/مئی ۱۱۸۸ء میں عُبَیداللہ نے شکست کھائی اور آذربیجان کو سلطان کے حملے کا خطرہ لاحق ہوگیا۔ اب قزل ارسلان نے دوبارہ ہمدان پر قبضہ کر لیا اور سِنجر بن سلیمٰن شاہ (یا ابن ملک شاہ) کی بادشاہت کا اعلان کرا دیا۔ دوسری طرف اس کے بھتیجے قُتْلُغ اینانج بن محمد پہلوان نے اصفہان میں بغاوت کر دی۔ طُغرل نے جلد ہی قُتلُغ کو وہاں سے نکال دیا، لیکن جب اس نے اس کا تعاقب کیا اور اس سے مقابلہ ہوا تو قسمت نے طُغرل کا ساتھ نہ دیا اور اسے ہمدان کی طرف لوٹنا پڑا، جو اس دوران میں قزل ارسلان خالی کر چکا تھا۔ اس کے بعد قزل اَرسلان دفعةً نمودار ہوا اور طُغرل کو گرفتار

کر کے آذربیجان کے قلعے کُہران میں قید کر دیا۔ پھر خلیفہ سے بات چیت کرکے اپنے پروردہ سنجر کو برطرف کر دیا اور خود سلطان کا لقب اختیار کر لیا، لیکن اپنی تاج پوشی سے ایک رات پہلے یا ایک اور روایت کی رو سے اس کے کچھ عرصے بعد اسے قتل کر دیا گیا، اگرچہ قاتل کا کبھی پتا نہ چل سکا۔ یہ واقعہ شعبان ۵۸۷ھ/ اگست۔ ستمبر ۱۱۹۱ء یا دوسری روایتوں کے مطابق ماہ شوال / اکتوبر۔ نومبر میں پیش آیا تھا؛ دیکھیے Houtsma: Some remarks on the History of the Saljuks، Acta orient، ۳ : ۱۴۳۔

مآخذ : (۱) ابن الاثیر : الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۱، ۱۲، بمدد اشاریہ؛ (۲) ابو الفداء : تاریخ، طبع Reiske، ۴ : ۷۲، ۹۴، ۱۱۶؛ (۳) حَمْد اللہ المُسْتَوفی القزوینی : تاریخ گزیدہ، طبع Browne، ۱ : ۴۷۳، ۴۷۵، ۴۷۸؛ (۴) Defrémery : Histoire des seljoukides، در Journ. asiat، سلسلہ ۴، حصّہ ۱۳، ص ۱۵ بعد؛ (۵) میر خواند: Historia Seldschukidarum، طبع Vullers، باب ۳۴؛ (۶) Weil : Gesch der Chalifen، ۳ : ۳۱۶، ۳۴۱، ۳۶۸، ۳۹۹ بعد۔

(K. V. Zettersteen)

* **قزل اُوزن :** (آذری ترکی سُرخ دریا) قدیم نام Amardus، ایک دریا جو آذربیجان سے گزرتا ہوا انزلی سے ۴۰ میل مشرق میں بحیرۂ خزر میں جا گرتا ہے، لیکن گرنے سے پہلے مَنجِل کے مقام پر شاہ رُود سے مل جانے کے بعد یہ اپنے فارسی نام "سفید رُود" سے مشہور ہو جاتا ہے۔ اس کا منبع صوبۂ آردلان میں واقع ہے۔ شروع شروع میں یہ عراق عجم کے دائیں جانب سے گزرتا ہوا شمال کی طرف بہتا ہے۔ دائیں جانب سے زنجان رود اس میں آ ملتا ہے اور بائیں طرف سے میَانہ کے مقام پر قرہ گول اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ یہاں سے یہ اَلبرز کی جنوبی ڈھلانوں کے ساتھ ساتھ بہتا ہوا ۱۲۵ میل لمبی ایک عظیم قوس بناتا ہے اور درۂ رُودبار اور رُستم آباد کی تنگ وادی کے ذریعے اس سلسلۂ کوہ کو عبور کرتا ہے۔ یہ وادی ایک تنگ راستے کی طرح ہے جہاں سردیوں میں جنوب سے اور گرمیوں میں بحیرۂ خزر سے تند و تیز ہوائیں چلتی رہتی ہیں۔ عربوں کے ہاں یہ النُّھرُ الْأَبْیَض (سفید رود) کے نام سے مشہور تھا دیکھیے الدمشقی : نخبۃالدھر، مترجمۂ Mehren، ۱۳۵؛ ایک زمانے میں ترک اسے ھُولان کہتے تھے (حاجی خلیفہ : جہاں نما، ص ۳۰۴)۔

مآخذ : (۱) A. Chodzko : Popular poetry of Persia، ص ۴۷۹، شمارہ ۲؛ (۲) Fr. Spiegel : Ērānische Alterthumskunde، ۱ : ۷۵ بعد؛ (۳) Rawlinson، در FGRS، ۱۰ : ۶۴؛ (۴) Schefer : Chrestomathie Persane، ۲ : ۹۸؛ (۵) H. L. Rabino، در RMM، ج ۳۲، ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۶ء، ص ۲۶۲ تا ۲۶۳؛ (۶) Le Strange : The Lands of the Eastern Caliphate، ص ۱۶۹؛ (۷) حَمْد اللہ المُسْتَوفی: نُزْھَۃ القُلُوب، طبع Le Strange، ۱۹۱۵، ص ۲۱۷؛ (۸) M. de Kotzebue : Voyage en Perse، فرانسیسی ترجمہ، پیرس ۱۸۱۹ء، ص ۱۸۶ (پہلے صفحے پر قپلان طاغ کے پل کے منظر کی تصویر ہے)؛ (۹) Fr. Sarre : Reise von Ardebil nach Zendschan (Petermann's Mitteilungen، ج ۴۵، ۱۸۹۹ء، ص ۲۱۵ تا ۲۱۷)۔

(Cl. Huart)

قزل ایرماق : (ترکی - سرخ دریا)، * جس کا قدیم نام ھالیس (Aλυ) یا آلیس (ϛAλυϛ) ہے، ایشائے کوچک کا سب سے بڑا دریا ہے۔ یہ ان پہاڑوں سے نکلتا ہے جو ولایت سیواس کو اَرز روم [ارگ بان] سے جدا کرتے ہیں۔ یہ دریا زَرّہ (۴۵۳۰

فٹ بلند) اور سیواس (۴۱۰۶ فٹ بلند) کے شہروں کو سیراب کرتا ہوا صوبۂ انقرہ میں داخل ہوتا ہے۔ یہاں کوہ آرجیش اور قوجہ طاغ کا پہاڑی سلسلہ اس کی راہ میں حائل ہوتا ہے، جس کی وجہ سے اسے ۱۶۰ میل سے زیادہ لمبا چکر لگانا پڑتا ہے۔ شروع میں اس کے بہاؤ کا رخ جنوب مشرقی جانب ہوتا ہے، پھر یہ شمالی جانب مڑ جاتا ہے اور بالآخر دلدلوں سے ہوتا ہوا، بافرا کے نیچے بحیرۂ اسود میں جا گرتا ہے۔ یہ دریا تقریباً ۶۰۰ میل لمبا ہے۔ اس کا پانی جو طغیانی کے دنوں میں سیاہی مائل زرد رنگ کا ہو جاتا ہے، گرمیوں میں بہت کم رہ جاتا ہے۔ اس کا پاٹ بڑا ہے اور کنارے بلند ہیں۔ دائیں طرف سے آ کر ملنے والے بڑے بڑے معاونین خان صویو اور دیلجہ چای ہیں؛ بائیں طرف کے معاونین یہ ہیں: صاروم صاق چای، جو قیصریہ کے پاس بہتا ہے، دورک چای جو طوسیہ سے آتا ہے اور گوک ایرماق جو ایلغاز طاغ (قدیم اولگیسس Olgassus) سے نکلتا اور شہر قسطمونی [رک بآن] کو سیراب کرتا ہے۔ بقول سٹرابو Strabbo (۱۲ : ۵۶۱) اس دریا کا نام ہالیس Halys پہاڑی نمک کی ان کانوں سے ماخوذ ہے جن کا نمک بڑی بڑی سلوں کی صورت میں برآمد کیا جاتا تھا، ان کانوں میں جو یوزغاز کے شمال میں موضع صاری قاشش کے قریب واقع ہیں، نمک بھربھرے پتھروں میں سے نکالا جاتا ہے جن پر سرخی مائل چکنی اور چونے کی آمیزش والی مٹی (Marl) کی تہ چڑھی ہوتی ہے۔ موسلا دھار بارشوں سے یہ مٹی بہ جاتی ہے، جس سے دریا کے پانی کا رنگ سرخ ہو جاتا ہے اور یہی اس کی وجہ تسمیہ ہے۔

قدیم زمانے میں یہ دریا ایشیا کے اصل باشندوں اور ان لوگوں کے درمیان حد فاصل تھا جو یورپ سے اس ملک میں نو آبادیاں قائم کرنے آئے تھے۔ ہیروڈوٹس Herodotus (۱ : ۷۲) اسے لیڈیا Lydia اور میڈیا Media کی درمیانی سرحد قرار دیتا ہے اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ ابو العلاء المعرّی کے ایک شعر میں آلس نام کے جس دریا کا ذکر ہے وہ یہی ہے (S. de Sacy : *Chrestomathie ar.*، طبع دوم، ج ۳، متن، ص ۵۴، ترجمہ، ص ۱۰۹، نے اسے غلطی سے "Alous" لکھا ہے اور یہی غلطی Defrémery : *Mémoires d' Histoire Oriental* ۲ : ۲۲۱ میں دہرائی گئی ہے)، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ عرب اس دریا کو قدیم نام سے جانتے تھے۔

مآخذ: (۱) علی جواد: جغرافیای لغاتی، ص ۶۰۹؛ (۲) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۲۶؛ (۳) Ch. Texier : *Asie Mineure*، ص ۵۲۸؛ (۴) V. Cuinet : *Turquie d' Asie*، ۱ : ۱۹، ۲۷۲، ۲۳۹؛ ۴ : ۴۳۳؛ (۵) Fr. Spiegel : *Eranische Altertbumskunde* ۱ : ۱۸۳ ببعد۔

(CL. HUART)

قزلباش: (ترکی: "سرخ سر") ایک نام * ہے جو ترکوں نے ان سات ترکمانی قبائل، یعنی اُستاجلو، شاملو، تکہ لی، بہار لو، ذوالقدر، قاجار اور افشار کے وناق کو دیا تھا، جنہوں نے اردبیل کے شیخ کو ایران کے تخت پر بٹھایا اور شاہ اسمٰعیل کو خاندان صفویہ [رک بآن] کی بنیاد رکھنے میں مدد دی۔ شاہ اسمٰعیل نے ان کے لیے سر پر سرخ دستار مقرر کی جو اس کے اسلاف کے مرید استعمال کرتے تھے۔ موریر G. Morier نے اپنے ایک ناول *The Kuzzilbash, tale of Khurasan*، ۳ جلد، لنڈن ۱۸۲۸ء، کے لیے یہی نام اختیار کیا ہے۔ یہ ناول نادر شاہ

کے عہد سے تعلق رکھتا ہے ۔

قِزلباش ایک مذہبی فرقے کا نام بھی ہے جو سارے ایشائے کوچک میں پھیلا ہوا ہے اور جسے شیعی سمجھا جاتا ہے ۔ اس کا شام کے فرقۂ نُصَیْریہ سے بڑا گہرا تعلق ہے ۔ اس کے پیرو اپنے آپ کو علوی یعنی پیروان علی کہتے ہیں ۔ ان میں سے کچھ تو کُرد ہیں اور بقیہ میں سے بیشتر ترک ہیں جو صرف ترکی بولتے ہیں ۔ مسلمانوں کے برعکس وہ سر نہیں منڈاتے اور داڑھیاں آزادی سے بڑھنے دیتے ہیں ۔ وہ نہ تو نماز پڑھتے ہیں اور نہ وضو کرتے ہیں ۔ شراب پیتے ہیں ، ماہ رمضان میں روزے نہیں رکھتے ، البتہ ماہ محرم کے پہلے بارہ دن روزے سے ہوتے ہیں اور الحسنؓ اور الحسینؓ کی شہادت کا ماتم کرتے ہیں؛ ان کے نزدیک حضرت علی، اللہ تعالیٰ کے اوتار ہیں ۔ ان سے پہلے بھی اللہ تعالیٰ انسان کے روپ میں روے زمین پر آیا تھا ۔ مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے روپ میں ۔ خدا ایک ہے مگر اس میں تین شخصیتیں ہیں ، اس کے بعد پانچ بڑے فرشتے ہیں جو ذات باری اور انسان کے درمیان واسطے کا کام دیتے ہیں ۔ پھر بارہ عامل ہیں اور چالیس اولیا ۔ قِزلباش مریم عذراء کا بے حد احترام کرتے ہیں اور ان کی شان میں مناجاتیں پڑھتے ہیں ، رات کے وقت ان کے ہاں عشاے ربانی کی تقریب ہوتی ہے ان کا سرکردہ ملّا ، حضرت علیؓ ، حضرت عیسیٰ ، علیہ السلام ، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت داوٗد علیہ السلام کی شان میں مناجاتیں گا کر پڑھتا ہے اور اس کے ساتھ ساز بجتے ہیں ۔ اس کے ہاتھ میں ایک بید کی چھڑی ہوتی ہے جسے وہ پانی میں ڈبو دیتا ہے ؛ اس کے بعد یہ مقدس پانی گھروں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے ۔ دوران تقریب میں حاضرین سب لوگوں کے سامنے اپنے اپنے گناہوں کا اقرار کرتے ہیں ، ملّا ان پر کفارے عائد کرتا ہے، مثلاً نقد یا جنس کی صورت میں جرمانے ، اس کے بعد روشنی گل کر دی جاتی ہے (یہیں سے ان کا ترکی نام چراغ صُونڈُران وضع ہوا ہے جس کا مطلب ہے ”مشعلیں بجھانے والے“ اور وہ عام طور پر اسی نام سے یاد کیے جاتے ہیں) اور سب اپنے اپنے گناہوں پر رونا پیٹنا اور الحاح و زاری کرنے لگتے ہیں ۔ بتیاں ایک دفعہ پھر روشن کی جاتی ہیں اور مُلّا بخشش کا اعلان کر دیتا ہے (بعض اوقات یہ بخشش کم از کم ایک معینہ مدت کے لیے روک بھی لی جاتی ہے) ۔ بعد ازاں وہ روٹی کے ٹکڑے اور شراب یا اسی قسم کے کسی اور مشروب کا پیالہ لیتا ہے؛ دعائیں پڑھ کر وہ روٹی اس میں ڈبوتا ہے اور حاضرین میں تقسیم کر دیتا ہے جن لوگوں کے متعلق ان کے ہمسائے اچھی راے نہیں رکھتے، انھیں اس سے محروم رکھا جاتا ہے ۔ کُردوں کے ہاں بھیڑ کی بھی قربانی دی جاتی ہے اور روٹی اور شراب کے ساتھ اس کا گوشت بھی بانٹا جاتا ہے ۔

ان کے ہاں مذہبی پیشواؤں کا ایک سلسلہ ہے، جس کے سربراہ دو سردار ہوتے ہیں ۔ ان کے بارے میں یہ خیال ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے ہیں اور انھیں خدائی قوت حاصل ہے ۔ ان میں سے ایک خُبّیار کا شیخ ہے جو سیواس کے قریب واقع ہے اور ویرانے میں بنی ہوئی ایک خانقاہ میں رہتا ہے ۔ اس کے ماتحت رہنما ہوتے ہیں ۔ اس مذہبی سلسلے کے زیریں طبقے کے لوگ مُلّا (دِدہ) ہیں ۔ یہ سب خدا اور انسان کے درمیان واسطے کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ قزلباش کئی مسیحی تہوار بھی مناتے ہیں ۔ ان کے ہاں بھی ایسٹر Easter اسی اتوار کو آتا ہے جس اتوار کو ارمنی اسے مناتے ہیں اور اس سے پہلے وہ

ایک هفتے تک روزہ رکھتے هیں۔ سینٹ سرجیوس St. Serguis کا تہوار وہ ۹ فروری کو مناتے هیں۔ ان کے هاں طلاق کی اجازت نہیں۔ وہ سورج، چاند اور دریاؤں کے منبعوں کا حترام کرتے هیں؛ خُبمار، سوجی، پیر سلطانلی یلنجق اور حاجی بکتاش کے تکیے ان کی بڑی بڑی خانقاهیں هیں۔ ان کا مذهب مشرکانه عہد کے بچے کھچے اعتقادات پر مشتمل معلوم هوتا هے جس میں مسیحی تعلیمات کی آمیزش هوگئی هے اور جسے اسلام کا لبادہ پہنا دیا گیا هے۔ بظاهر ان کی تعداد دس لاکھ سے متجاوز هے۔ (درسم، مَلَطْیه، تیرجان، ارزنجان اور سیواس اور بَتْلیس کی ولایتوں کے کچھ حصوں میں رهنے والے کُرد، اور معمورة العزیز، سیواس اور انقرہ کے بعض علاقوں کے ترک)۔

افغانستان میں ترکمانی نسل کے وہ تارکین وطن اس نام سے مشهور هیں، جو تاجیک اور هند کی طرح یہاں کے متوسط طبقے کی نمائندگی کرتے هیں۔ یہ لوگ نادر شاہ کے ساتھ ایران سے آئے تھے اور حفاظتی دستوں کی صورت میں کابل اور دیگر مقامات میں آباد هوگئے تھے۔ یہ دوسرے باشندوں سے الگ تھلگ رهتے هیں، درباری اور سرکاری ملازمین انهیں میں سے بھرتی کیے جاتے هیں۔ هرات میں یہ لوگ تجارت پیشه اور اهل حرفه هیں، فارسی بولتے هیں لیکن آپس میں بات چیت ترکی میں کرتے هیں۔ ان کی تعداد ۷۵ هزار بتائی جاتی هے۔

مآخذ: (۱) F. Grenard در *Journ. As*، سلسله ۱۰، ج ۳؛ ۱۹۰۴ء، ص ۵۱۱ تا ۵۲۲۔

(Gl. Huart)

* **قزل قوم:** (ترکی۔ ''سرخ ریت'')، ایک صحرا جو سیر دریا اور آمو دریا کے درمیان واقع هے، [اس کے برعکس دیگر قرہ قوم (رک بآن)، بمعنی سیاہ ریت] اس علاقے کی سطح خصوصاً وسطی حصّے میں قراقوم کی نسبت کم هموار هے۔ صحرا کو پہاڑیوں کے کئی سلسلے کاٹتے هیں، جوں جوں هم قزل قوم کے جنوب کی طرف جائیں، اس کی زرخیزی کم هوتی جاتی هے، آمو دریا اور بخارا کے مزروعه علاقے کے درمیان جو خطه ریت کے ٹیلوں (برخان) پر مشتمل هے اور آدم قرلغان (جہاں آدمی تباہ هو جاتا هے) کے نام سے مشهور هے، خاص طور پر دشوار گزار اور خطرناک سمجھا جاتا هے۔ موسم گرما میں اس صحرا میں زندگی کے آثار نظر نہیں آتے۔ جاڑے میں یہاں کے چند چشموں پر قیرغیز (قزاق) پہنچ جاتے هیں۔ بتایا جاتا هے کہ از منهٔ وسطٰی میں بھی جند سے خوارزم پر، یا دوسرے لفظوں میں قزل کے راستے صرف سردیوں میں جب سطح صحرا پر برف کی ته جم جاتی تھی فوج کشی هو سکتی تھی (بَیْهقی، طبع مورلے Morley ص ۸۵۸ ببعد)؛ یہاں کے باشندوں کی خانه بدوشی کی وجه سے یہاں جو تھوڑے بهت جنگل تھے، وہ بھی ختم هو رهے هیں اور صحرا کی ریت مزروعه اراضی کی طرف حسب معمول بڑھتی چلی آ رهی هے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں زرافشاں کی زیریں گزرگاہ کے قریب متعدد گاؤں آباد تھے جو اب ریت کے نیچے دب چکے هیں۔

مآخذ: (۱) W. Moralskiy: *Turkestansky Krai*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۱۳ء، ص ۲۵ ببعد؛ (۲) Fr. Machatschek: *Landeskunde von Russisch-Turkestan*، Stuttgart ۱۹۲۱ء، ص ۲۸۶ ببعد؛ (۳) V. Peltz: *Očerk Yuznikh Kizil-Kumov*، سمرقند ۱۹۱۲ء۔

(W. Barthold)

* **قزوین:** (اس سے پہلے کَشْوِین)، ایران کا ایک شہر جو صوبۂ عراق عجم میں تہران سے

۱۰۰ میل کے فاصلے پر دامن کوہ اَلبُرز [رَکَ بآن] کی جنوبی جانب سطح سمندر سے ۴ ہزار فٹ کی بلندی پر واقع ہے؛ اس کی موجودہ آبادی ۲۵ ہزار کے لگ بھگ ہے۔

اس کے نام کے اشتقاق کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ البَلاذُری (ص ۳۲۱ - ۳۲۳؛ دیکھیے ابن الفقیہ وقدامۃ) لکھتا ہے کہ کَشْوین کا مطلب ہے ''وہ سرحد جس کی پاسبانی کی جائے''، یعنی ''خوب محفوظ''۔ اس کی ایک اور تشریح بھی کی جا سکتی ہے۔ یعنی ''کونے کی نگرانی کرنے والا''، اور اسی کو عام طور پر صحیح بھی سمجھا جاتا ہے۔ اس کا تعلق *Caspius* سے بھی بتایا گیا ہے (*Eran. Alterthumskunde* : Spiegel، ۱ : ۴۷، حاشیہ ۱)۔

اس کی بنیاد شاپور اول نے رکھی تھی (ابن الفقیہ) اور اس نے اس کا نام شاد شاپور رکھا تھا۔ ۲۴ھ/۶۴۴ء میں البَراء بن عَدِب نے اس کا محاصرہ کر کے فتح کر لیا۔ یہاں کے باشندوں نے اسلام قبول کرلیا۔ یہ مستحکم مقام ایرانیوں کے زمانے میں قبیلۂ دیلم کے کوہستانیوں کے حملے سے بچنے کے لیے سد سکندری کا کام دیتا تھا۔ جب یہ مسلمانوں کے ہاتھ آ گیا تو انھوں نے اسے کوہستانیوں کے خلاف اپنی مہموں کا مرکز بنایا۔ محمدّ بن الحجّاج بن یوسف نے یہاں ایک مسجد تعمیر کرائی جو مسجِد الثَّوْر (بیل کی مسجد) کہلاتی تھی۔ خلیفہ موسی الهادی نے پرانے شہر کے سامنے ایک نیا شہر آباد کیا جس کا نام مدینۃ موسی رکھا۔ مبارک الترکی نے جو المامون یا المعتصم کا آزاد کردہ غلام تھا، ایک قلعہ تعمیر کیا، جس کا نام مبارکیہ رکھا اور وہاں ایک حفاظتی دستہ معین کیا۔ جب ہارون الرّشید ہمدان جاتے ہوئے اس شہر سے گزرا تو اہل قزوین نے درخواست کی کہ سرحد پر رہنے کے باعث چونکہ انھیں دین کی خاطر جنگ کرنی پڑتی ہے، اس لیے انھیں عشر کی ادائی سے سبکدوش کر دیا جائے، چنانچہ انھیں یہ رعایت مل گئی۔ ہارون نے وہاں ایک مسجد بنوائی اور دفاعی مورچوں کی درستی کا کام شروع کیا جسے امیر ابو علی الجعفری نے ۲۱۴ھ میں جاری رکھا اور ۵۷۲ھ میں صدر الدّین المراغی، وزیر سلطان ارسلان نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا۔ ساتویں/تیرھویں صدی کے آغاز میں مغول کے حملے کی وجہ سے قزوین بالکل تباہ و برباد ہوگیا۔ پھر شاہان صفوی کے زمانے میں اسے دوبارہ عروج نصیب ہوا۔ طہماسپ اول خاصے عرصے تک یہاں مقیم رہا اور عباس اول نے نفیس عمارتیں بنوا کر اس کی خوبصورتی میں اضافہ کیا۔ ۱۷۲۳ء میں یہاں کے باشندوں نے افغانوں کو پسپا کیا۔ قزوین کی کچھ اہمیت اس لیے باقی ہے کہ تبریز اور رشت سے تہران جانے والی سڑکیں یہاں ملتی ہیں۔ رشت سے تہران جانے والی سڑک پر موٹروں اور بسوں کی آمد و رفت خوب ہوتی ہے۔ قزوین میں گیلان اور شیروان کا ریشم فروخت کے لیے آتا ہے اور ہاتھ سے قالین بنے جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab.*، ۱ : ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰ تا ۲۰۱، ۲۱۱، ۲۱۴؛ ۲ : ۲۵۸، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۴؛ ۳ : ۳۹۲ الف؛ ۵ : ۲۵۴، ۲۷۹ تا ۲۸۴؛ ۶ : ۲۴۴، ۲۵۰، ۲۶۱؛ ۷ : ۱۶۹، ۲۷۱؛ (۲) البَلاذُری: فُتوح البُلدان، طبع de Goeje، ص ۳۲۱ تا ۳۲۳؛ (۳) المسعودی: مُروج الذّهب، مطبوعۂ پیرس، ۸ : ۹ ببعد؛ (۴) یاقوت: معجم، وستنفلٹ، ۴ : ۸۸ ببعد، ۳۵۴، ۳۵۵؛ (۵) حمد اللہ المستوفی: نُزْهَةُ القلوب، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳ : ۵۶ تا ۵۹ (ترجمہ، ص ۶۲ تا ۶۴)؛ (۶) وہی مصنف: تاریخ گزیدہ، سلسلۂ یادگار گب،

۱۳، ۱: ۸۲۹ ببعد، ۲: ۲۲۷ ببعد؛ ترجمه Barbier de Meynard: *Journ. As.*، ۱۸۵۷ء، سلسله ۵، ۱۰: ۲۵۷ ببعد؛ (۷) G. Le Strange: *The Lands of Eastern Caliphate*، ص ۲۱۸؛ (۸) Chardin: *Voyages en Perse*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱: ۲۸۷ تا ۳۰۱؛ (۹) J. Morier: *A Second Journey through Persia*، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۱۰۳ تا ۲۰۳؛ (۱۰) Mrs. J. Dieulafoy: *La Perse*، پیرس ۱۸۸۷، ص ۱۰۰ ببعد؛ (۱۱) A. V. Williams Jackson: *Persia Past and Present* نیویارک ۱۹۰۶ء، ص ۴۳۳ تا ۴۴۴.

(CL. HUAUT)

*** قزوینی، محمد بن عبدالوهاب:** محمد بن عبدالوهاب بن عبدالعلی قزوینی، ان کے والد ان چار مؤلفین میں سے تھے، جنھوں نے "نامۂ دانشوران" مرتب کیا۔ (یہ اهل علم و ادب کے سوانح حیات کا مجموعہ ہے، انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں مرتب کیا گیا اور لیتھو میں تہران میں شائع ہوا، اس کی سات جلدیں ہیں).

محمد قزوینی ۱۵ ربیع الاول ۱۲۹۴ھ کو تہران میں پیدا ہوے۔ اسی شہر میں تعلیم و تربیت پائی۔ اپنے وقت کے معروف اساتذہ سے علوم متداولہ کی تحصیل کی اور صرف و نحو، فقہ، اصول فقہ، کلام، حکمت قدیم نیز دوسرے علوم ادبی و اسلامی میں تہران ہی کے معلمین سے استفادہ کیا۔

۱۳۲۲ھ کے شروع میں اپنے بھائی کی دعوت پر لندن کا سفر کیا اور وہاں دو سال گزارے، مختلف کتب خانوں میں مطالعہ کیا اور مستشرقین کی صحبت سے مستفیض ہوے.

۱۳۲۴ھ کے شروع میں "گب ٹرسٹ" Gibb Trust کے ٹرسٹیوں نے ایڈورڈ براؤن کی سرپرستی میں عطا ملک جوینی کی تاریخ جہانگشای کی تصحیح و طباعت کا کام قزوینی کے سپرد کر دیا، چنانچہ اس کام کی تکمیل کے لیے انہوں نے ربیع الآخر ۱۳۲۴ھ میں پیرس کا سفر کیا کیونکہ وہاں اس کتاب کے متعدد قلمی نسخے موجود تھے۔ وہاں انکا قیام ۱۳۳۲ھ تک رہا۔ پیرس میں بھی انکی تمام تر دلچسپی علمی اور ادبی مرکزوں سے وابستہ رہی۔

۱۳۳۲ھ میں پہلی جنگ عظیم شروع ہوئی تو وہ بران چلےگئے اور چار سال کے قریب وہاں قیام کیا۔ جمادی الآخرہ ۱۳۳۸ھ میں وہ برلن سے دوبارہ پیرس آئے۔ اب حکومت ایران نے ان کے لیے سالانہ وظیفہ مقرر کر دیا اور یہ کام سپرد ہوا کہ پیرس میں فارسی کے جتنے نادر قلمی نسخے ہوں، ان کے عکس لے کر ایران کے قومی کتب خانے کے لیے مہیا کریں۔

۱۳۱۸ شمسی/۱۳۵۸ھ [۱۹۳۹ء] میں دوسری جنگ عظیم شروع ہو گئی، اس لیے مجبوراً انھیں یورپ سے واپس آنا پڑا۔ وہ آخر وقت تک اشاعت علوم اور تالیف و تصنیف میں مشغول رہے۔ ۲۹ رجب ۱۳۶۸ھ/۷ خرداد ۱۳۲۸ شمسی کو تہران میں وفات پائی اور مقبرۂ ابو الفتوح رازی (حضرت عبدالعظیم) میں دفن ہوے.

ادبی تحقیقات، تصحیح کتب، اور ادبی و تاریخی تحریروں پر تنقیدی مقالے شائع کرنے میں وہ ایران کے موجودہ اہل تحقیق کے پیشوا و رہنما ہیں.

تالیفات: (۱) تصحیح و طباعت مرزبان نامہ، طبع لائیڈن ۱۳۲۶ھ؛ (۲) تصحیح و طباعت المعجم فی معایر اشعار العجم، بیروت ۱۳۳۸ھ؛ (۳) تصحیخ و طباعت چہار مقالۂ نظامی عروضی

سمرقندی جس میں تعلیقات بھی ہیں۔ مطبوعۂ لائیڈن ۱۳۲۷ھ؛ (۴) تصحیح و طباعت جہان گُشای جوینی تین جلدوں میں، جلد اول ۱۳۲۹ھ میں، جلد دوم ۱۳۳۴ھ میں، اور جلد سوم مع تعلیقات ۱۳۵۵ھ میں شائع ہوئی۔ تینوں جلدیں لائیڈن میں چھپیں؛ (۵) تصحیح و طباعت دیوان حافظؒ طبع تہران ۱۳۲۰ شمسی؛ (۶) تصحیح و طباعت شَدُّ الازار در مزارات شیراز طبع تہران ۱۳۲۸ھ؛ (۷) بیست مقالہ اس کی دو جلدیں ہیں، جلد اول میں پندرہ مقالے ہیں۔ انجمن زرتشتیان ایران کے زیر اہتمام بمبئی سے ۱۳۰۷ شمسی میں شائع ہوئی؛ (۸) بیست مقالہ جلد دوم۔ اس میں بیس مقالے ہیں۔ آقائے عباس اقبال کے اہتمام سے چھپی مطبوعۂ ایران ۱۳۱۳ شمسی؛ (۹) شرح حال مسعود سعد سلمان اس کتاب کا انگریزی ترجمہ ایڈورڈ براؤن کے ذریعے ایشیاٹک سوسائٹی لنڈن کے مجلے میں شائع ہوا؛ (۱۰) تصحیح و طباعت مقدمۂ قدیم شاہنامہ پہلے یہ مقدمہ بیست مقالہ جلد دوم میں چھپا پھر، جب وزارت فرہنگ کی طرف سے فردوسی کی ہزار سالہ جوبلی منائی گئی تو ۱۳۲۲ شمسی میں نظر ثانی کے بعد دوبارہ شائع ہوا؛ (۱۱) ”نفثۃُ المصدور“ تالیف محمد النسوی پر ایک تاریخی اور تنقیدی مقالہ، مطبوعۂ تہران ۱۳۰۸ شمسی؛ (۱۲) ممدوحین سعدی ابتداءً یہ سعدی نامہ میں وزارت فرہنگ کی طرف سے شائع ہوا تھا (۱۳۱۶ شمسی) اس کے بعد ۱۳۱۷ شمسی میں اسے جداگانہ چھاپ کر شائع کیا گیا؛ (۱۳) شرح احوال ابوالفتوح رازی۔ راقم الحروف (علی اصغر حکمت) کی خواہش پر اس کی تدوین ہوئی اور جلد پنجم کے آخر میں بطور ضمیمہ اسے شائع کیا گیا (۱۳۵۸ھ)؛ (۱۴) تصحیح و طباعت عَتَبَۃُ الکَتَبَۃ از منتخب الدین اتابک بدیع جوینی، تہران ۱۳۲۹ شمسی، (۱۵) مندرجۂ ذیل کتابوں پر مفصّل محققانہ مقدّمے:- (۱) لباب الالباب از عوف لائیڈن ۱۳۲۴ھ قمری؛ (۲) تذکرۃ الاولیاء از عطّار، لائیڈن ۱۳۲۲ھ قمری؛ (۳) مجمل التواریخ و القصص، تہران۔ ۱۳۱۸ھ شمسی؛ (۴) التوسُّل الی الترسّل، منشآت بہاء الدین محمد بن مؤید البغدادی، تہران ۱۳۱۵ھ شمسی؛ (۵) زین الاخبار، تالیف ابو سعید عبدالحی بن الضحّاک بن محمود گردیزی، تہران، ۱۳۱۵ھ شمسی؛ (۶) عَتَبَۃُ الکَتَبَۃ، مجموعۂ منشآت، منتخب الدین بدیع اتابک الجوینی، تہران ۱۳۲۹ھ شمسی؛ (۷) تتمۃ صوان الحکمۃ، تالیف ابوالحسن علی بن زید البیہقی؛ (۸) مُونس الاحرار، تالیف محمد بن بدر جاجرمی؛ (۹) دواوین شعراء ستّہ؛ (۱۰) حدود العالم؛ (۱۱) سِمطُ العلٰی للحضرۃ العلیا (تاریخ کرمان)؛ (۱۲) منافع حیوان؛ ان میں سے ہر کتاب کا مقدمہ اسی کے قلمی نسخے کے شروع میں لگا دیا گیا ہے۔ کتاب خانۂ ملی تہران میں یہ کتابیں موجود ہیں۔

مآخذ : (۱) بیست مقالۂ قزوینی۔ جلد اول ۱۳۰۷ شمسی۔ اس میں قزوینی کے خود نوشت احوال ہیں۔ ص ۳—۲۳؛ (۲) سالنامۂ پارس، ۱۳۲۴ھ شمسی۔ مقالہ بعنوان ”علامۂ معاصر آقائے محمد قزوینی“ از آقائے ڈاکٹر محمد معین؛ (۳) مجلۂ یغما ”سال اول، شمارہ ۷ (مہر ماہ ۱۳۲۷ شمسی) علامہ قزوینی کے خود نوشت حالات؛ مجلۂ یادگار“، شمارہ خرداد، ۱۳۲۸ھ شمسی— تعزیتی مقالوں میں سے آقائے عباس اقبال آشتیانی کا مقالہ ”علامہ مرحوم محمد قزوینی“ : (۵) علامہ قزوینی اس نام کا رسالہ وزارت فرہنگ کی طرف سے ۱۳۲۸ھ

شمسی میں شائع ہوا - اس میں قزوینی مرحوم پر مقالے اور تقریریں ہیں؛ (۶) نامۂ فرہنگستان (تیر ماہ ۱۳۲۹ھ شمسی ، اس میں وہ تمام مقالے ہیں جو قزوینی کی وفات پر لکھے گئے اور تمام اشعار جو سنائے گئے اور تمام تقریریں جو کی گئیں -

(علی اصغر حکمت)

* **القزوینی :** ابو حاتم محمود بن الحسن الطبری ، ایک شافعی فقیہ اور الشیرازی کا استاد ، آمل کا رہنے والا تھا، جو طبرستان میں ہے- اس نے تحصیل علم شروع کی تو بغداد پہنچ کر ابو حامد الاسفرائنی (م ۴۰۶ھ) کے سامنے زانوے تلمذ تہ کیا - علم الفرائض، ابن اللبّان (م ۴۰۲ھ) سے سیکھا اور اصول ، ابن الباقلانی (م۴۰۳ھ) سے پڑھا - اس کے بعد ۴۴۰ھ (۱۰۴۸/۴۹ء) میں بغداد اور آمل میں بحیثیت معلم تدریس شروع کی - الشیرازی اس کو اپنا بہترین استاد کہتا ہے - اس کی تصنیفات میں حسب ذیل کتابوں کا ذکر ملتا ہے : (۱) کتاب تجرید التجرید جو المحاملی (م ۴۱۵ھ) کی فقہ پر کتاب التجرید کا ملخص ہے : (۲) رونق ، المحاملی کی تصنیف لباب الفقہ کا خلاصہ (حاجی خلیفہ : کشف الظنون ، عدد ۵۷۰۲) (۳) کتـاب الحیل فی الفقہ (طبع Jos Schacht ہینوور ۱۹۳۴ء) شوافع کے ہاں شرعیہ حیل سے متعلق صرف یہی ایک کتاب ہے جو باقی بچی ہے اور اس کا شمار اس فن کی قدیم ترین شافعی تصنیفات میں ہوتا ہے جو تعداد میں بہت ہی کم ہیں - یہ کتاب قانون شرع شافعی کی رو سے بلطائف الحیل بچنے کے لیے عملاً بہت ہی کم کام آئی ہے ، حالانکہ اسی فن پر احناف کی تصانیف مثلاً الشیبانی ، الخصّاف وغیرہ کی کتابوں سے اس قسم کا استفادہ احناف کے ہاں بکثرت کیا گیا ہے - کیونکہ شافعی نقطۂ نظر سے حیل کے بیان کرنے کی اصل غرض یہ ہے کہ ان سے بچا جائے اور قانون کے بظاہر سخت حکم سے بچنے کے لیے ان کا استعمال نہ کیا جائے ، کیونکہ شافعی کے نزدیک عزیمت پر عمل بہر حال اولی ہے، اس لیے حیل یا تو ممنوع کے زمرے میں آتے ہیں یا مکروہ کے زمرے میں -

مآخذ : (۱) الشیرازی : طبقات الفقہاء، درالنّووی تہذیب الاسماء واللغات ، طبع Wüstenfeld ، ص ۶۸۸؛ (۲) السبکی : طبقات الشافعیة الکبرٰی، قاہرہ ۱۳۲۴ھ ۴ : ۱۲ ؛ (۳) Wüstenfeld, *Schafiten*, عدد ۳۷۱ (= *Abh G. W Gött* ۱۸۹۱ء، ۳۷)

(HEFFENING).

* **القزوینی :** جلال الدین محمد (= محمود) بن عبدالرحمٰن الشافعی (۶۶۶ تا ۷۳۹ھ) موصل میں پیدا ہوے - (ان کے آبا و اجداد قاضی القضاۃ کے عہدے پر فائز رہ چکے تھے) - یہ بیس سال کی عمر میں روم کے ایک مقام پر قاضی مقرر ہوے - ان کے بھائی امام الدین قزوینی دمشق میں قاضی القضاۃ تھے - جلال الدین بھی ان کے پاس چلے گئے اور بحیثیت نائب کام کرتے رہے - امام الدین کی وفات (۷۰۲ھ) پر نجم الدین بن صُصْرّی دمشق میں قاضی القضاۃ مقرر ہوے - جلال الدین ان کی بھی نیابت کرتے رہے ، مگر اختلاف کی بنا پر ۷۰۵ھ میں مستعفی ہوگئے - مسجد اموی کے لیے خطیب کی ضرورت تھی' یہ وہاں چلے گئے اور اتنے مقبول ہوے کہ ''خطیب دمشق'' کے لقب سے مشہور ہوگئے -

۷۲۴ھ میں سلطان مصر الملک الناصر محمد (م ۷۴۱ھ) نے جلال الدین کو بلوایا - اتفاق یہ ہوا کہ جمعہ کی صبح ہی کو ان کا قافلہ قاہرہ میں وارد ہوا تھا - اسی روز باریابی بھی ہوگئی - حکم ملا کہ شاہی قلعہ میں نماز جمعہ کی امامت

کرو، چنانچہ جلال الدین نے ایسا بلیغ خطبہ دیا کہ نمازی مسحور ہوگئے۔ فارغ ہونے پر جلال الدین نے اٹھ کر سلطان کے ہاتھ چومے سلطان نے کمال شفقت سے راہ کی مشکلات اور سفر کی تکان کا حال پوچھا اور یہ معلوم کر کے کہ جلال الدین تیس ہزار درہم کے مقروض ہیں، اتنی ہی رقم خزانۂ شاہی سے فی الفور دلوا دی۔ اور شام کی عدالت پر مامور کر دیا۔

۷۲۷ھ میں بدر الدین بن جماعۃ جب بصارت سے معذور ہو گئے تو سلطان نے مصر کی عدالتوں کا کام جلال الدین قزوینی کے سپرد کر دیا۔ یہ خدمت انھوں نے نہایت دیانت سے انجام دی۔

سلطان، جلال الدین قزوینی کی بہت قدر کرتا تھا، مگر ان کے بیٹے عبداللّٰہ نے باپ کی عزت اور وقار کو خاک میں ملا دیا۔ یہ حال تھا کہ ادھر جلال الدین نے والی شہر کے نام مکتوب بھیجا کہ فلاں شخص کو گرفتار کر لو، ادھر عبداللّٰہ نے رشوت لے کر منسوخی حکم کا پروانہ بھی جاری کروا دیا۔ سلطان کو جب پیہم شکایات پہنچیں تو اس نے لطف و عنایت سے ہاتھ کھینچ لیا۔ بعد کو بیس ہزار دینار کی مالیت کا وہ مکان بھی جو عبداللّٰہ نے دریاے نیل کے کنارے تعمیر کرایا تھا، ضبط کر لیا، مگر عبداللّٰہ کی روش بیگانۂ اعتدال رہی، چنانچہ سلطان نے جلال الدین کو دمشق واپس بھیج دیا۔ اس ادبار سے جلال الدین کی صحت ایسی بگڑی کہ چند ماہ کے بعد جمادی الاولٰی ۷۳۹ھ میں فوت ہو گئے اور دمشق میں دفن ہوے۔

[قاضی جلال الدین الخطیب القزوینی صاحب علوم و فنون اور جامع معقول و منقول تھے۔ بڑے شیریں بیان اور فصیح و بلیغ آدمی تھے۔ خصائل حمیدہ اور محاسن جمیلہ سے متصف تھے] ان کی تالیفات حسب ذیل ہیں:—

(۱) تلخیص المفتاح اور (۲) اس کی شرح الایضاح، علم معانی و بیان کی متداول اور مشہور کتب میں سے ہیں؛ (۳) الشذر المرجانی من شعر الارجانی شاید قاضی ارجانی کے کلام کا انتخاب تھا۔ بظاہر یہ اب ناپید ہے۔

مآخذ: (۱) ابوالفداء: المختصر، قسطنطینیہ ۱۲۸۶ھ، جزء ۴، ص ۱۳۲: (۲) الذّہبی: تاریخ دُوَل الاسلام، حیدر آباد ۱۳۳۷ھ، جزء ۲، ص ۱۸۸؛ (۳) السّبکی: الطبقات الشافعیہ، القاہرۃ ۱۳۲۴ھ، جزء ۵، ص ۲۳۸؛ (۴) ابن شاکر الکتبی: فوات، بولاق ۱۲۹۹ھ، جزء ۱، ص، ۲۹۷؛ جزء ۲، ص، ۱۷۴، ۲۵۰؛ (۵) الیافعی: مرآۃ الجنان، حیدر آباد ۱۳۳۹ھ، جزء ۴، ص ۳۰۱؛ (۶) ابن حجر العسقلانی: الدرالکامنۃ حیدر آباد ۱۳۵۰ھ، جزء ۴، ص ۳ تا ۶؛ (۷) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرۃ، القاہرہ ۱۹۳۸ء، جزء ۷، ص ۱۲۴؛ ۱۹۴۲ء، جزء ۹ ص ۹۶، ۱۰۴، ۳۱۸؛ (۸) السّیوطی: بغیۃ الوعاۃ، القاہرۃ ۱۳۲۶ھ، ص ۹۹؛ (۹) مصنف مذکور: حسن المحاضرۃ، القاہرہ ۱۳۲۱ھ، جزء ۲، ص ۱۱۴؛ (۱۰) الطاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، حیدر آباد ۱۳۲۹ھ، جزء ۱، ص ۱۶۸؛ جزء ۲، ص ۲۱۷، ۲۱۸: (۱۱) ابن العماد: شذرات الذہب، القاہرۃ ۱۳۵۱ھ، جزء ۶، ص ۱۲۳، ۱۲۴؛ (۱۲) الخوانساری: روضات الجنات، تہران ۱۳۰۶ھ، ص ۹۷؛ (۱۳) براکلمان: GAL، ۲: ۲۲ و تکملہ ۲: ۱۵؛ (۱۴) سرکیس: معجم المطبوعات، قاہرہ ۱۹۳۰ء، عمود ۱۵۰۸، ۱۵۰۹؛ (۱۵) فہرست مخطوطات عربیہ در کتابخانۂ بانکیپور، پٹنہ، جزء ۲۰، ص ۱۵۸ تا ۲۱۵ (= نمبر ۲۱۵۳)؛ (۱۶) احسان الٰہی: ”جلال الدین قزوینی“ (در معارف، اعظم گڑھ، جنوری ۱۹۴۳ء ص ۳۶ تا ۵۱)؛ (۱۷) عزالدین التنوخی تہذیب الایضاح،

القاہرہ ۱۳۶۷ھ، ص ۷ تا ۱۱ -

(احسان الٰہی رانا)

* **القزوینی، حَمْدُ اللہ بن ابی بکر المستوف :** رک بہ حمد اللہ المُستوفی القزوینی -

* **القزوینی** زَکَریّا بن محمّد بن محمود ابو یحیی - اس کے سلسلۂ نسب اور اسماے ذاتی وغیرہ کے لیے جن کے بارے میں مختلف روایات ھیں، (مثلاً حاجی خلیفہ ھی کے زمانے سے، کَشْفُ الظّنون، طبع Flügel ۴: ۱۸۹) دیکھیے S. de Sacy : *Chrestom Arabé* ؛ بار دوم ۳ : ۴۴۵ ببعد؛ Reinaud : *Geographie d'Abulféda* ج ۱، پیرس ۱۸۴۸ء، ص cxlviii ببعد؛ Wüstenfeld در *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۴۷ اور اس کی القزوینی کی طبع، ۲ : iii ؛ Ahlwardt : *Verzeichn. d. arab. Hss. d. kgl. Biblioth. zu Berlin*، ۵ : ۳۵۳ ۔

عربی کتب سوانح اور القزوینی کی اپنی دو بڑی تصنیفات میں جو مختصر حوالے موجود ھیں، ان سے اس کی زندگی کے متعلق بہت تھوڑی معلومات حاصل ھوتی ھیں - القزوینی تقریباً ۶۰۰ھ میں قزوین [رکّ بآں] میں پیدا ہوا - خاندانی لحاظ سے وہ عرب تھا، لیکن اس کے آبا و اجداد نے مدت سے ایران میں سکونت اختیار کر لی تھی - اس نے اپنا وطن مالوف کب چھوڑا یہ ٹھیک معلوم نہیں، لیکن بظاھر اس نے اپنی مرضی سے ایسا نہیں کیا - ۶۳۰ھ/۱۲۳۳ء میں ھم اسے دمشق میں مقیم پاتے ھیں - یہیں مشہور صوفی ابن عربی [رکّ بآں] سے اس کی ملاقات ھوئی - آخری عباسی خلیفہ المُستعصم (۶۴۰ھ تا ۶۵۶ھ/۱۲۴۲ء تا ۱۲۵۸ء) کے زمانے میں وہ عراق میں تھا اور واسِط اور حِلّہ کا قاضی مقرّر ھو گیا تھا - اس کی وفات ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں ھوئی - القزوینی کے سوانح حیات کے لیے دیکھیے de Sacy، کتاب مذکور، ص ۴۴۸ ببعد؛ Reinaud، کتاب مذکور، : cxliii ببعد اور Wüstenfeld : *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۴۹ ببعد - ھمارے پاس القزوینی کی دو کتابیں ھیں، جو تقریباً یکساں ضخامت کی ھیں، ایک احوال کائنات اور دوسری جغرافیے سے متعلق؛ اگرچہ دونوں میں باھم کوئی تعلق نہیں، لیکن ان سے یہ معلوم ھوتا ھے کہ علوم طبیعیہ کی مختلف شاخوں اور سیاسی و ادبی تاریخ میں بھی اسے بہت معلومات حاصل تھے - القزوینی کی اصل خوبی یہ ھے کہ وہ اپنے مطالعے کے نتائج نہایت دیانت داری سے بیان کرتا ھے، اگرچہ اس کے ذاتی مشاھدات اور تحقیقات چنداں قابل قدر نہیں - بھر حال احوال کائنات سے متعلق اس کی تصنیف اگرچہ بہت سی ایسی باتوں پر مشتمل ھے جو محض افسانہ ھیں، لیکن اس کے باوجود اس کی اساسی اھمیت کا اعتراف کرنا پڑتا ھے - اور یہ یقیناً ان تصانیف میں جو قرون وسطی کے عرب مصنفین نے یادگار چھوڑی ھیں، اس موضوع پر سب سے زیادہ قابل قدر تصنیف ھے - تمام عرب جغرافیہ نگاروں میں القزوینی ھی کو ھم قرون وسطٰی کا ھیروڈوٹس Herodotus یا عربوں کا بلینوس (Pliny) کہ سکتے ھیں، اگرچہ تنقیدی صلاحیتوں کے اعتبار سے وہ ان سے سبقت نہیں لے جا سکا - مشرق میں آج بھی کائنات سے متعلق بالخصوص اس تصنیف کو جس قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا ھے، اس کا اندازہ نہ محض اس حقیقت سے ھوتا ھے کہ اس کے بے شمار مخطوطات موجود ھیں، بلکہ اس کے فارسی اور ترکی ترجموں اور الدَّمِیْری [رکّ بآں] کی حیوۃ الحَیوان [illegible] کے بکثرت اقتباسات سے بھی کیا جا سکتا ھے۔

القزوینی کا اسلوب بیان [illegible] عربی زبان سے

بڑی حد تک مختلف ہے اور اس میں نحو اور محاورے کی غلطیاں بکثرت پائی جاتی ھیں ۔ شاید اس کی وجه یه ھو که عربی القزوینی کی مادری زبان نہیں تھی ۔

۱ ۔ احوال کائنات: اس تصنیف کا عنوان ہے : عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات ، عجائب المخلوقات ایک فارسی تصنیف کا نام تھا، جس سے القزوینی نے استفادہ کیا ہے اور جو سو سال پہلے احمد الطّوسی نے تالیف کی تھی ۔ عربی زبان میں اس عنوان کی متعدد اور تصنیفات بھی موجود ھیں ، لیکن ان میں مشہور ترین اور تنہا وہ جس کے عنوان میں غرائب الموجودات کا اضافه کیا گیا ہے ، القزوینی ھی کی ہے ؛ دیکھیے Pertsch : *Verzeichn. d. türk. Hss. in Berlin* ، ۱۸۸۹ ، ص ۱۹۷ ۱ حاشیه ۲ ۔

کتاب مذکور دو حصوں پر مشتمل ہے پہلے حصے میں سماوی اور دوسرے میں ارضی اشیا سے بحث کی گئی ہے ۔ اجرام سماوی یعنی سورج ، چاند ، ستاروں وغیرہ کا بیان ایک بڑی مفصل تمہید کے بعد کیا گیا ہے ، پھر ساکنان فلک (فرشتوں) کا بیان ہے ؛ یه حصه سنین (chronology) میں ایک باب کے بعد ختم ھو جاتا ہے ۔ دوسرا حصه تحت القمری مظاھر اور عناصر کی عام بحث پر مشتمل ہے ، خصوصاً ، کرۂ نار ، کرۂ ھوا اور کرۂ آب ، موالید ثلاثه (معدنیات ، نباتات اور حیوانات) اور آخر میں انسان سے متعلق ۔ احوالِ کائنات کے سلسلے میں بہت سی باتیں ایسی بھی آگئی ھیں جن کی حیثیت محض جغرافیائی ہے ۔ کیونکه اس میں خاص خاص پہاڑوں ، جزیروں ، سمندروں ، دریاؤں اور چشموں کا ذکر بھی کیا گیا ہے، البته جغرافیے میں پھر ایک حد تک انھیں باتوں کو کم و بیش انھیں الفاظ میں دھرا دیا گیا ہے ۔

عجائب المخلوقات کے نسخوں میں بڑا اختلاف ہے ۔ بعض مخطوطے طویل ھیں اور بعض مختصر، بعض میں بہت کچھ تلخیص بلکه تھوڑی بہت ترمیم کر دی گئی ہے اور بعض صورتوں میں ان کی اشاعت کسی دوسرے نام کے تحت ھوئی ہے ۔ اس کتاب کے مخطوطات کے حوالے Pertsch کی *Die arab Hss. der Bibl. zu Gotha* ، ۳ : ۱۲۶ تا ۱۲۷ میں دیے گئے ھیں ؛ مزید معلومات کے لیے ملاحظه ھو *Cat. codd. Arab. Bibl. Lugdun, Batav.* ، ۲ : ۱۴ ، متن کا قدیم ترین نسخه *Cod Monc* ، ۴۶۴ ہے ، جو بقول Seybold ۶۷۸ھ/۱۲۸۰ء یعنی القزوینی کی وفات سے تین سال پہلے لکھا گیا تھا (دیکھیے *Isl.* ، ۴ : ص ۲۶۰) ۔ تقریباً اس کے مماثل نسخه Cod. Sarre ہے جو ۱۳۲۰ء میں تیار کیا گیا تھا ، دیکھیے Taeschner : *Die Psychologie des Kazwīnī* ، ۱۹۱۲ء ، ص ۶ ؛ Saxl در *Isl.* ، ۳ : ۱۵۲) ۔

Wüstenfeld (دیکھیے اس کی طبع القزوینی ۱ : ۳ ببعد) نے اس کتاب کے تین مختلف نسخوں میں امتیاز کیا ہے جو اس کے نزدیک سب خود القزوینی نے ترتیب دیے تھے ۔ پہلا ۶۶۱ھ/۱۲۶۳ء میں؛ دوسرا خاصے اضافے کے ساتھ اور جس کا بہت سا حصه پھر سے لکھا گیا تھا ۶۷۴ھ/۱۱۷۶ء میں ؛ تیسرا نسخه جو صرف ایک قدیم قلمی نسخے کی شکل میں موجود ہے اور جس کا آخری حصه نامکمل رہ گیا ہے (Gotha ، عدد ۱۵۰۸) ۔ تیسرے نسخے کے ، جس پر Wüstenfeld نے اپنے شائع کردہ متن کی بنیاد رکھی ہے ، دو عنوان ھیں : ایک تحفة الکائنات اور دوسرا مرآة الکائنات ۔ اس میں بعض دیگر چھوٹے چھوٹے اضافوں کے علاوہ مختلف انسانی نسلوں اور مختلف

فنون کے بیان میں دو بالکل نئے حصے بھی شامل ہیں ۔

تاہم Wüstenfeld کا یہ خیال قابل قبول نہیں جیسا کہ Ruska نے اپنی اہم تصنیف *Kazwini Stoudien* در *Isl*، ۱۹۱۳ء، ۴ : ۱۴ تا ۶۶، ۲۳۶ تا ۲۶۲ میں ثابت کیا ہے (Ruska کی تحقیقات کا خلاصہ اس کے مقالے *Uber den falschen und echten Kazwini* میں دیا گیا تھا جو *Mitteil. zur Gesch der Medizin und Naturwissensch* ۱۹۱۴ء، ۱۳ : ۱۸۳ تا ۱۸۸ میں شائع ہوا) Ruska اس تصنیف کے متعدد عربی نسخوں اور اس کے فارسی ترجموں کے پیش نظر انسان اور معدنیات سے متعلق ابواب کے متون کا تجزیہ کرتے ہوئے (بالخصوص اس حصے کا، جس میں بارانی پتھر کا بیان ہے) اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ہمیں تصنیف مذکور کے تین نہیں، بلکہ چار ترمیم شدہ نسخوں (recensions) کو ممیز کرنا چاہیے۔ جہاں تک معلوم ہے، ان میں سے پہلا نسخہ (Wüstenfeld کا عدد ۲) صرف Gotha کے مخطوطات کے دو نسخوں میں موجود ہے۔ دوسرا (Wüstenfeld کا عدد ۱) متعذد مخطوطات میں ملتا ہے، جن میں سے بعض نہایت قدیم ہیں، اور جو الدّمیری کے مطبوعہ نسخے کے حاشیے پر پایا جاتا ہے۔ اسی دوسرے ترمیم شدہ نسخے کی ذیل میں القزوینی کا مذکورۂ بالا قدیم ترین نسخہ (Monac، ۴۶۴) اور Codex Sarre بھی شامل ہے۔ تیسرے ترمیم شدہ نسخے کا عربی متن مفقود ہوگیا ہے اور یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ پچھلے دو نسخوں سے اس کا تعلق کیا تھا۔ اس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ انسانی نسلوں کے بیان اور فنون کے بارے میں اس میں ساتویں اور آٹھویں باب کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ تیسرے تصحیح شدہ نسخے کا اصل عربی متن جس کی تاریخ تالیف اور مؤلف کا کوئی علم نہیں، ضرور فارسی ترجموں کا اصلی ماخذ اور اس نسخے کی بنیاد ہوگا، جو تصحیح شدہ نسخۂ چہارم میں محفوظ ہے۔ یہ خیال کہ فارسی ترجمے کی کوئی عربی اصل نہیں، بالفاظ دیگر یہ کہ تصحیح چہارم کا فارسی سے از سر نو ترجمہ ہوا، بالکل غیر اغلب قرار دے کر نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ تصحیح پنجم جو Cod. Gothanus، عدد ۱۸۰۵ میں موجود ہے اور جس کا آخری حصہ ناقص ہے، تصحیح سوم ہی کی ایک نقل اور فارسی ترجموں کے متن سے بڑی مختلف ہے، کیونکہ اس میں نمایاں طور پر الحاقات موجود ہیں اور متعدد ابواب میں بہت کافی اضافے کیے گئے ہیں، مثلاً مِعْسَر بن المُہَلْہِل نے دسویں صدی کے ترکی جرگوں کے متعلق اپنے رسالے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کے اقتباسات، نیز سلافیوں، خزروں اور روسیوں وغیرہ کے بارے میں ابن فَضْلان [رکّ بآں] کے حواشی اور اسی طرح کچھ منتخب عبارتیں الخازنی کی کتاب سے، جواہرات کے سلسلے میں۔ یہ تصحیح شدہ چوتھا نسخہ (Wüstenfeld کا عدد ۳) خود القزوینی کا تحریر کردہ نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں جیسا کہ ذکر آ چکا ہے، Gotha، ۱۵۰۸ کا عنوان باقی تینوں تصحیحات سے مختلف ہے، بلکہ اس عنوان میں اسے واضح طور پر القزوینی کی شرح سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شاید Gotha، ۱۵۰۸ اصل نسخہ ہو یا یہ کہ اسے بہر حال کسی ایسے شخص نے تالیف کیا ہو جسے پچھلی کتابوں پر پورا پورا عبور حاصل تھا۔

حاصل کلام یہ کہ Wüstenfeld نے اس تصنیف کا جو نسخہ شائع کیا ہے وہ القزوینی کے اصل متن پر نہیں، بلکہ ایک بہت زیادہ متاخر یعنی

اٹھارھویں صدی کے ترمیم شدہ نسخے پر مشتمل ہے ۔ Wüstenfeld کی تقریباً پوری جلد (ص ۳۷ تا ۳۶۸) Cod. Gotha، ۱۵۰۸ کے تصحیح شدہ نسخے کے مطابق ہے ، لیکن اس کے بعض حصے محذوف کر دیے گئے ھیں اور ان کی جگہ دوسرے نسخوں کے بعض حصوں نے لے لی ہے ؛ باقی ماندہ خالی جگھوں کی بھی اسی طرح خانہ پری کر دی گئی ہے ، لہٰذا Wüstenfeld نے جو طریقہ اختیار کیا ہے ، اس کی بنا پر متن کا ایک خود ساختہ لسخہ مرتب ھوگیا ہے ۔ اندریں صورت القزوینی کی کائنات کے صحیح متن کو حاصل کرنے کے لیے ھمیں قدیم تر اور نسبۃً زیادہ مختصر نسخے یعنی تصحیح دوم (= Wüstenfeld ، عدد ا) کو منتخب کرنا پڑے گا ، جس کی بظاہر سب سے زیادہ اشاعت بھی ھوئی ۔ تصحیح شدہ متن کے متعدد نسخوں میں سے قدیم ترین یعنی Cod. Monac ، ۴۶۴ کو اساسی تسلیم کر لینا چاہیے ۔

تصنیف مذکور کے اقتباسات بھی موجود ھیں ۔ ایک جس کا عنوان ہے : کتابُ الدرر منتقات من عجائب البُلدان پیرس کے قومی کتب خانے (*Bibliotheque Nationale*) میں ہے ؛ دیکھیے de Sacy ، کتاب مذکور ، ۳ : ۴۴۹ ببعد ؛ اور de Slane کی *Cat. des Mss. arabes de la Bibl. Nat.* عدد ۲۱۸۳ ۔ ایسا ھی ایک اور ملخّص ، کتاب مذکور کا عدد ۱ ۲۴۱۹ (۳) ہے ۔ پھر ایک گمنام مصنف کی کتاب عجائب المخلوقات الصُغری (پیرس ھی میں ، de slane عدد ۲۱۸۱) اور عجائب المخلوقات میں بہت کچھ مطابقت پائی جاتی ہے ۔

اپنی نسبۃً اجمالی نوعیت، لیکن اس کے باوجود ان تمام معلومات پر مشتمل ھونے کے باعث جو قرون وسطٰی کے اواخر میں مقبول عام تھیں ، القزوینی کی کتاب کائنات کے ترجمے متعدد زبانوں، بالخصوص فارسی اور ترکی میں ھوتے رہے ھیں ۔ جہاں تک فارسی ترجموں کا تعلق ہے ، عربی کے اصل متن سے ان کے تعلق کا ذکر مختصراً پہلے آ چکا ہے ، لیکن فارسی ترجموں میں بھی دو یا دو سے زیادہ تصحیح شدہ، یا مُبَدّل نسخے اس قسم کے ایسے ھیں، جن میں امتیاز کرنا ضروری ہے اور جن کے باھمی، نیز عربی اصل سے تعلق کے بارے میں زیادہ چھان بین سے کام لینا ھوگا ۔ ان میں سے ایک تحفۃ الغرائب (نسخہ وی انا ، عدد ۱۴۳۸ ؛ Flügel ۲ : ۵۰۶ ببعد، اور دیکھیے براؤن Pertsch : *Verz. der pers. HSS......zu Berlin* ، ص ۳۶۷) ہے ۔ فارسی ترجموں کے لیے دیکھیے de Sacy، کتاب مذکور ، ۳ : ۴۳۶ ؛ Wüstenfeld کا نسخہ القزوینی ۱ : ۱۱ اور Ruska در *Isl* ، عدد ۱۷ ، ص ۲۶۰ ۔ متعدد تلخیصات بھی موجود ھیں، مثلاً برٹش میوزیم لنڈن (Rieu ، ۱۸۸۳ء ، ص ۴۶۳، عدد ۷) ۔ ایک نسخہ کیمبرج میں ہے جو القزوینی کی کتاب جغرافیہ کے بعض اقتباسات پر بھی مشتمل ہے ، دیکھیے Browne : *Catal of the Persian MSS.*، ۱۸۹۶ء ، ص ۲۰۸ ببعد عدد ۱۲۶ ۔ حمزہ آذری اسفرائینی جلال الدّین (م ۸۶۶ھ/۱۴۶۱ء) نے عجائب المخلوقات کے حصۂ دوم کا بعنوان غرائب الدّنیا ایک منظوم خلاصہ مرتب کیا تھا ۔ جس کے دو دو مخطوطے آکسفرڈ کے کتب خانۂ بوڈلین (فہرست از Sachau-Ethe ، کالم ۴۰۱ تا ۴۰۳) اور انڈیا آفس (Ethe : *Cat.* ، ۹۷ اور ۱۹۱) لنڈن میں موجود ھیں ۔ آذری کی یہ تلخیص احوال کائنات میں اس کی زیادہ جامع تصنیف کے حصۂ ثانی پر مشتمل ہے جو اس نے مرآۃ کے نام سے شائع کی تھی ۔

ترکی زبان میں بھی متعدد ترجمے موجود ھیں؛ ان کے لیے دیکھیے Taeschner در *ZDMG*، ۷۷ : ۳۵- ایک ترجمہ ایوب بن خلیل کا ہے جو ۹۷۷ھ/

۱۵۷۰ء میں اختتام کو پہنچا اور وی انا کے نسخے (Flugel : *Katal. der Hofbibl.*، ۲ : ۵۰۸) میں موجود ہے۔ اس کا عنوان ہے : تذکرۃ العجائب و ترجمۃ الغرائب، ایک اور ترجمہ مشہور عالم دین السُّروری (م ۹۶۹ھ/ ۱۵۶۱ء) نے کیا تھا جس کے نسخے برٹش میوزیم لنڈن میں ہیں (Rieu، ص ۱۰۷ تا ۱۰۹: Add ۷۸۹۳ اور Add ۲۳۹۵۴)۔ برلن لائبریری میں موجود نسخہ عدد ۱۷۷، گمنام مصنف کا ترکی ترجمہ غالبًا اس سے مختلف ہے (دیکھیے Pertsch کی فہرست کتب، ص ۱۹۷، ۱۹۸)۔ اس کے مصنف نے عربی اصل سے بہت آزادی سے اور من مانے طریقے سے سلوک کیا ہے؛ اس نے کئی مقامات حذف کر دیے ہیں اور ان کی جگہ دوسروں کا اضافہ کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں اصل تصنیف کو اوّل سے آخر تک بہت مختصر کر دیا گیا اور مواد کی ترتیب بھی مختلف ہے۔ ایک اور ترکی ترجمہ اسمٰعیل پاشا کا ہے جس کا آغاز ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں ہوا اور جس کا علم صرف حاجی خلیفہ (طبع Flügel)، ۷ : ۱۵۴، عدد ۱۴۶۰۸ سے ہوتا ہے۔ برلن اور لنڈن کے ترجمے (برٹش میوزیم، Rieu : *Cat*، ص ۲۰۶ تا ۲۰۹) بھی عربی اصل نیز فارسی کے تقریبًا سب کے سب ترجموں سے اس لحاظ سے مختلف ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں "کتاب ممالک" یعنی القزوینی کے جغرافیے کا خلاصہ شامل ہے، جیسا کہ کیمبرج کے مذکورۂ بالا فارسی مخطوطے میں۔ پھر احمد بیجان یازیجی اوغلو کی تصنیف عجائب المخلوقات غالبًا القزوینی کی کتاب کائنات ہی کا ایک آزاد ترجمہ ہے؛ قب Pertsch : *Katal. der arab. HSS. zu Gotha*، ۳ : ۱۲۷ اور Pertsch : *Verzeichnis der türk. HSS — zu Berlin*، ص ۱۹۹۔

بظاہر احوال کائنات پر القزوینی کی تصنیف کا ایک چغتائی ترجمہ بھی سینٹ پیٹرز برگ لائبریری (Chanykow، عدد ۱۰۸) میں موجود ہے؛ دیکھیے Perstsch : *Katal. d. arab. Hss. zu Gotha*، ۳ : ۱۲۷۔

۲- جغرافیہ : جغرافیے کے دو نسخے ہیں اور دونوں کے عنوانات الگ الگ ہیں۔ قدیم تر نسخے کا عنوان ہے : عجائب البُلدان اور بعد کے نسخے کا : آثار البلاد و اخبار العباد، پہلے ترمیم شدہ نسخے کا آغاز جو برلن (دیکھیے Ahlwardt : *Catalouge*، ۵ : ۳۷۰) اور پیرس (de Slane، ص ۳۹۲) کے نسخوں کے مطابق ہے، ۶۶۱ھ/۱۲۶۳ء میں کیا گیا۔ دوسرا جس میں بہت سا اضافہ کیا گیا تھا اور جس کے بعض مقامات کو یکسر بدل دیا گیا ہے، ۶۷۴ھ/۱۲۷۵ء کا ہے۔ ان دونوں ترمیم شدہ نسخوں اور ان کے باہمی تعلق کے لیے دیکھیے Wustenfeld کی طبع جغرافیہ، ص viii ببعد؛ اس نے اپنی طباعت کو دوسرے ترمیم شدہ نسخے پر مبنی کیا ہے جس کے متعدد مخطوطات موجود ہیں، مخطوطات کے لیے دیکھیے حوالے Wüstenfeld، کتاب مذکور، ۲ : ۴ بعد اور Pertsch : *Katal. d. arab. Hss. zu Gotha*، ۳ : ۱۵۲ بعد۔

اس تصنیف میں القزوینی نے بطلیموس کی پیروی کرتے ہوئے کرۂ ارضی کو سات اقلیموں یا طول البلد کے منطقوں میں تقسیم کیا ہے ([دیکھیے اقلیم] نیز قب Taeschner، در *ZDMG*، ۷ : ۵۱ بعد) اور پھر اس کے حالات بیان کیے ہیں۔ ہر ایک اقلیم میں الگ الگ ملکوں، شہروں، پہاڑوں، جھیلوں اور دریاؤں وغیرہ کو حروف ہجا کے لحاظ سے مرتب کیا گیا ہے۔ ان سب کے متعلق قابل ذکر باتوں اور بعض ایسے تاریخی واقعات کا ذکر بھی کر دیا گیا ہے، جن کا ان سے

کسی طرح کا تعلق ہے - کتاب کا ایک بڑا حصہ ان فصول پر مشتمل ہے، جن میں ان مشہور آدمیوں کے سوانح حیات اور تصنیف و تالیف کا ذکر ہے جو مختلف مقامات میں پیدا ہوے تھے - اس طرح اس کی تصنیف کی نوعیت یاقوت کی مُعجم البُلدان کی سی ہو گئی ہے، جو تاریخی اور سوانحی مواد سے بھرپور ہے - فرق صرف یہ ہے کہ سات اقلیموں میں تقسیم کی وجہ سے اس سے رجوع کرنا نسبۃً دشوار ہو گیا ہے - پہاڑوں، جھیلوں اور دریاؤں وغیرہ کے بیان میں متعدد مقالات ایسے بھی ہیں جو عجائب المخلوقات میں بھی موجود ہیں اور جن کی عبارت بھی یکساں ہے .

جغرافیے کے فارسی ترجمے بھی موجود ہیں اور ان کے مخطوطات، مثلاً سینٹ پیٹرزبرگ Chanykow، عدد ۱۰۷؛ دیکھیے Pertsch : Katal d. arab. Hass. zu Gotha، ص ۳ : ۱۵۳) اور آکسفرڈ میں Sachau-Ethe : Catalogue of Pers. Mss.، عمود ۴۰۱، عدد ۴۰۱ موجود ہیں - پہلے ذکر آچکا ہے کہ القزوینی کے جغرافیے کا ایک ملخص فارسی ترجمے کی شکل میں موجود ہے (مخطوطۂ کیمبرج میں) اور معلوم ہوتا ہے کہ اسے عجائب المخلوقات کے متعدد ترکی ترجموں میں شامل کر دیا گیا ہے .

۸۰۶ھ/۱۴۰۳ء کے لگ بھگ القزوینی کے جغرافیے کا ایک ملخّص عبدالرشید بن صالح بن نوری الباکوی نے تلخیص الآثار و عجائب الملک القہار کے عنوان سے تیار کیا تھا - اس ملخص میں بھی سات اقلیموں کے اعتبار سے اسما کی تکلیف دہ ترتیب ہجائی برقرار رکھی گئی ہے - الباکوی اور اس ملخص کے لیے دیکھیے حاجی خلیفہ، طبع Fülgel، ۲ : ۳۹۹، عدد ۳۵۲۹؛ Reinaud : *Géographie d' Aboulféda*، ۱، ۱۶۱ تا ۱۶۲؛ wüstenfeld، در Lüdde : *Zeitschr. für vergleich. Erdkunde*، ۱، ۱۸۴۱ء : ۵۹، نیز اس کی طبع القزوینی، ۲ : ۸؛ Aumer : *Katal. der arab Hss......zu München*، ص ۴۰۲؛ Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۴۸۱؛ ۲ : ۲۱۳ - اس کتاب کا ایک ترجمہ جو مخطوطۂ پیرس پر مبنی ہے، de Guignes نے *NE*، ۲ : ۳۸۶ تا ۵۴۵ میں شائع کیا تھا - الباکوی کے ملخص کا القزوینی کی اصل تصنیف سے جو تعلق ہے، اس کے لیے دیکھیے بالخصوص Juynboll : *Lexic, Geograph. Marāṣid*، *al-Ittilā*، ۴ : lxxvii تا xcii - اگر القزوینی نے کسی مقام کا طول بلد یا عرض بلد نہیں دیا تو الباکوی ان کا اضافہ کر دیتا ہے - القزوینی کی غلط قراءتوں کی تصحیح اور مشتبہ مقامات کے بارے میں صحیح راے قائم کرنے کے لیے بھی اس کے معلومات کارآمد ہیں .

القزوینی کے متعدد مخطوطات میں جو تصویریں، فلکی اشکال اور جدولیں پائی جاتی ہیں، یہاں ان کے متعلق بھی کچھ کہنا مناسب ہوگا - بظاہر رنگین تصاویر صرف عجائب المخلوقات ہی کے مخطوطات میں ملتی ہیں - ہم یقین سے فرض کر سکتے ہیں کہ القزوینی کی اصل تصنیفات میں اس قسم کی تصاویر اور جدولیں بکثرت تھیں - حقیقت یہ ہے کہ عجائب المخلوقات کے کم و بیش سب بڑے نسخے اسی طرح آراستہ کیے گئے ہیں - وہ مخطوطات جن میں قصدًا تصویروں کے لیے خالی جگہیں چھوڑ دی گئی ہیں، ضرور مصوّر نسخوں ہی سے نقل ہوے ہوں گے؛ Gotha، عدد ۱۵۰۸ (دیکھیے Ruska، در *ISL*، ۴ : ۲۶۱) اور انڈیا آفس لنڈن (*Catal.* مرتّبہ Roth، ص ۲۰۹، ببعد، عدد ۷۲۵) اسی نوع کے ہیں - بعض مخطوطات کی تصویریں بھدی ہیں، مثلاً Gotha، عدد ۱۵۰۷، Munich، عدد ۴۶۳

اور وی انا، عدد ۱۴۳۶ کی؛ مگر Gotha، عدد ۱۵۰۶ اور وی انا، عدد ۱۴۳۷ کی بہتر ہیں؛ میونخ عدد ۴۶۴ اور Codsarre (دیکھیے اوپر) میں بڑی نفیس تصویریں موجود ہیں۔ ان کے بارے میں دیکھیے Aumer کی فہرست (میونخ)، ص ۱۹۲ ببعد؛ Flügel، وی انا، ۲ : ۵۰۵ ببعد اور Pertsch (Gotha)، ۳ : ۱۲۸ ببعد۔ عجائب المخلوقات کے فارسی ترجمے بھی عام طور پر کتابی تصاویر سے مزیّن ہیں، مثلًا برلن کے دو قلمی نسخے عدد ۳۴۵ اور ۳۴۶ (دیکھیے فہرست از Pertsch، ص ۳۶۷ ببعد) اور موزۂ بریطانیہ لنڈن کا عدد ۸ (فہرست از Rieu، عمود ۴۹۴)۔ مؤخرالذّکر کی تصاویر کا انداز ہندی ہے۔ یہ سب تصاویر جن میں پودے، جانور اور بحری عجائبات دکھائے گئے ہیں، اگرچہ بڑی عجیب و غریب نوعیت کی اور بیشتر خالص ذہنی اختراعات ہیں، تاہم جب کبھی عجائب المخلوقات کا کوئی نسخہ تیار کیا جائے تو اس میں انھیں محض نظر انداز کر دینا نامناسب ہوگا، جیسا کہ Wüstenfeld نے کیا ہے، جس نے عجائب المخلوقات اور جغرافیے کے نسخوں میں فلکی اشکال اور جداول کے علاوہ اور کوئی تصویر شامل نہیں کی (دیکھیے Wüstenfeld : *Kosmographie*، ص ۴ ببعد)۔ ان تصویروں کی ہوبہو نقلیں اب تک صرف Möller ہی نے شائع کی ہیں، یعنی Gotha کی پرانی فہرست کی پہلی جلد میں جو Gotha کے مخطوطے عدد ۱۵۰۷ سے لی گئی ہیں، تاہم القزوینی کی عجائب المخلوقات میں جو کتابی تصویریں دی گئی ہیں، ان سے بعض اہم مسئلوں کی بحث میں کام لیا گیا ہے، مثال کے طور پر Saxl نے اجرام فلکی کی تاریخ کے متعلق اپنی تحقیقات میں (در *Islam*، ۳ : ۱۵۱ ببعد) ان سے فائدہ اٹھایا۔ وہاں وہ Codex Monac عدد ۴۶۴ میں سات اجرام فلکی سے بحث کرتا ہے اور ان کی نقل بھی دیتا ہے (لوح ۴، شکل ۱ تا ۴ اور ۵، ۶ تا ۸)۔ Sarre نے *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst*، ۱ : ۱۸ ببعد، میں Cod. Sarre کی کسی قدر مختلف شکلوں سے بحث کی ہے۔

القزوینی کی ان دونوں کتابوں پر تنقید کرتے ہوئے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ان کے لیے کن ماخذ سے کام لیا گیا تھا۔ عجائب المخلوقات میں جن اسناد کا ذکر کیا گیا ہے، مولر Möller نے انھیں ایک فہرست میں مرتب کر دیا ہے اور کتابخانۂ Gotha میں اس کی دو قلمی نقلیں موجود ہیں (دیکھیے Pertsch : *Katal. d. arab. Hss . . . zu Gotha*، ۳ : ۱۳۱، شمارہ ۱۵۰۹ - ۱۵۱۰) اور Wüstenfeld نے *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۵۱ تا ۳۵۳، میں ان ماخذ سے مختصر طور پر بحث کی ہے جن سے عجائب البلدان میں استفادہ کیا گیا تھا (اور یہ دراصل وہی ماخذ ہیں جن کا تعلق احوال کائنات میں القزوینی کی تصنیف سے ہے)۔ اپنی جغرافیائی تصنیف میں القزوینی نے جن مصنفین کا حوالہ دیا ہے اور جن میں کئی زیادہ اہم مؤرخ اور جغرافیہ نگار بھی شامل ہیں، ان کی کل تعداد تقریبًا ۵۰ ہے۔ ہسپانیہ کے جغرافیے کے لیے بالخصوص حسب ذیل ماخذ کا حوالہ دیا گیا ہے : محمّد بن عبدالرّحیم الغرناطی (م ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء)؛ اس کے لیے دیکھیے Wüstenfeld، در Lüdde : *Zeitschr. f. vergleich. Erdk*، ۱ : ۴۳)، اور احمد بن عمر العذری (م مابین ۴۷۶ھ/ ۱۰۸۳ء اور ۴۷۸ھ/ ۱۰۸۵ء) (اس کے بارے میں دیکھیے Jacob، کتاب مذکور، ۱/ ۳ : ۳ ببعد)۔ ابو حامد الاندلسی (م ۵۶۵ھ/ ۱۱۶۹ء) کی ایک کتاب تحفة الألباب متعلقہ کائنات عالم (دیکھیے Jacob، کتاب مذکور، ۳ : ۶۹ تا ۹۴) کا بھی اکثر حوالہ دیا گیا ہے۔ ماخذ میں احوال کائنات پر اسی احمد الطوسی

کی فارسی کتاب کا بھی جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے (دیکھیے Reinaud: *Géogr. d' Aboulféda*، ۱ : ۳۶ اور Pertsch: *Die pers. Hss. ... zu Berlin*، ص ۳۶۶) حوالہ ملتا ہے۔ علاوہ ازیں ابن سینا کی تصانیف، نیز نام نہاد *Petrology of Aristotle* جو غلطی سے ارسطاطالیس سے منسوب ہے (دیکھیے Ruska کی دونوں تصانیف، (مذکورہ در ماخذ) اور الجاحظ کی کتاب الحیوان کا ذکر بھی کر دینا چاہیے۔ ابن فضلان اور مِسعَر المُہَلہِل کی طرف ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں۔ القزوینی کے ماخذ میں سے کئی ایک، مثلاً الجَیہانی کی سیاحت افریقہ ضائع ہو چکے ہیں۔ اس نے غیر ملکیوں کی زبانی معلومات سے بھی استفادہ کیا، مثلاً ابو الرّبیع سلیمان الملتانی سے جس نے افریقہ کے اندرونی حصوں کا سفر کیا تھا۔ متعدد فرانسیسی اور جرمن شہروں کے متعلق خاص خاص معلومات کے لیے القزوینی ہسپانوی سیاح ابراہیم الطرطوشی (م ۴۷۷ھ/۱۰۸۵ء) کا مرہون منت ہے۔ یہ معلومات بھی شاید زبانی گفتگو سے حاصل کیے گئے تھے، نہ کہ کسی کتاب سے۔ دیکھیے Jacob، کتاب مذکور، ج ۱، (طبع سوم، بعنوان *Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10 Jahrh. über Fulda* وغیرہ، برلن ۱۸۹۶ء، ۴ : ۱۲۷ ببعد).

جہاں تک ان دونوں کتابوں کے مطبوعہ نسخوں کا تعلق ہے، مغرب میں پہلا اور مکمل نسخہ Wüstenfeld نے مرتب کیا۔ عجائب البلدان (جو القزوینی کے دوسرے حصے کے طور پر طبع ہوا) Göttingen سے ۱۸۴۹ء میں شائع ہوا اور عجائب المخلوقات (= پہلا حصہ) ۱۸۴۸ء میں، مؤخر الذّکر کی قدر و قیمت کے متعلق اوپر بحث ہو چکی ہے۔ مشرق میں عجائب المخلوقات کی اشاعت کئی بار الدمیری کی کتاب حیوۃ الحیوان کے حاشیے پر کی گئی، مثلاً قاہرہ میں ۱۳۰۵ و ۱۳۰۹ اور ۱۳۳۰ھ میں۔ القزوینی کا ایک اور نسخہ (محض عجائب المخلوقات پر مشتمل) جس کا ذکر Harrassowitz نے *Bericht über neue Erwerbung*، عدد ۲۳۳۷، میں کیا ہے، ۱۳۲۱ھ میں قاہرہ سے شائع ہوا۔ رہے ابتدائی نسخے یا ان کے بعض حصوں کے تراجم، تو ان کے لیے دیکھیے حوالے، در de Sacy، کتاب مذکور، ۳ : ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۵۰؛ Wüstenfeld، در Luddde: *Zeitschr. f. vergleich. Erdk* (۱۸۴۲ء) : ۴۹ اور اس کی طبع عجائب المخلوقات، ۱ : ۴؛ Pertsch: *Katal. der arab. Hss .... Zu Gotha*، ۳ (۱۸۸۱ء) : ۱۳۶۔ عجائب المخلوقات کے مختلف حصوں کی قدیم تر طبعات میں سے حسب ذیل کا ذکر کیا جا سکتا ہے: de Sacy، کتاب مذکور، ۳ : ۳۸۵ تا ۵۱۶، مع عربی متن، ص ۱۶۸ تا ۲۰۷ (معدنیات، پودوں، انسانوں کے بیان میں ترجمہ اور مبسوط حواشی)؛ L. Ideler: *Unter suchungen über den Ursprung und die Bedeutung der sternnamen*، برلن ۱۸۰۹ء، ص ۳۵۳ تا ۴۰۶ (ستاروں کے بیان کا متن مع حواشی)؛ Volck: *Calendarium Syriacum Arabice Latinumque edidit et notis instruxit*، لائپزگ ۱۸۵۹ء (سریانی مہینوں کے باب سے متعلق).

صرف ترجموں کے لیے حسب ذیل کا حوالہ بھی دیا جا سکتا ہے: Ethé کا ترجمۂ عجائبات المخلوقات، حصۂ اوّل، لائپزگ ۱۸۹۶ء جس میں تصنیف مذکور کا صرف شروع کا نصف حصہ شامل ہے (Wüstenfeld، ۱ : ۱ تا ۲۰۸)؛ حواشی کا نہایت مکمل ضمیمہ (جس میں وہ تصحیحات شامل ہیں جو Fleischer نے کتاب کے متن میں کی تھیں) خاص طور سے اہم ہے۔ J. Ruska: *Das steinbuch aus der Kosmogr. des Kazwini*، ہائیڈل برگ (Progr *der oberrealschule*)، ۱۸۹۶ء (Wustenfeld کا ترجمہ، ۱ : ۲۰۸ تا ۲۳۵)؛ نیز دیکھیے J. Ruska : *Das steinbuch des Aristoteles*، ہائیڈل برگ ۱۹۱۲ء، ص ۸۱ ببعد؛ J. Ansbacher : *Der Abschnitt über die geister und wunder baren Geschöpfe...*، ترجمہ اور حواشی Erlangen (تحقیقی مقالہ)، ۱۹۰۵ء (Wüstenfeld کا ترجمہ، ۱ : ۳۶۸ تا ۳۷۴، ۴۴۸ تا ۴۵۱)؛ Taeschner : *Die Psychologie Kazwini's*، (تحقیقی مقالہ، Kiel ۱۹۱۲ء؛ Wüstenfeld کا ترجمہ، ۱ : ۳۰۱ تا ۳۲۲).

القزوینی کی شرح کے لیے G. Jacob اور E Wiedemann کی تصانیف سے نہایت عمدہ مواد حاصل ہو سکتا ہے جنھوں نے اس کی تصالیف کے متعدد مختصر مقالوں کا ترجمہ اور تشریح کی ہے، خاص طور پر Jacob : *Studien in arabischen Geographen*، حصہ ۱ تا ۴، برلن ۱۸۹۱ - ۱۸۹۲ء (پہلا حصہ، بار سوم، اضافہ اصلاح، ۱۸۹۶ء)؛ E. Wiedemann نے اس موضوع پر *Mitteil zur Gesch. der Medizin und Naturw., S.B.P.M.S. Erl.*، اور دوسرے جرائد میں کئی مضامین لکھے ہیں، مثلاً دیکھیے Ruska کے دیے ہوئے حوالے، در *Isl.*، ۴ : ۳۳۶، عدد ۳۰۳)، ۱۲ : ۲۷۰ (عدد ۷۶) اور ص ۲۷۷ (عدد ۱۲۹).

آخر میں اس طرف متوجہ کرنا ضروری ہے کہ القزوینی کی تصنیفات کی نئی طباعت کے لیے Wüstenfeld کے مرتب کردہ Fleischer کے اس نسخے سے استفادہ کرنا چاہیے جس میں اس نے بکثرت تصحیحات کی ہیں اور جو برلن کے کتابخانے کے شعبۂ مخطوطات میں محفوظ ہے.

مآخذ : مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ : (۱) حاجی خلیفہ : کشف الظنون، طبع Flügel، ۱ : ۱۵۴، عدد ۷۱؛ ص ۱۸۸، عدد ۸۰۷۲؛ ج ۴، عدد ۸۰۶۱؛ ۷ : ۱۲۵۹، عدد ۹۳۴۰؛ (۲) Wüstenfeld، در Lüdde : *Zeitschr. für Vergl. Erdk.*، ۱۸۴۲ء، ۱ : ۴۹؛ (۳) Wüstenfeld، در *GGA*، ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۴۵ تا ۳۵۵؛ (۴) Reinaud : *Géographie d' Aboulféda*، ۱ (پیرس ۱۸۴۸ء) : ۱۴۳ تا ۱۴۹؛ (۵) Ricu : *Catal. Codd. ... in Museo Britannico*، ج ۲، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۴۶۳ اور تکملہ، لنڈن ۱۸۹۴ء، ص ۴۷۳؛ (۶) Brockelmann : *Geschichte der arabischen Literatur*، ۱ : ۴۸۱ تا ۴۸۲.

(M. STRECK)

القزوینی، عبدالغفار : نجم الدین عبدالغفار ⊗ بن عبدالکریم بن عبدالغفار قزوین کے نامور شافعی شیخ اور صاحب تصنیف بزرگ تھے۔ ان کا شمار صاحب احوال و کرامات صالحین میں ہوتا ہے۔ ایک مرتبہ حج کے موقع پر ان کی ملاقات شیخ شہاب الدین سہروزدی [رک بہ السہروردی] سے بھی ہوئی۔ اس زمانے ہیں شیخ عبدالغفار اپنی کتاب الحاوی الصغیر کی تصنیف میں مشغول تھے. شیخ شہاب الدین سہروردی نے ان سے یہ خواہش بھی کی کہ وہ اپنی اس مفید تصنیف کو جلد از جلد مکمل کریں۔ شیخ سہردردی فرمایا کرتے تھے کہ میری آرزو ہے کہ موت سے پہلے یہ الحاوی الصغیر کی تصنیف و تکمیل سے فارغ ہو جائیں؛ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ القزوینی اس تصنیف سے فارغ ہونے کے بعد تھوڑا ہی عرصہ زندہ رہے۔ القزوینی کی الحاوی الصغیر شافعی فقہ کی نہایت معتبر اور مستند کتاب تصور کی جاتی ہے۔ یہ کتاب لفظی و معنوی خوبیوں، ترتیب و تبویب کے محاسن اور تفصیلات کی عمدگی کے باعث فقہی اور دینی حلقوں میں مقبول خواص و عوام ہے.

شیخ قطب الدین کا بیان ہے کہ اہل قزوین کے ہاں یہ مشہور تھا کہ جب عبدالغفار القزوینی

رات کے وقت لکھتے تھے تو ان کی انگلیوں سے روشنی نمودار ہوتی تھی اور اسی روشنی میں وہ لکھنے کا کام جاری رکھتے تھے۔

علوم فقہ میں ید طولیٰ رکھنے کے علاوہ وہ علم حساب میں بھی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ الحاوی الصغیر کو ابن الوردی نے پانچ ہزار اشعار پر مشتمل ایک ارجوزے کی شکل میں نظم کرکے اس کا نام بهجة الحاوی رکھا ہے۔ فقہ میں ان کی ایک اور کتاب اللباب ہے۔ اس کی شرح العُجاب فی اللباب بھی خود ہی لکھی۔ علم حساب میں بھی ان کی ایک کتاب مشہور ہے۔ القزوینی نے محرم ۶۶۵ھ/۱۲۶۶ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) تاج الدین السبکی: طبقات الشافعیة، ۵: ۱۱۸؛ (۲) الیافعی: مرآة الجنان، ۴: ۱۶۷ تا ۱۶۹؛ (۳) البغدادی: هدیة العارفین، ۱: ۵۸۷؛ (۴) حاجی خلیفه: کشف الظنون؛ (۵) الزرکلی: الاعلام، بذیل مادۂ عبدالغفار القزوینی؛ (۶) سرکیس: معجم المطبوعات العربیة، عمود ۱۵۰۹؛ (۷) عمر رضا کحالہ: معجم المؤلفین، ۵: ۲۶۷؛ (۸) براکلمان: تکملہ، ۱: ۶۷۹.

(عبدالقیوم)

* **قُسّ بن ساعِدة الاَیادی**: بن عمرو بن عدی بن مالک بن اَیدعان بن النِّمرا بن وائلة بن الطَّمثان (تاج العروس، بذیل مادۂ قس) ازایاد بن نزار بن معد معروف بہ "الحکیم یا حَکَم العرب"۔ کتاب مذکور میں اس کو بحوالۂ لسان العرب "اسقف (Bishop) نجران" کہا گیا ہے۔ اپنے زمانے میں یہ حکیم اور حَکَم دونوں حیثیتوں سے ممتاز تھا۔ بلاغت میں اسے دوسروں کے لیے نمونہ اور مثال مانا جاتا تھا، چنانچہ اگر کسی کی بلاغت کی تعریف کرنی ہوتی تھی تو کہتے تھے کہ وہ ایسا بلیغ ہے جیسے اسقف نجران۔ اس وجہ سے قس اور اسقف نجران کو ایک ہی شخص فرض کر لیا گیا ہے، ورنہ تاریخی طور پر پرانے مآخذ سے اس کا اسقف نجران ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ جو حالات اس کی طرف منسوب ہیں، ان سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ وہ نصرانی ہوگا۔ اس اشتباہ کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کا مشہور نام قُسّ ہے، لیکن اصل نام عَمرو ہے۔ [قاموس میں تصریح ہے کہ اس کا یہ لقب بالضم ہے، لیکن قُسّ کا لفظ تینوں حرکات سے بمعنی محقق یا منقش لغت عرب میں مستعمل ہے اور قَس بالفتح کو خصوصاً بمعنی عالم کہا گیا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ اس کے دانشمند اور عالم ہونے کی وجہ سے اس کا لقب قُسّ ہو گیا ہو۔ اس کے بعد لفظ قَسّ قِسّیس کی طرح نصرانیوں کے علما و فضلا کے لیے خاص طور پر مستعمل ہونے لگا اور پھر کسی بڑے دینی عہدے دار (اسقف) کو قس کہنے لگے۔ اب اس کے پہلے لقب کے ساتھ جو دانشمند اور عالم کے معنی میں تھا، دو مفہوموں کا اور اضافہ ہوگیا، چنانچہ وہ نصرانی بھی ہوگیا اور اسقف بھی۔ اس قسم کی باتوں کی بنا پر موجودہ محققین کو یہ شبہہ ہوتا ہے کہ وہ کوئی اصلی آدمی تھا بھی یا محض چند صفات فاضلہ کو سامنے رکھ کر ان کا ایک مالک فرض کر لیا گیا ہے اور اسے حکیم، فاضل، حَکَم، نصرانی اور اسقف سب کچھ سمجھ لیا گیا ہے]۔

[اس کے حالات جس قدر اور جس طرح ہم تک پہنچے ہیں، ان سے ثابت ہوتا ہے کہ عرب میں قبل اسلام لوگوں کی جو ایک بہت ہی چھوٹی سی جماعت تھی جنھیں "حنیف" کہتے تھے، قس بھی انھیں میں سے تھا؛ چنانچہ انھیں کی طرح وہ بت پرستی وغیرہ سے متنفر اور توحید کا قائل تھا، اور بالخصوص آبادی سے دور عباد و زہاد کی طرح زندگی بسر کرتا تھا۔ چونکہ وہ ان باتوں کے لیے مشہور ہو چکا تھا اور اس کے حکیمانہ

اقوال و افعال زبان زد عام تھے، لہٰذا بعض لوگوں نے اس کے خیالات و بلاغت کلام سے متعلق کلمات تحسین و آفرین نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی طرف منسوب کردیے اور آپؐ سے روایات لوگوں تک پہنچالیں]۔ آنحضرتؐ کے سیرت نگاروں نے اس کی طرف توجہ کی اور جو روایتیں ان کے سننے میں آئیں، انھیں اپنی سیرت کی کتابوں میں درج کر دیا۔ [چونکہ حدیث کی نقد و جرح بہت زمانے کے بعد شروع ہوئی، اس لیے ان روایتوں نے احادیث کے مجموعوں میں بھی جگہ پائی۔ ان میں سے اکثر ابن عباسؓ کی طرف منسوب ہیں اور بعض ابو ہریرہؓ اور انسؓ بن مالک وغیرہ کی طرف۔ ان روایات میں اصل قصہ عبدالقیس کے ورود کا ہے جو آنحضرتؐ کے پاس حاضر ہو کر مشرف بہ اسلام ہوے اور آپؐ نے ان سے پوچھا کہ تم میں کوئی قُس کو جانتا ہے۔ انھوں نے عرض کیا کہ ہم سب اسے جانتے ہیں۔ پھر انھوں نے اس کی کیفیت بیان کی۔ اس پر آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا: مجھے یاد ہے کہ ایک بار وہ سوقِ عُکاظ میں خطبہ دے رہا تھا اور لوگ اس کی فصاحت و بلاغت پر اس کی تحسین کر رہے تھے۔ پھر اس کے کچھ کلمات جو آپؐ کو یاد تھے آپؐ نے بیان فرمائے اور اس کے باقی بیان کو حضرت ابو بکرؓ نے یہ کہ کر پورا کیا کہ یا حضرت میں بھی اس موقع پر عُکاظ میں موجود تھا۔ یہ خطبہ اور اس کے اشعار جن پر خطبہ ختم ہوتا ہے، کسی روایت میں مکمل اور کسی میں ناقص طور پر مذکور ہیں۔] اس خطبے میں اس نے کچھ ایسے کلمات کہے تھے جن سے عنقریب نبی آخرالزمان کے مبعوث ہونے کی پیشینگوئی مستنبط ہوتی ہے۔ [ان روایات میں اگرچہ ایسی کوئی بات نہیں ہے جو پہلے سے لوگوں کو معلوم نہ ہو، یا جس کی بابت وہ ایک راے قائم نہ کر چکے ہوں، پھر بھی ناقدین حدیث نے حدیث کی حیثیت سے ضعیف بلکہ موضوع قرار دیا ہے (اللآلی المصنوعة، ۱: ۹۵ تا ۱۰۰، قاہرہ ۱۳۱۷ھ)، اس لیے قُس کا وجود لوگوں میں بعض روایات پر موقوف ہے].

لامنس Lammens کا خیال ہے کہ اگر قُس در حقیقت کوئی تاریخی ہستی ہے تو وہ معاصرین رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے زمانے سے بہت پہلے ہو گزرا ہوگا، کیونکہ یہ خیال میں آنا ناممکن ہے کہ ہجرت نبوی کے قریب کے زمانے میں موجود تھا اور پھر ایک افسانوی شخص بن گیا۔ پھر یہ بھی ہے کہ اس قرن میں قبیلۂ ایاد ایک علٰحدہ گروہ کی حیثیت سے موجود نہ رہا تھا.

[ادبی روایات اور احادیث میں سے کسی سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ وہ ہجرت کے وقت موجود تھا۔ آنحضرتؐ نے اسے عُکاظ میں اپنی صغر سنی میں دیکھا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں آپؐ کی بعثت اور اس کے تیرہ سال بعد ہجرت ہوئی۔ اتنے زمانے کو قریب کا زمانہ نہیں کہتے بلکہ اتنا بعد ہے کہ روایات میں ہے کہ آپؐ نے اس کی بابت لوگوں سے دریافت کیا۔ گویا اس کے دیکھنے والے بھی خال خال ہی رہ گئے تھے۔ آپؐ نے جو قس کی بابت راے دی، وہ اس کی طرف منسوب خطبات، اشعار اور اعتقادات کی بنا پر تھی۔ اس بارے میں جن ادبی روایات کو احادیث کا مرتبہ دیا گیا ہے وہ احادیث ثابت نہیں ہو سکے، اس لیے وہ بھی افسانے ہی کے زمرے میں داخل ہیں].

مآخذ: (۱) ابن الأثیر: أُسدُالغابة، ۴: ۲۰۴؛ (۲) الأغانی، ۱۴: ۴۱ تا ۴۲؛ (۳) الجاحظ: البیان و التبیین، ۱: ۱۲۷ (قاہرہ ۱۳۱۱ھ، ۱: ۱۱۹)؛ (۴) علی بن برہان الدین: السیرة الحلبیة، ۱: ۲۱۰ تا ۲۱۲، ۲۱۶ تا ۲۱۸؛ (۵) شعراء النصرانیه، مرتبۂ شیخو، ص ۲۱۱ تا ۲۱۸ میں وہ اشعار جو قس کی طرف منسوب ہیں، دیے گئے ہیں

اور السُّیوطی نے قُس سے متعلق اپنی آللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ میں نقد و جرح کی ہے؛ (۶) A. Sprenger : Das Leben und die Lehre des Mohommad، ۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۶؛ (۷) ابن سَعْد، ۱/۲ : ۵۵، س ۵.

(H. Lammens [و ادارہ])

* **قِسْط :** (ξέστις، Sester، Sétier، Sextarius وغیرہ) سیّال اشیا کی مقدار ناپنے کا ایک عربی پیمانہ جو تقریباً ایک پائنٹ (pint) [یا نصف صاع] کے مساوی ہے ۔ معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں مقدار ناپنے کا رواج مابعد کی نسبت زیادہ عام تھا کیونکہ مصر میں کھنڈروں کے تودوں میں سے کئی ایسی شکستہ بوتلیں ملی ہیں جن پر سرکاری مہر لگی ہوئی ہے جس میں ان کی مقدار کو قِسطوں میں بتایا گیا ہے ۔ ہمیں اس قسم کے بیانات سے قسط کے حجم کا اندازہ بھی ہو جاتا ہے کہ مثلاً ایک قسط تیل کا وزن ۱۸ اُوقِیّۃ ہے، ایک قسط شراب کا ۲۰ اور ایک قسط شہد کا ۲۷ ۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ ایک ٹرائے اونس troy ounce ۲۸۸٫۲۷ گرام کے برابر ہے اور مذکورۂ بالا مائعات کی کثافت نوعی کو مد نظر رکھیں تو ایک قدیم عربی قِسط .۰۴۵ لیٹر مکعب کے مساوی نکلے گا (قدیم فرانسیسی سی ٹیر setier = ۵۴۶۰. لیٹر) .

قسط کا ایک ضِعف (multiple) جَرّۃ (amphora) کہلاتا تھا، جو ۴۸ قسط (تقریباً ۲۵ لیٹر litre) کے برابر تھا (دیکھیے نیز مادۂ قَفِیز) .

مآخذ : (۱) Sauvaire : Matériaux، در JA، ۱۸۸۶ء، ۷ : ۱۲۶؛ (۲) S. Lane-Poole : Catalogue of Arabic Glass Weights in the British Museum، لنڈن ۱۸۹۱ء، ص ۲۲ تا ۲۴، ۱۰۷ تا ۱۰۹؛ (۳) Casanova : Collection Fouquet، در MMAF، ۶/۱۳ : (۴) A. Grohmann، در Islamica، ۱ : ۱۴۵ ببعد.

(E. V. Zambaur)

* **قُسطا بن لُوقا البَعْلَبَکّی :** قُسطا کے حالات زندگی کے لیے ہم ابن الندیم (الفہرست، ص ۲۹۵)، ابن اُصَیبِعَہ (۱ : ۲۴۴ جس نے اس کی کثیر التعداد تصنیفات، جن میں بیشتر طبی ہیں، کا حوالہ دیا ہے)؛ ابو الفرج (متن ص ۲۷۴، ترجمہ ص ۱۹۷) اور ابن القفطی (ص۲۹۲) ہی سے استناد کر سکتے ہیں ۔ ان مصنفین نے اپنے مآخذ میں سلیمان بن الحسان، ابن الندیم البغدادي اور عبیداللہ بن جبریل کا ذکر تو کیا ہے، لیکن بعض کا نہیں کیا ۔ سوانح اور مآخذ کے متعلق عربی میں مذکورۂ بالا تصنیفات کے علاوہ بعض دوسری عبارتوں کا حوالہ بھی دیا جاتا ہے ۔ البتہ ہم نے جن مآخذ سے استفادہ کیا، ان کے لیے ملاحظہ ہوں اشاریات .

قُسطا بن لوقا کا وطن شام کا شہر بعلبک تھا (یونانیوں کا مدینۃ الشمس = Heliopolis) ۔ وہ یونانی النسل تھا اور عقیدۃً ایک (Melkite)، یعنی کلیسا کا پیرو؛ چنانچہ اس حیثیت سے اس نے ایک نسطوری پادری سے حضرت مسیح ؑ کی ثنویت پر بحث کی تھی ۔ (دیکھیے G. Graf : Die christlich - arabische Literatur، در Strassburger Theology.. Studien، ۷/۱ : ۳۸، ۱۹۰۵ء) ۔ عرب ریاضی دانوں میں سے ہمیں اکثر کے سنین ولادت اور وفات معلوم ہیں، لیکن قسطا بن لوقا کی تاریخ ولادت اور وفات کا پتا نہیں چلتا ۔ بہرحال اس کے حالات زندگی کی تاریخی ترتیب کا انحصار ذیل کے واقعات پر ہے ۔ خلیفہ المستعین (۸۶۲ تا ۸۶۶ء) کے لیے Heron کی تصنیف کتب الاوزان و المکاییل (Barulcus) اور تھیوڈوسیس کی Spherica کا ترجمہ کیا ۔ ابو الحسن علی بن یحیی (م ۸۸۸ - ۸۸۹ء) کے لیے، جس کا تعلق المتوکل (۸۴۱ تا ۸۶۱ء) کے دربار سے تھا، کتاب المدخل لکھی ۔

المعتمد کے وزیر (۸۷۰ تا ۸۹۲ء) اسمٰعیل بن بلبل کے نام کتاب فی شکل الکرۃ و الاسطوانۃ معنون کی۔ وہ المقتدر (۹۰۸ تا ۹۳۲ء) کے عہد میں زندہ تھا کیونکہ مؤخرالذّکر کے ہم عصر ابو اسحٰق ابراہیم بن المدبر سے اس کے دوستانہ تعلقات تھے (نشوار المحاضرہ، مرتبہ D. S. Margoliouth، متن ص ۱۳۱، ترجمہ ص ۱۴۴)۔ Suter کا خیال ہے کہ قسطا بن لوقا کا انتقال ۹۱۲ء میں ہوا، اس لیے کہ یہ بعید معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ۲۵ برس سے پہلے کی عمر میں ترجمے کا کام شروع کیا ہوگا۔ مندرجۂ بالا معلومات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قسطا کی پیدائش ۸۲۰ء کے قریب ہوئی اور اس نے ۷۰ یا ۸۰ برس کی عمر پائی۔

قسطا بن لوقا ایک طبیب حاذق اور مختلف علوم، مثلاً فلسفہ، ہیئت، ہندسہ، حساب اور موسیقی میں کامل دستگاہ رکھتا تھا۔ اس کی معلومات میں کسی پہلو سے حرف گیری نہیں کی جا سکتی تھی۔ الفہرست کی رو سے عام رائے یہ تھی کہ قسطا بن لوقا کا درجہ مشہور و معروف طبیب اور مترجم حنین بن اسحٰق (م ۸۷۳ء) سے بھی بلند تھا، لیکن پھر اسی مأخذ کی رُو سے بعض حضرات کہتے ہیں کہ حنین کا درجہ بلند تر ہے۔ بہر صورت دونوں زبردست عالم تھے۔ جدید مصنفین کی رائے میں قسطا کا رتبہ حنین سے کم ہے۔ اسے یہ استعداد حاصل تھی کہ یونانی، سریانی اور عربی میں بے تکلف قلم اٹھا سکے۔ یونانی زبان پر اسے کامل عبور حاصل تھا اور وہ ایک بلند پایہ مترجم تھا، خصوصاً طبی تصنیفات کا جو ایک قدرتی بات ہے کیونکہ وہ خود بھی طبیب تھا۔ عربی میں اس کے اسلوب تحریر اور طریق ترتیب نے بڑی شہرت پائی۔ اس کے ایجاز کلام کی بجا طور پر تعریف کی جاتی ہے اور یہ وہ خصوصیت ہے، جس کے نہ ہونے سے دوسرے عرب مصنفین بالخصوص ابن الہیثم کا مطالعہ مشکل ہو جاتا ہے۔

عباسیوں کے دور میں قُسطا بن لوقا اپنے وطن سے نکل کر ایشیاے کوچک، یعنی بلاد روم میں چلا آیا اور یہاں متعدد یونانی تصنیفات حاصل کر کے شام واپس چلا گیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خلفا میں کسی نے اسے ترجمہ کے لیے عراق بلا لیا تھا، جس کے ساتھ ساتھ اس نے بعض دوسرے ترجموں پر نظر ثانی بھی کی۔ قسطا بن لوقا کی یہ بہت بڑی خدمت ہے کہ اس نے قدیم یونانی علوم کو اہل مشرق تک پہنچایا، اسی لیے مسلمانوں کا کہنا ہے کہ بلاد اسلامیہ میں فلسفے کی مختلف شاخوں کا مطالعہ کیا گیا تو اس لیے کہ قسطا بن لوقا نے سفر سے واپس آ کر انہیں ان سے متعارف کرایا۔ زندگی کے آخری ایام میں اسے ارمن شہزادہ سنحاریب اسے اپنے ساتھ آرمینیا لے گیا اور یہیں اپنی وفات تک اس نے زندگی بسر کی۔ ارمن بطریق ابو الغطریف بھی ایک عالم اور با اثر شخص تھا، جس کے لیے قسطا بن لوقا نے بعض دقیق مسائل پر نہایت بلند پایہ کتابیں تصنیف کیں۔ قسطا کے عز و شرف کا اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ اس کے مقبرے پر ایک قبہ تعمیر کیا گیا حالانکہ یہ امتیاز صرف امرا اور اونچے درجے کے مذہبی عہدیداروں کے لیے مخصوص تھا۔

ابن الصلاح نے قسطا کے کمالات پر ایک قصیدہ لکھا (ابن ابی اصیبعہ، ۲ : ۱۶۶)۔ جہاں تک معاصرین سے اس کے روابط کا تعلق ہے ہمیں معلوم ہے کہ قسطا نے بعض کے لیے متعدد طبی کتابیں تصنیف یا ترجمہ کیں، مثلاً عیسائی حکام کے لیے بھی جن میں سے بعض کے نام یہ ہیں: ابو الغطریف البطریق، البطریق الفتن، بطریق اعلٰی کا معتمد الحسن محمّد بن احمد، قاضی القضاۃ ابو

محمّد الحسن بن محمّد اور ابو علی بن بنان بن حارث۔ اغلب یہ ہے کہ دربار خلافت میں قسطا بن لوقا کی ملاقات فلسفی الکندی سے بھی ہوئی جس کا ابن القفطی نے خاص طور پر ذکر کیا ہے ۔ بد قسمتی سے ہمیں ابو عیسٰی بن المنجم (ہیئت دان یا منجم) کے متعلق کچھ معلومات حاصل نہیں جیسے قسطا بن لوقا نے آرمینیا سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی رسالت کے بارے میں ایک خط لکھا تھا (دوسرے افراد سے اس کے تعلقات کے بارے میں رجوع کیجیے مآخذ سے) ۔

بنو موسٰی، اسحٰق بن حنین اور ثابت بن قُرّہ کی طرح قسطا بن لوقا کی علمی سرگرمیاں بھی مختلف النوع اور گوناگوں ہیں گو ان میں وہ جامعیت نہیں پائی جاتی جو مؤخرالذّکر دو مصنفین میں، لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ہمیں ان کے متعلق تفصیلی معلومات حاصل ہیں ۔ مثال کے طور پر اسحٰق بن حنین نے جالینوس سے اپنے تراجم کی خود ہی ایک فہرست تیار کی تھی (G. Bergstrsäser : *Ḥunain Ibn Isḥāq über die Syrischen und arabischen galen-übersetzungen*، در *Abh. zur kunde des Morgenlandes*، ج ۱۷، شمارہ ۲) اور ثابت کے ایک عزیز نے اس کی تصنیفات کی ایک یاد داشت لے لی تھی ۔

M. Steinschneider نے (*ZDMG* ، ج ۱۰، ۱۸۹۶ء) یونانی کتب کے ترجموں کی ایک فہرست دی ہے ۔ دیکھیے بذیل مادّہ کیونکہ اس کی ترتیب وہی ہے جو یونانی مصنفین نے قائم کی تھی ۔ Wüstenfeld اور (کتاب مذکور) نے بعض بیش قیمت طبی مقالوں کے ایک سلسلے کے عنوانات بھی دیے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے ان میں سے چند ہی باقی رہ گئے ہیں، مثلاً یرقان کا علاج (کتاب فی التدبیر الابدان فی الصفر وغیرہ)، بلغم میں (کتاب فی البلغم)، نیند نہ آنے میں (کتاب فی السہر)، ان تحریروں سے ابھی تک استفادہ نہیں کیا گیا ۔ اس نے مسائل حفظان صحت سے بھی بحث کی ہے، مثلاً غسل (کتاب الحمام) اور اصول غذا سے (کتاب قوانین الاغذیہ) ۔

ان کے علاوہ فلسفے، علومِ طبیعی اور ریاضی میں ایسی ہی تصنیفات کے علاوہ قسطا بن لوقا نے رنگریزی اور رنگوں پر بھی قلم اٹھایا ۔ کتاب فی خضاب (خیش یعنی ایک موٹی قسم کے کتان اور تسوید اور ترشح کے ذریعے اس میں تبدیلیاں پیدا کرنے میں)، کتاب العلة فی اسوداد الخیش و تغیرہ من الرَّشّ) ۔ بعض کتابوں میں پنکھوں اور ہوا کے اسباب (کتاب فی المروحہ و اسباب الریح)، نبیذ اور دعوتوں میں اس کے پینے (کتاب فی النبیذ و شربہ فی الولائم) اور زہر کے اثرات دور کرنے (کتاب فی دفع السموم) کا ذکر بھی کیا گیا ہے ۔

حاجی خلیفہ (۵ : ۱۳۲) کے نزدیک قسطا بن لوقا بوزنطی زراعت (کتاب الفلاحة الرومیہ) کا مترجم بھی ہے جسے قسطس بن اسقوراس کینا نے تصنیف کیا تھا، لیکن کہا جاتا ہے کہ سرجیس بن ہیلیا Sergius b. Helia کا ترجمہ زیادہ بہتر تھا (حاجی خلیفہ، ج ۵، عدد ۱۰۳۷۷؛ دیکھیے M. Steinschneider، در *ZDMG*، ۱ : ۳۸۲، ۱۸۹۶ء)؛ A. Baumstark : *Die Christlichen Literaturen des Orients*، ۲ : ۲۱) ۔

فلسفے میں اس کی سب سے بڑی تصنیف وہ ہے جس کا تعلق نفس اور روح کے باہمی فرق سے ہے (اَلْفَرْق [یا اَلْفَصل] بین النفس و الروح)، اور جس کا معتبر ہونا مختلف فیہ ہے ۔ نفس اور روح کا فرق : (۱) ان کی ماہیت میں داخل ہے، نفس جسمانی اور روح غیر جسمانی ہے؛ (۲) پھر باعتبار صفات نفس جگہ نہیں گھیرتا روح جگہ گھیرتی ہے ۔ اول الذکر

کو جسم میں مقید نہیں کیا جا سکتا جبکہ مؤخرالذکر کو کیا جا سکتا ھے؛ (۳) باعتبار حالت بعد مرگ نفس غیر فانی ھے اور روح فانی؛ (۴) روح ایک آلہ ھے جس کی مدد سے نفس جسم کو وظائف حیات اور ادراکات حس کے لیے تیار کرتا ھے ۔ جسم کے اکثر اعمال اس کے تابع ھیں، مثلاً تنفس، نبض کی حرکت، حواس اور حرکت ۔ روح خالی خولی اعصاب کے ذریعے آنکھ تک پہنچتی ھے اور اپنی لطیف ترین شکل میں ذہن کے اعلیٰ وظائف، تخیل و حافظہ اور استدلال میں حصہ لیتی ھے ۔ قسطا بن لوقا کی کوشش تھی اور یہ کوشش نہایت دلچسپ ھے کہ عضویاتی افعال کی توجیہ کرے ۔ یہیں اس نے اپنی طبی معلومات کا اظہار کیا ھے ۔

اس کتاب کے اثرات بڑے دور رس تھے، مثلاً عبداللہ بن الفضل نے عالم طبعی کے متعلق اپنی عظیم تصنیف میں اس سے خوب استفادہ کیا جس کا ترجمہ Johannes Hispanus نے لاطینی میں کیا تھا ۔ متن Gabrieli نے زیر عنوان: *La Risala di Qusta ben Luqa sulla diefferenza tra lo spirito e l'anima. Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei*، ۱۹۱۰ء، ۱۹ : ۶۲۲ شائع کیا ۔

علوم السحر سے بھی قسطا بن لوقا نے تفصیل سے بحث کی ھے ۔ اس سلسلے میں اس کی اہم ترین تصنیف کا صرف لاطینی ترجمہ باقی رہ گیا ھے اور اس کا عنوان ھے "فطری مناسبتوں کا بیان" یا زیادہ تفصیل کے ساتھ "جادو منتر اور تعویذوں کے متعلق مکتوبات"، جن میں وہ ان باتوں کو حقیقی قرار دیتا اور ان پر شرح و بسط سے قلم اٹھاتا ھے (دیکھیے Thorndike، کتاب مذکور) البتہ ان کی تعبیر پر اس نے خود اشاریت (Autosuggestion) کے ماتحت کی ھے ۔ تعویذوں کے متعلق اس کا خیال تھا کہ یہ فی الواقع مؤثر ھیں کیونکہ اس طرح روح کو تقویت پہنچتی اور اس میں حوصلہ پیدا ھوتا ھے ۔ غالباً یہی مباحث تھے جن کا مطالعہ کرتے ھوے اس نے اپنی تصنیف "کتاب فی عمل العطا اللتی ترسم علیھا الجوامع و تعمل منھا النتائج" میں ریت کی شکلوں سے بحث کی ھے ۔

دوسرے علما کی طرح قسطا بن لوقا نے ریاضیات میں بھی یونانی کتابوں کے مشکل اور غیر معروف اقتباسات پر قلم اٹھایا ۔ دو غلطیوں کے مشہور قاعدے کے ثبوت میں اس کے مقالے (کتاب فی البرھان علی عمل حساب الخطائین) کی حیثیت جبر و مقابلہ کی ھے ۔ ایسی ھی عددی مسائل میں اس کی تصنیف (کتاب الاستخراج المسائل العددیہ) اور حساب التلاق (الطباق)، یعنی (کتاب فی حساب التلاق علی جھات الجبر و المقابلہ) بھی جبر و مقابلہ کی کتاب معلوم ھوتی ھے ۔ ابن الہیثم کے ایک مقالے (فی مسائل التلاق؛ اس طریقۂ حساب کے لیے دیکھیے E. Wiedemann، در *SBPMS*، Erl.، ۱۹۲۷ء، سینٹ پیٹرزبرگ؛ Rosen : *Catalogue*، عدد ۱۹۲، ۱ے°) سے پتا چلتا ھے کہ اس میں ان مسائل سے بحث کی گئی تھی ۔ دو شخص الف اور ب بازار جاتے ھیں اور کوئی چیز خریدنا چاھتے ھیں ۔ کسی کے پاس پوری رقم نہیں ۔ الف ب سے کہتا ھے تم اپنی رقم کا $\frac{۱}{۳}$ مجھے دے دو تاکہ میں اس چیز کو خرید لوں ۔ ب الف سے کہتا ھے، نہیں تم مجھے اپنی رقم کا $\frac{۱}{۴}$ دو تاکہ میں اسے خرید سکوں ۔ قسطا بن لوقا نے اپنی کتاب کا جو عنوان قائم کیا ھے اس سے تو یہی مترشح ھوتا ھے کہ اس نے یہ مسئلہ مساوات کے ذریعے حل کیا حالانکہ ابن الہیثم نے جس طریقے سے اس کا حل نکالا زیادہ پیچیدہ ھے ۔ یہ امر کہ آیا قسطا بن لوقا نے ھندسہ میں کوئی کتاب لکھی تھی، غیر متحقق ھے البتہ

سوال و جواب کی شکل میں اس نے علم هندسه پر ایک رساله لکھا تھا (کتاب مدخل الی علم الهندسه علی المسائل و الجواب) ۔ وہ مخروطات اور کروں وغیرہ سے بھی بحث کرتا ہے اور غالبًا یہی مباحث تھے جن پر اس نے اپنے رسالے "وہ جزو جسے (نقطے کی طرح) تقسیم نہیں کیا جا سکتا (کتاب فی الجزء الذی لا یتجزّی) میں قلم اٹھایا ہے ۔ فلکیات میں اس کے کام کے متعلق ہمیں زیادہ معلومات ملتی ہیں ۔ اس نے ایک رسالہ (آوکسفرڈ، Uri، ۹۷۸، شمارہ ۲) "کروں کی صورت (ترکیب) پر هیئت الافلاک" کے نام سے لکھا، جو شاید اسی زمانے میں قلمبند ہوا تھا یا اس سے کچھ عرصے کے بعد جب الفرغانی (م ۸۶۱ء) نے اپنی کتاب فلکیات میں تصنیف کی ۔ عملی نقطۂ نظر سے یہ کتاب مؤخرالذّکر سے بہتر اور زیادہ تفصیلی ہے ۔ شکلیں نہایت اعلٰی درجے کی ہیں جن سے مضمون اور واضح ہو گیا ہے ۔ اس میں ان مسئلوں کا ذکر بھی آتا ہے جن سے الفرغانی نے بحث نہیں کی، مثلاً تدمر (Tadmor) اور الرقہ کے درمیان درجوں کی پیمائش، علٰی ھذا محیط زمین کی پیمائش کا ایک طریقہ جسے اب تک البیرونی سے منسوب کیا جاتا تھا ۔ مقالہ نگار کا خیال ہے کہ قسطا بن لوقا کی اس تصنیف کو آگے چل کر بہت سے مصنفین نے شاید اساس کے طور پر استعمال کیا ۔

اس نے فلکی آلات سازی پر بھی خصوصیت سے توجہ کی ۔ اس ضمن میں پہلی قابل ذکر تصنیف کتاب فی العَمَلِ بِالکُرہ ذات الکرسی ہے "یعنی اسطوانہ کے ساتھ کرے کا استعمال" [رک بہ الکُرَۃ] جس کے متعدد مخطوطات ہیں، بعض نامکمل اور جن کو بعض دوسری تصنیفات میں بجنسہٖ نقل کر دیا گیا یا ان میں سے فائدہ اٹھایا گیا ۔ فلکیات میں ایک دوسری تصنیف کا عنوان ہے "بڑے بڑے فلکی مخروطوں کے استعمال" میں کتاب العمل بالکرۃ الکبیرۃ النجومیّہ ۔ یہ بحث غیر ضروری ہے کہ بعض دوسرے آلات، مثلاً گیند کی شکل کے اصطرلاب کے بیان میں، کتاب فی عمل الاصطرلاب الکری، آیا قسطا بن لوقا کی تصنیف ہے یا نہیں (دیکھیے H. Seemann و The. Mittelberger : *Das Kugelförmige Astrolab, Abhandl. zur Gesch. der Naturw*، حصہ ۸، ۱۹۲۵ء، ص ۴۶) ۔ پھر جیسا کہ زمانے کا تقاضا تھا قسطا بن لوقا نے علم نجوم کے تعارف میں کتاب المدخل فی علم النجوم لکھی ۔ کتاب الفردوس فی التاریخ کی نوعیت بھی جو آرمینیا میں تصنیف ہوئی، شاید یہی تھی ۔

طبیعیات میں اس کی تحریروں میں سے ہم آتشی شیشے (المرایا المحرقہ) اور القرسطون [رک بآں] کے متعلق اس کے رسائل، علٰی ھذا باٹوں اور پیمانوں میں ایک کتاب الاوزان والمکاییل کا حوالہ دے سکتے ہیں، جس سے اسقف اعظم ایلیا نے اسی نام کی ایک تصنیف میں یقینًا استفادہ کیا تھا (دیکھیے Th. Ibel : *über die wage* وغیرہ، علمی مقالہ، Erlangen، ۱۹۰۶ء، ص ۹۷) ۔ ہیرو کی تصنیف (کتاب فی رفع الاشیاء الثقیلۃ، وزنی اجسام کا اٹھانا) کا ترجمہ خاص طور سے اہم ہے، جس کا Carra de Vaux نے ایک نسخہ فرانسیسی ترجموں کو شامل کرتے ہوئے مرتب کیا (*JA*، ۱۸۹۳ء، ج۹، شمارہ ۱ : ۳۸۶ تا ۴۷۲ و ۲ : ۱۵۲ تا ۲۶۹، ۴۲۰ تا ۵۱۴؛ جرمنی میں ایک اور نسخہ L. Nix اور W. Schmidt نے *Heronis opera omnia* ۱/۲ میں شائع کیا ۔ ان نسخوں میں ماخذ کے متعلق مزید حوالے دیے گئے ہیں، علٰی ھذا Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۲۰۴ میں بھی ۔ قسطا بن لوقا کی اس تصنیف کا ایک خاص پہلو یہ ہے کہ ہم اس کی بدولت یونانی میکانیات کے متعلق خاصی بصیرت حاصل کر لیتے ہیں ۔

مآخذ: عربی مآخذ کے لیے دیکھیے: (۱) Wüstenfeld: *Die Geschichte der arabischen Ärzte*، شماره ۱۰۰ کے شروع میں؛ (۲) L. Leclerc: *Histoire de la médecine arabe*، ۱ (۱۸۷۰ء): ۱۵۷؛ (۳) H. Suter: *Das Mathematiker-Verzeichnis im Fihrist*، وغیره؛ (۴) *Abh. zur Gesch der mathem. Wissenschaften*، ۶ (۱۸۹۲ء): ۴۳؛ (۵) وهی مصنف: *Die Mathematiker*، وغیره؛ (۶) وهی کتاب، ۱۰ (۱۹۰۰ء): ۴۰ اور ضمیمه، ج ۱۴ (۱۹۰۲ء)؛ (۷) C. Brockelmann: *GAL*، ۱: ۲۰۴؛ (۸) L. Thorndike: *A History of magic and Experimental Science*، ۱ (۱۹۲۳ء)، ۶۵۲ ببعد.

(E. WIEDEMANN)

* **قسطلانی:** (کِستِلی) مُصلح الدّین مصطفیٰ، دور عثمانیه کے عالم دین اور حنفی فقیه۔ مولانا مُصلح الدّین کِستِل (لاطینی = Castellum) کے باشندے تھے۔ یه گاؤں بورسه کے قریب هی واقع هے اور یهاں انهوں نے آخر عمر میں ایک مسجد بهی تعمیر کرائی تهی۔ اپنے وطن هی کی نسبت سے ان کا نام کِستِلی [کِستللی] مشهور هوا، جس کی زیاده پروقار شکل قَسْطَلّانِی هے۔ جوانی کے دنوں میں وه بورسه میں مشهور عالمِ دین خضربیگ کے حلقهٔ درس میں شریک هوا کرتے تهے۔ جب انهوں نے دینیات اور قانون کی تعلیم مکمل کر لی تو ان کا متعدد مدرسوں، مثلاً سِدِرنُو اور دیموتیکه Demotica (مدرسهٔ اُرج پاشا) میں بحیثیت معلم اور بالآخر بحیثیت "نگراں" تقرر هوا۔ اس کے بعد وه کچھ مدت تک برسه، ادرنه اور ۸۸۶ھ (آغاز ۲ مارچ ۱۴۸۱ء) میں استانبول کے قاضی مقرر هوے، لیکن اسی سال انهیں وزیر چهارم کا منصب دے کر رومیلیا کا قاضی عسکر بنا دیا گیا۔ وه پهلے شخص تهے جنهیں یه عهده علٰحده طور پر ملا، ورنه اس سے قبل یه عهده بهی آناطولی کے قاضی عسکر هی کے سپرد هوتا تها۔ اسی زمانے میں حسن زاده محمّد افندی کو آناطولی کا پهلا خودمختار قاضی عسکر [رَک باں] مقرر کیا گیا۔ (دیکھیے J. Von Hammer: *GOR*، ۲: ۲۴۶)۔ ۸۹۱ھ/۱۴۸۶ء میں انهیں اس منصب سے معزول کر دیا گیا۔ انهوں نے ۹۰۱ھ/ ۱۴۹۵-۱۴۹۶ء میں استانبول میں وفات پائی اور انهیں وهیں حضرت ایوب انصاریؓ کے قبرستان میں دفن کیا گیا۔ قَسْطَلّانی حنفی المذهب تهے اور انهوں نے عربی میں متعدد کتب فقه تصنیف کیں جن میں النَّسفی کی عقائد پر التَّفْتازانی کی شرح کے حواشی شایان ذکر هیں جو بهت قابل قدر سمجھے جاتے هیں (دیکھیے حاجی خلیفه: کشف الظنون، ۴: ۲۲۶؛ نیز Brockelmann: *GAL*، ۱: ۴۲۷، لیکن یه ۲: ۱۹۶ میں هونا چاهیے؛ مخطوطات برلن، عدد ۱۹۷۳ اور لائیڈن عدد ۱۹۹۸ء)۔ علاوه ازیں قَسْطَلّانی نے ان سات مشتبه مسائل (اَشْکال) پر ایک مقاله تحریر کیا جو الاِیجی کی کتاب المُواقف فی علم الکلام پر الجُرجانی کی شرح میں پائے جاتے هیں (حاجی خلیفه، ۶: ۲۴۰)۔ نیز ان کی ایک تصنیف تَنْفیض المَعالم (حاجی خلیفه، ۲: ۲۴۴) هے؛ قبلے کی تعین سمت پر ایک مقاله هے (رساله فی جِهَة القبلة، دیکھیے حاجی خلیفه، ۳: ۳۸۷) اور آخر میں ایک کتاب یَقْظَةُ ذَوِی الاعتبار (دیکھیے حاجی خلیفه، ۶: ۵۱۱) کے نام سے هے.

مآخذ: (۱) طاش کوپرو زاده: شَقائق النُّعمانیة، ترکی ترجمه از مِجدی، ص ۱۶۱ ببعد، استانبول ۱۲۶۹ھ؛ (۲) سِجِلِّ عثمانی، ۴: ۹۱ ببعد؛ (۳) عاشق پاشا زاده: تاریخ، ص ۲۲۴، استانبول ۱۳۳۲ھ۔

(FRANZ BABINGER)

* **القَسْطَلّانی:** ابوالعبّاس احمد بن محمّد بن ابی بکر الِخطیب شهاب الدّین الشّافعی، ایک مستند محدّث اور عالم دین، ۱۲ ذوالقعدة ۸۵۱ھ/ ۱۹

جنوری ۱۴۴۸ء کو قاہرہ میں پیدا ہوے - مکے میں دو بار مختصر سے قیام کے علاوہ انھوں نے اپنی ساری زندگی وھیں تبلیغ دین میں بسر کی اور بروز جمعہ ۷ محرم ۹۲۳ھ/۳۱ جنوری ۱۵۱۷ء کو وفات پائی - ان کی شہرت بحیثیت مصنف زیادہ تر صحیح البخاری کی جامع شرح إرشاد السّاری فی شرح البخاری کی بدولت ہے، جو متعدد قلمی اور مطبوعہ نسخوں کی صورت میں ملتی ہے - غالبًا سب سے پہلا مطبوعہ نسخہ بولاق سے ۱۲۶۷ھ میں شائع ہوا، دوسرا ۱۸۶۹ء میں لکھنو سے (دوسرے نسخوں کی تفصیل براکلمان Brockelmann نے *Geschichte der arabischen Litteratur*، ۱ : ۱۵۹ میں دی ہے) - ۱۳۲۵ - ۱۳۲۶ھ میں جو نسخہ قاہرہ سے شائع ہوا تھا اس میں یحیٰی الانصاری کے اور جو وھاں سے ۱۲۷۹ھ میں طبع ہوا تھا اس میں حسن العدوی (م ۱۳۰۳ھ/۱۸۸۳ء) کے حواشی شامل تھے - علم حدیث میں انھوں نے ایک مقدمہ لکھا تھا جو عبدالھادی الآبیاری (م ۱۳۰۵ھ/۱۸۸۷ء) کی شرح کے ساتھ قاہرہ میں چھپ چکا ہے (تاریخ طباعت ندارد) - دنیاے اسلام میں ان کی لکھی ہوئی سیرت نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو بہت شہرت حاصل ہے - اس کا نام : المَوَاھِبُ اللّدُنّیِة فی المِنَحِ المحمّدیّة ہے، اسے انھوں نے ۵ ا شعبان ۸۹۹ھ/ ۲۲ مئی ۱۴۹۴ء کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا تھا اور یہی وہ کتاب ہے جس کی بنا پر السیوطی نے ان پر سرقے کا الزا لگایا ہے - اس کے متعدد قلمی نسخے موجود ھیں اور کئی بار چھپ بھی چکی ہے، مثلًا قاہرہ ۱۲۸۱ھ - اس کی کئی شرحیں لکھی گئیں، مثلًا الزُّرقانی (م ۱۱۲۲ھ/۱۷۱۰ء) کی شرح جو ۸ جلدوں میں بولاق سے ۱۲۷۸ اور ۱۲۹۱ھ میں شائع ہوئی - عبدالباقی نے اس کا ترکی میں ترجمہ کیا جو ۱۲۶۱ھ میں استانبول میں چھپا - کچھ زیادہ مدت نہیں گزری کہ النّبھانی، صدر عدالت عالیہ بیروت نے اس کا ایک ملخص الاَنوار المُحَمّدیّة من المواھب اللّدُنّیّة کے نام سے مرتب کیا، جو بیروت سے ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۲ھ میں شائع ہوا - آخر القسطلّانی نے اسی موضوع پر الترمذی کی کتاب الشمائل کی شرح بھی لکھی (*Geschichte der arab. Litt.*، ۱ : ۱۶۲) - عام حدیث کے مطالعے کے علاوہ انھوں نے قراءت قرآن کے فن پر کچھ کام کیا ہے - اس موضوع پر ان کی سب سے قابل ذکر تصنیف لطائف الاشارات لفنون القراءات ہے - انھوں نے قراءت قرآن کے استاد ابو القاسم الشّاطِبی کی ایک سوانحِ عمری بھی لکھی ہے (*GAL.*، ۱ : ۴۰۹)، اور تجوید پر الجزری کے مقدمے کی شرح بھی قلمبند کی (کتاب مذکور، ۲ : ۲۰۲) - مزید براں انھوں نے تصوف اور انسان کی ذاتی پاکبازی پر بھی قلم اٹھایا - اس موضوع پر ان کی کتابیں یہ ھیں : مقامات العارفین؛ مَسالک الحنفاء الی مشارع الصّلوة علی النبی المصطفٰی اور البوصیری کے قصیدۂ بردہ کی شرح (*GAL.*، ۱ : ۲۶۵) ۔

مآخذ : (۱) علی پاشا مبارک : الخِطَطُ التّوفیقیّة، بولاق ۱۳۰۶ھ، ۶ : ۱۱؛ (۲) Wüstenfeld : *Die Geschichtsschreiber der Araber*، عدد ۵۰۹ : (۳) Brockelmann : *Geschichte der arabischen Litteratur*، ۲ : ۷۳ ۔

(C. BROCKELMANN)

* **قَسْطَمُونی** : (عرب جغرافیہ نویسوں، ابوالفداء، الدّمشقی، ابن بَطُّوطہ، اور ابن بیبی کے یہاں نیز سکّوں پر قَسْطَمُونِیّہ مع بعض متبادل شکلوں کے: الادریسی، طبع Jaubert، ۲ : ۳۱۲ : قَسْطَمُونی؛ کتاب مذکور، ص ۳۹۳ : تامونی؛ بوزنطیوں کا Κασταμών؛ Chalcocondylas میں قدیم

مشرق شکل کے مطابق Καστaμώνη, Καστaμονία: مغربی مصنفین کے ہاں اس کی مختلف بگڑی ہوئی شکلیں ملتی ہیں،[مثلاً Civitas : Albertus Aquensis؛ Castemea Chastarmina : Clavijo؛ Constamnes : Menavino؛ Casstimana : Benedetto Dei؛ Castemol؛ موجودہ یونانی و یورپی مصنفین کے ہاں : Kastamboli؛ دیکھیے Leunclavius : Hist. Husulm، کالم ۳۱۳، س ۴۰) شمال مغربی ایشیاے کوچک کا ایک شہر اور اسی نام کی ولایت کا صدر مقام، جو زمانۂ قدیم میں Paphlagonia کہلاتی تھی۔ قدیم ادب میں اس شہر کا ذکر نہیں ملتا اگرچہ یہاں جو پتھر کے بنے ہوئے مقبرے موجود ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ یہ مقام تاریخی دور میں ضرور آباد ہو چکا تھا۔ قرونِ وسطٰی میں قسطمونی کو کومنینوی Comnenoi کے خاندانی قلعے کی حیثیت سے بہت شہرت حاصل تھی[Comnenoi ایک بوزنطی شاہی خاندان تھا جو (۱۰۸۱ سے ۱۱۸۵ء) ملک قسطنطینیہ میں حکمران رہا۔ ۱۲۰۴ء میں اسی خاندان کی ایک شاخ نے ایشیاے کوچک میں اپنی حکومت قائم کر لی جس کا صدر مقام طربزون تھا۔ سلطان محمّد ثانی نے ۱۴۶۱ء میں اس شاخ کا بھی خاتمہ کر دیا]۔ تفصیل کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ۔

مآخذ : (۱) C. Ritter : Kleinasien، ۱ : ۴۱۳ تا ۴۱۹؛ (۲) Macdonald Kinneir : Journey through Asia Minor، لنڈن ۱۸۱۹ء، ص ۲۸۱ ببعد؛ (۳) Ainsworth : Travels and Researches in Asia minor، لنڈن ۱۸۴۲ء، ۱ : ۸۰ تا ۸۴؛ (۴) Mordtmann : Anatolien، Hanover ۱۹۲۵ء، ص ۲۲۸ ببعد؛ (۵) Leonhard : Paphlagonia، برلن ۱۹۱۵ء، ص ۴۲ ببعد، ۱۳۰ ببعد (مع تصاویر)؛ (۶) Cuinet : La Turquie d' Asie، ۴ : ۵۶۲؛ (۷) سالنامۂ ولایت قسطمونی، بابت ۱۲۹۶ھ؛ (۸) Revue Hist. Ottom.، سلسلۂ اول، حصہ ۵ و ۶ (مقالات از احمد توحید)؛ (۹) دوغو [طوغو] (قسطمونی، ۱۳۴۰ھ)، عدد ۳ و ۵ (مقالات از اسمٰعیل حقی بیگ)؛ (۱۰) قسطمونی کی بولی کے بارے میں دیکھیے Joseph Thury در Értekezések، ۱۸۸۵ء، ج ۱۲، حصہ ۱، (یکے از مطبوعاتِ Hungarian Academy of Sciences)۔

(J.H. MORDTMANN [تلخیص از ادارہ])

* **قُسْطَنْطِین الافریقی** : (Constantinus Africanus)، سب سے پہلا شخص جس نے عربی کی طبی تصانیف کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے آغاز میں تونس (قرطاجنہ Carthago) میں پیدا ہوا اور ۱۰۸۷ء میں جنوبی اطالیہ کے موضع کاپوا Capua کی مشہور خانقاہ Monte Cassino میں ایک راہب کی حیثیت سے فوت ہوا۔ اس کے حالات زندگی بہت ہی کم معلوم ہیں، اور جو کچھ معلوم ہیں وہ فقط Petrus Diaconus (جو ۱۱۴۰ء کے بعد فوت ہوا) کی تاریخ سے، جو کسی طرح قابل وثوق نہیں ہے، ماخوذ ہیں۔ اس تاریخ کی رو سے اس کا مسلمان ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ اس نے بغداد (بابل Babylonia) میں صرف و نحو، منطق، طبیعیات اور طب کا مطالعہ کیا؛ اس نے ہندوستان اور حبش کی سیاحت کی اور اپنی تعلیم مصر میں پایۂ تکمیل کو پہنچائی۔ انتالیس سال تک سیر و سیاحت میں مصروف رہنے کے بعد وہ وطن واپس آیا۔ یہاں اس کی ہمہ گیر معلومات کی بنا پر اسے شک و شبہے کی نظر سے دیکھا جانے لگا، اور اسے اپنی جان کا خوف لاحق ہو گیا۔ چنانچہ وہ مجبور ہو کر اطالیا بھاگ آیا۔ زیادہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ پہلے صقلیہ گیا ہوگا، کیونکہ ایک مآخذ میں اسے (قُسْطَنْطِین الصِّقِلّی) Constantinus Siculus کہا گیا ہے، اور وہاں سے نارمن فاتح

Duke Robert Guiscard کے ہمراہ (۱۰۷۷ء یا شاید اس سے پہلے؟) سلرنو Salerno جونیپلز Naples کے قریب ہے چلا گیا، جہاں مغربی یورپ کا سب سے پہلا طبی مدرسہ قائم ہوا تھا۔ یہاں شاید قُسْطَنْطین کو تدریس کی خدمت سپرد کی گئی۔ بہرحال یہاں اس نے یونانیوں اور عربوں کی بہت سی کتابوں کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا، اور اکثر اپنے آپ ھی کو ان کا مصنف ظاہر کیا۔ اس طرح اس نے سلرنو میں، اور عموماً پورے ملک اطالیہ میں تحصیل علم کو پہلی مرتبہ قوی تحریک دی۔ فی الواقع اس کا اثر بارھویں صدی میں ھسپانیہ (طلیطلہ) تک پہنچا، اور قرون وسطٰی کے مسیحی یورپ میں علوم طبعیہ میں اس نے عرب عنصر کو داخل کر دیا۔ یہ ھمیں معلوم نہیں کہ قُسطنطین عیسائی کب ھوا اورکب راھب بنا۔ البتہ اتنا معلوم ہے کہ Monte Cassino کے رئیس خانقاہ نے بڑے احترام سے اس کا خیرمقدم کیا اور اس نے وھاں اپنا ترجمے کا کام بڑے زور شور سے جاری رکھا، اور تا دم مرگ جو بڑی عمر میں واقع ھوئی اس کام میں مشغول رہا۔ سلرنو میں اس کا جانشین اس کے شاگرد Johannes Afflacius (al-Fāsī ?) Saracenus کو جو اس کی طرح مسلمان سے عیسائی ھوگیا تھا بتایا گیا ہے۔

قُسطنطین افریقی نے جو ترجمے کیے ان میں سب سے اہم یہ ھیں: حنین بن اسحٰق اور اس کے شاگردوں کے یونانی کتابوں کے عربی ترجموں کا ترجمہ: "قواعد کلّیہ"، اسباب و علامات۔ "اشتداد مرض میں غذا" تصنیف بقراط مع شرح جالینوس۔ جالینوس کی دستور العلاج کلاں Megatechne، گلاکن (Glaucon) کی دستور العلاج خورد (Microtechne) اور دیگر جعلی تصانیف منسوب بہ جالینوس؛ نیز جالینوس کی دستور العلاج کلاں (Therapeutics) کا مقدمہ از حنین بن اسحٰق [رکّ بآن] اور اس کی شرح از علی بن رضوان (پانچویں صدی ھجری/گیارھویں صدی عیسوی کا ایک مصری طبیب) کا ترجمہ شامل ہے۔

قسطنطین نے عربی سے مندرجۂ ذیل کتب کا ترجمہ کیا: حُنَیْن بن اسحٰق کی العَشر مقالات فی عین، امراض چشم پر (*Constantini Liber de oculis*)؛ اسحٰق بن سلیمان الاسرائیلی کی (تخمیناً ۲۸۶ھ/۹۰۰ء) تصنیفات دربارۂ عناصر و حمیّات اور اغذیہ؛ ابن جزّار کی زاد المسافر Viaticum کے نام سے؛ ایک طبی دائرۂ معارف یعنی کامل الصناعۃ الطبیہ، تصنیف علی بن العباس المجوسی (ایران چوتھی صدی ھجری/دسویں صدی عیسوی) *Pantechne* کے نام سے، اور ان سب کتابوں کو اس نے اپنی تصنیف ظاہر کیا؛ آخر میں طبیب الرازی کی چھوٹی چھوٹی تصانیف اور بعض نا معلوم عرب مصنفین کی کتابوں کا ترجمہ۔ کاٹ دی ھیں، اس نے اکثر اصل کتابوں کی عبارتیں عام طور پر یا مشکل مقامات کو یک قلم حذف کر دیا ہے، اس کی لاطینی زبان بھی اچھی نہیں ہے۔ اس میں ایسی عربی اصطلاحات بکثرت ھیں جن کا ترجمہ نہیں کیا گیا بلکہ انھیں لاطینی حروف میں دلکھ یا گیا ہے۔ باوجود اس کے قُسطنطین افریقی اس بنا پر مستحق تعریف ہے کہ اس نے یورپ میں جہاں قرون وسطٰی میں قدیم طبی کتابیں بہت ھی کم رہ گئی تھیں، اس ذخیرے میں مفید اضافہ کیا اور متعدد اہم یونانی کتابیں جو عربی میں محفوظ کر لی گئی تھیں اہل یورپ کے علم میں لایا۔

مآخذ: قُسطنطین افریقی کے تراجم بازل Basle میں ۱۵۳٦ اور ۱۵۳۹ء میں طبع ہوئے (*Constantini Afr. Opera Conquisita, etc*)، اس کی چند جداگانہ مؤلفات *Articella* میں ھیں (بعض فن طباعت کے آغاز کے زمانے کے دوران میں وینس ۱۴۷۸ تا ۱۵۰۰ء میں، جن کے

بعد میں (باقاعدہ) مطبوعہ ایڈیشن نکلے ور بعض دوسری کتابوں کے ضمیموں کی صورت میں: *Albucasis Methodus Medendi*، (بازل ۱۵۴۱ء)، *Rhazis Opera parva* (Lyons ۱۵۱۰ء)، *Omnia Opera ysaac* (Lyons ۱۵۱۵ء)، وغیرہ. (۱) M. Neuburger: *Geschichte der Medizin*، ۲ (Stuttgart ۱۹۱۱ء)، ۲۸۷ ببعد؛ (۲) F. H. Garrison: *An Introduction to the History of Medicine*، بار چہارم، فلاڈلفیا ۱۹۲۹ء؛ (۳) G. Sarton: *Introduction to the History of science*، ۱ (بالٹی مور ۱۹۲۷ء): ۶۹۷؛ (۴) M. Steinschneider: *Die europäischen Übersetzungen aus d. Arabischen*، در *B.Ak. Wien*، ج ۱۴۹ تا ۱۵۱؛ (۵) وہی مصنف، در *Virchow's Archiv*، ۳۷: ۳۵۱ تا ۴۱۰؛ (۶) Charles Singer: *A Legend of Salerno, etc.* (*Fohns Hopkins Hosp Bull*)، ۲۸: ۶۴ تا ۶۹)؛ (۷) Friedr Hartmann: *Die Literatur von Früh-und-Hoch-salerno*، (مقالہ افتتاحیہ، لائپزگ ۱۹۱۹ء)، ص ۹ تا ۱۴؛ (۸) L. Choulant: *Handbuch d. Bücherkunde f.d. ältere Medicin*، لائپزگ ۱۸۴۱ء، ص ۲۵۳ تا ۲۵۶؛ (۹) L. Thorndike: *A History of Magic and Experimental science*، نیویارک ۱۹۲۲ء، ج ۱، باب ۳۲؛ (۱۰) Ch. Daremberg: *Notices et extraits des manuscrits médicaux*، پیرس ۱۸۵۳ء، ص ۸۶؛ (۱۱) R. Creutz: *Der Arzt Constantinus Africanus von Montecassino*، در *Stud. u. Mitt. z. Gesch. d Benediktinerordens*، N.S، ۱۹ (۱۹۲۹ء): ۱ تا ۴۴؛ (۱۲) K. Sudhoff: *Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno*، در *Sudh Arch. f. Gesch. d. Med.*، ۲۳: ۲۹۳ تا ۲۹۸؛ (۱۳) Herm Lehmann: *Die Arbeitsweise des Const. Afr. u. d. Foh. Afflacius* (*Archeion*، ج ۱۲، ۱۹۳۰ء)، ص ۲۷۲ تا ۲۸۱؛ (۱۴) J. Hirschberg: *Über das älteste arabische Lehrbuch d. Augenheilkunde*، در *Ak. W*، *S.B. pr.*، ج ۲۹، (۱۹۰۳ء).

(MAX MEYERHOF)

قُسْطَنْطِينِيّه: رکّ بہ استانبول. *

* **قَسْطِيلِيَة**: تونس کے اس علاقے کو، جو شطّین سے ملحق ہے نیز توزِر کو، عرب مصنفین اس نام سے یاد کرتے تھے۔ اس کی حدود کی تعین کسی قدر مشکل ہے۔ ابن حَوقل اور الادریسی کے بیانات صرف قَسْطیلیة شہر کا حال بتاتے ہیں۔ ان کے برعکس البکری شہر اور ضلع کے درمیان واضح طور پر امتیاز کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ "قَسْطیلیہ کے علاقے میں متعدد شہر شامل ہیں، مثلاً تَوزِر، الحَمة اور نِفْطَة، تَوزِر جو اس کا صدر مقام ہے ایک بڑا شہر ہے"۔ ایک اور مقام پر وہ تَوزِر کے بارے میں لکھتا ہے کہ "اس سے قسطیلیہ کے علاقے کی مشرق سرحد متعین ہوتی ہے۔ عبدالواحد المرّاکشی علاقہ قسطیلیہ کا جو تَوزِر اور اس کے ملحقہ اضلاع پر مشتمل ہے، "زَاب" سے مقابلہ کرتا ہے جس میں بِسْکرة اور اس کے توابع شامل ہیں۔ ابن خَلْدون (*Histoire des Berbères*، طبع de Slane، ۱ : ۶۴۶؛ ترجمہ ۳ : ۱۵۶) تَوزِر کے توابع میں قسطیلیہ کے "اضلاع" کو بھی شمار کرتا ہے جو شطّ الجَرید اور نِفْزاوة کے جنوب میں ہیں۔ اسی قسم کے اشارے الزَّرْکَشی کے ہاں بھی ملتے ہیں۔ دوسری جانب ابن خَلْدون (کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۲؛ ترجمہ ۱ : ۱۹۲)، بلادالجرید کو قسطیلیة کی سرزمین قرار دیتا ہے۔ وہ بلاد الجرید میں شہر نفتہ، تَوزِر، قَفْصَة اور نفزاوہ کے بعض مقامات گنوانے کے بعد لکھتا ہے کہ "اس سارے ملک کو سرزمین قسطیلیة کہتے ہیں"۔ شیخ التّیجانی اپنے ہاں توزر کو "الجرید کا صدر مقام" قرار دیتا ہے۔ پندرھویں صدی عیسوی کے بعد سے ہمیں کسی ضلع یا شہر کا نام ارض

قسطیلیه نہیں ملتا بلکه صرف توزر اور جرید کے نام ہی استعمال ہوتے نظر آتے ہیں اور یہی آج تک مروج ہیں۔ القَیْروَانی (کتاب المؤنس، ترجمۂ Pellissier و Rémusat، ص ۲۸) نے افریقہ کے شہروں کی جو فہرست دی ہے، اس میں قسطیلیة کا نام غالبًا کسی پرانے مصنف کی کتاب سے حاصل کیا گیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ ارض قسطیلیة بہت حد تک موجودہ جرید، یعنی نخلستانوں کے اس مجموعے (نفْتة، تَوزر، الاُدْیانة اور الحَمّة) کے مانند تھی جو شطّ الجرِیدؔ کو شطّ الغَرْسَة سے جدا کرنے والی خاکنائے پر واقع ہیں اور شاید النّفزاوہ کا علاقہ بھی اس میں شامل تھا۔ . . . . [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مقالہ]

مآخذ: (۱) ابن حَوْقَل: Bibl. Geogr. Arab.، ۲: ۶۷، ۶۹، ص ۱ تا ۳؛ ترجمہ de Slane: Journ. As، ۱۸۴۲ء، سلسلۂ سوم، ۱۳: ۲۴۳، ۲۴۸؛ (۲) البَکْری: Descr de l' Afrique Septentr، طبع de Slane، متن ص ۴۹، ۷۱، ۷۵؛ ترجمہ ص ۱۱۷، ۱۵۱، ۱۷۵؛ (۳) الادْریسی: Descr. de l' Afrique، طبع Dozy و de Goeje، ص ۱۰۴: ترجمہ ص ۱۵۰؛ (۴) کتاب الاِسْتبصار، طبع von Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۴۱ تا ۴۴؛ ترجمہ Fagnan، قُسْطُنطین ۱۹۰۰ء، ص ۶۷ ببعد؛ (۵) التّیجانی: رحلة، ترجمہ Rousseau: Journ. Asiat، ۱۸۵۲ء، سلسلۂ چہارم، ۲۰: ۱۹۹ ببعد؛ (۶) الزَّرْکَشی: Chronique des Almohades et des Hafsides، ترجمہ Fagnan، قُسْطُنطین (Constantine) ۱۸۹۵ء، ص ۶۴؛ (۷) عبدالواحد المّراکُشی: المُعْجِب، طبع Dozy، ص ۲۵۸؛ ترجمہ Fagnan، الجزائر ۱۸۹۳ء، ص ۳۰۴۔

(G. Yver [تلخیص از ادارہ])

* ⊗ **قَسَم**: [ق س م]، یَمین، سوگند۔ چونکہ قَسَم کے بنیادی معنے ہیں: "بانٹنا" اس لیے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ہمارے سامنے انتقال معنی کی وہی مثال ہے جو عمومًا "قطع کرنا" اور "فیصلہ کرنا" کے مابین واقع ہوتی ہے۔ چنانچہ قَسَم کے معنی ہوے "فیصلہ کرنا" اور "قطع کرنا" (دیکھیے קֶסֶם) جب کہ حِلْف (فِعل حَلَفَ) جو سوگند کھانے ہی کے معنوں میں آتا ہے۔ خاص خاص حالات میں استعمال ہوتا ہے [رکّ بہ یمین] [القسمة و القسم = کسی چیز کے حصے بخرے کرنا، بانٹنا۔ تقاسم، اقتسام، القسامہ، اسی مادّے سے ہیں اور یمین اور حلف کے معانی سے متعلق ہیں: المقسم = الرجل الحالِف]۔

اقسم کے معنی ہیں، اس نے حلف اٹھایا [قَسامَة وہ قسمیں جو اولیاے مقتول پر تقسیم کی جاتی ہیں] یہ لفظ مختلف صورتوں میں کئی مرتبہ آیا ہے (دیکھیے مفردات؛ نیز لسان)۔

یوں تو لفظ عمومًا یقین اور حلف کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے، لیکن اہل لغت اور فقہا نے ان کے لطیف امتیازات پر نتیجہ خیز بحثیں کی ہیں۔ التہانوی نے کشاف میں یہ راے ظاہر کی ہے کہ قسم یدین اور حلف کے مقابلے میں خاص ہے۔ احمد نگری کا قول ہے کہ یمین اس قسم کو کہتے ہیں جس میں کھانے والا کسی فعل کے کرنے یا اس کے امتناع کے لیے، اپنے عزم کی تقویت کے لیے خدا کے نام کی قسم کھاتا ہے (دستور العلما: مادّۂ یمین) عام حالات میں اپنے اللہ سے یہ یکطرفہ عہد ہوتا ہے، جو مؤثر بالذات ہوتا ہے مگر بعض صورتوں میں متعدی بالغیر ہوتا ہے، محض قسم سے مراد وہ قسم ہے جو کسی خبر کی تحقیق (عدم یا وجود، صدق یا کذب) اور تاکید کے لیے کھائی جاتی ہے۔ اس میں کسی فعل کے طرفین (صدق یا کذب وغیرہ) میں سے ایک کی تمیز مقصود ہوتی ہے۔ یمین کا عمومی مقصد، تقویت عزم اور قسم کا عمومی مقصد اخبار کی تاکید و توثیق ہے (التہانوی:

کشاف اصطلاحات الفنون) ۔ حلف اصلاً دوسرے آدمیوں یا گروہوں سے عہد (میثاق) کے معنی میں ہے، لیکن عام استعمال میں یہ بھی یمین کے معنی اختیار کر گیا: یحلفون باللّٰہ، حلاف مہین (التھانوی، بحوالۂ جامع الرموز) ۔ فتح القدیر کی رو سے، الیمین اسْم لمجموع القسم والمقسم علیه (قسم بمعنی یمین کے لیے رک بآں) ۔ یمین کی تین اقسام، یمین الغموس، یمین اللغو اور یمین المنعقدہ، نیز یمین شرعی اور یمین عرف کے لیے بھی وہی مقالہ ملاحظہ ہو ۔ اسی طرح حلف الموقت، حلف المؤبد اور حلف المجهول کے لیے بھی .

تھانوی نے برجندی کے حوالے سے لکھا ہے کہ شرع میں خبر کی تاکید و تقویت کی دو بنیادیں ہیں، اول ایک خاص طریقے سے خدائے تعالیٰ اور اس کی صفات کے نام سے توثیق کرنا؛ دوم مشروط قسم کھانا اور اس میں بصورت عدم ایفا اپنے لیے کوئی جزا (یا سزا) مقرر کرنا (تعلیق الجزاء . . . . . بالشرط) ۔ ان میں سے پہلی کو قسم اور دوسری کو یمین کہتے ہیں (بحوالۂ سابق، مادۂ یمین) .

قسم کے سلسلے میں اہم بحثیں یہ ہیں: (۱) قرآن مجید میں خدائے تعالیٰ کی قسمیں؛ (۲) قرآن مجید کی رو سے قسموں (أیمان) کی شرعی اہمیت؛ (۳) شرع اسلامی میں قسم کا تقدس، (تمدن اور شرف انسانی اور فصل خصومات کے نقطۂ نظر سے) ۔ (اس میں یہ بھی بتایا جائے گا کہ اسلام نے جاہلی عربوں میں رائج شدہ رسومِ قسم کی کس طرح اصلاح کی) .

قرآن مجید میں قسم کے لفظ (مع مشتقات) کے ساتھ بہت سی آیتیں ہیں ۔ ان میں سے بعض میں ان سابقہ اور موجودہ لوگوں کا ذکر ہے جو بڑی بڑی قسمیں کھا کر (خدا سے عہد کرکے) پھر سچے نہ نکلے: اَهٰٓؤُلَآءِ الَّذِیْنَ اَقْسَمْتُمْ لَا یَنَالُهُمُ اللّٰهُ بِرَحْمَةٍ ؕ اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَیْكُمْ وَلَآ اَنْتُمْ تَحْزَنُوْنَ ○ (۷ [الاعراف] : ۴۹)؛ اَوَلَمْ تَكُوْنُوْٓا اَقْسَمْتُمْ مِّنْ قَبْلُ مَا لَكُمْ مِّنْ زَوَالٍ ○ (۱۴ [ابرٰهیم] : ۴۴)، یعنی کیا تم پہلے قسم نہ کھاتے کہ نہیں ہے دلیا سے ٹلنا؛ وَ یَقُوْلُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَهٰٓؤُلَآءِ الَّذِیْنَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَیْمَانِهِمْ ۙ اِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ ؕ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَاَصْبَحُوْا خٰسِرِیْنَ ○ (۵ [المآئدة] : ۵۳)، [یعنی کہتے ہیں مسلمان کیا یہ وہی لوگ ہیں جو قسمیں کھاتے تھے اللہ کی تاکید سے کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں برباد ہوگئے ان کے عمل پھر رہ گئے نقصان میں] ۔ دوسری نوع خدائے تعالیٰ کی طرف سے قسموں کی ہے ۔ ان میں باری تعالیٰ نے مظاہر کائنات، مشاہدات عالم، یوم قیامت، شفق اور رات، وغیرہ کا نام لے کر قسم کھائی ہے: لَآ اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ (۹۰ [البلد]: ۱) [یعنی میں قسم کھاتا ہوں اس شہر کی]؛ فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۙ○ وَالَّیْلِ وَمَا وَسَقَ ۙ○ وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ (۸۴ [الانشقاق] : ۱۶ تا ۱۸)، [یعنی سو میں قسم کھاتا ہوں شام کی سرخی کی اور رات کی اور جو چیزیں اس میں سمٹ آتی ہیں، اور چاند کی جب پورا ہو جائے] .

قرآن مجید میں بالخصوص ان سورتوں میں جو اوائل میں نازل ہوئیں، مظاہر قدرت کی قسمیں ہوی آتی ہیں (۵۶ [الواقعة] : ۷۴؛ ۸۱ [التکویر] : ۱۵ تا ۱۸؛ ۸۶ [الطارق] : ۱؛ ۸۹ [الفجر] : ۱ تا ۴؛ ۹۰ [البلد] : ۱ تا ۷ وغیرہ)؛ قرآن کی قسم کھانے کی مثالیں بھی ہمیں ملتی ہیں (۳۶ [یٰس] : ۲؛ ۳۸ [صٓ] : ۱ و ۲؛ ۴۴ [الدخان] : ۲؛ ۵۰ [قٓ] : ۱) اور فرشتوں کی قسم کی (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۱) اور روز قیامت کی قسم کی (۷۵ [القیٰمة] : ۱) وغیرہ ۔ ابلیس خدا کی عزت کی قسم کھاتا ہے (فَبِعِزَّتِکَ، ۳۸ [صٓ] : ۸۲ ببعد) زید بن علی طبع Griffini، ص۲۸۶، س۷ ببعد) ۔ ایک حدیث قدسی میں اللہ تعالیٰ اپنی عزت اور جلال کی قسم کھاتا ہے (: فَقَال

وَ عِزَّتِی وَ جَلَالِی مَا خَلَقْتُ خَلْقاً هُوَ اَحَبُّ اِلَیَّ مِنْکَ]۔ (قرآن مجید میں وارد ہونے والی قسموں پر دیکھیے ابن القیم : اقسام القرآن، مکہ ۱۳۳۱ھ؛ [حمید الدّین فراهی : اقسام القرآن]) ۔

[خدا نے جن چیزوں کی قسم کھائی ہے یا تو ان کی فضلیت کی وجه سے ہے، مثلاً : وَ طُوْرِ سِیْنِیْنَ ۝ وَ هٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ ۝ (۹۵ [التّین] : ۲ و ۳)، یعنی قسم ہے طور سینین کی اور اس امن والے شہر کی یا ان کی منفعت کی وجه سے، مثلاً وَ الشَّمْسِ وَ ضُحٰهَا ۝ (۹۱ [الشّمس] : ۱)، یعنی قسم ہے سورج کی اور اس کے چڑھنے کی؛ وَ التِّیْنِ وَ الزَّیْتُوْنِ ۝ (۹۵ [التین] : ۱)، یعنی قسم ہے تین اور زیتون کی۔ خدا کی قسمیں تین طرح کی هیں یا بذاته (یعنی اللہ تعالٰی نے خود اپنی قسم کھائی ہے) یا بفعله (اپنی کسی حکمت کی) یا بمفعوله (اپنی پر منفعت یا پر حکمت مخلوق کی) ۔ بذاته جیسے فَوَ رَبِّ السَّمَآءِ وَ الْاَرْضِ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۲۳) ؛ بفعله مثلاً : وَ السَّمَآءِ وَ مَا بَنٰهَا ۝ (۹۱ [الشمس] : ۵)، یعنی قسم ہے آسمان کی اور ان کی جنھیں اس نے بنایا؛ بمفعوله مثلاً : وَالْقَلَمِ وَ مَا یَسْطُرُوْنَ ۝ (۶۸ [القلم] : ۱)، یعنی قسم ہے قلم کی اور ان کی جو اهل قلم لکھتے هیں ۔

ابن القیم نے آیات اللہ کی قسم کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ مخلوقات؛ خدا کی عظیم آیت ہے ۔ یه قسمیں یا تو ظاهر هیں مثلاً : (۱) فَوَ رَبِّ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ (۵۱ [الذّٰریٰت] : ۲۳)، یعنی پس قسم ہے آسمان اور زمین کے پالنے والے کی ۔ اور فَوَ رَبِّکَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ اَجْمَعِیْنَ ۝ (۱۵ [الحجر] : ۹۲)، یعنی پس قسم ہے تیرے پالنے والے کی هم ان تمام سے ضرور پوچھیں گے؛ یا مضمر، جن کا پتا حرف لام سے چلتا ہے، مثلاً : لَتُبْلَوُنَّ فِیْٓ اَمْوَالِکُمْ وَاَنْفُسِکُمْ (۳ [اٰل عمرٰن] : ۱۸۶)، یعنی تمھارے مال و جان میں تمھاری آزمائش کی جائے گی؛ یا معنی کے اندر سے اس کا اظهار ہوتا ہے، مثلاً : وَ اِنْ مِّنْکُمْ اِلَّا وَارِدُهَاۚ (۱۹ [مریم] : ۷۱)، یعنی تم میں سے کوئی شخص نهیں جسے اس پر گزرنا نه هو [(تفصیل کے لیے دیکھیے الزرکشی : البرهان، طبع ۱۹۵۸ء، ۳ : ۴۲)] ۔ اسی طرح مفسرین نے یُقْسَمُ بِهَا اور یُقْسَمُ علیها کا فرق بھی واضح کیا ہے اور لکھا ہے کہ قسم یا جملۂ خبریة میں هوتی ہے یا جملۂ طلبیه میں، ایک اهم سوال بعض متکلمین کی کتابوں میں یه اٹھایا گیا ہے کہ خدائے تعالٰی نے باهمه عظمت و جلالتِ شان قسم کھانے کی ضرورت کیوں محسوس کی ؟ اس کا جواب یه دیا گیا ہے کہ چونکہ قرآن مجید، محاورۂ انسانی (محاورۂ عرب) کے مطابق ہے، اس لیے بیان کے پیرائے عادات انسانی (عرب) کے مطابق اختیار کیے گئے هیں ۔ ابو القاسم القشیری نے لکھا ہے کہ اِنَّ اللّٰهَ ذَکَرَ الْقَسَمَ لِکَمَالِ الْحُجَّةِ وَ تَاْکِیْدِهَا کسی مسئلے میں مخاطب کے اطمینان کے دو طریقے هیں۔ ایک تو شهادت دوسرا قسم (قرآن مجید میں یه دونوں طریقے استعمال هوئے هیں) ۔ قسم کی مثالیں آ چکی هیں، شهادت کی مثال یه ہے : وَ اللّٰهُ یَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِیْنَ لَکٰذِبُوْنَ (۶۳ [المنٰفقون] : ۱)، یعنی اللہ گواهی دیتا ہے کہ یه منافق جھوٹے هیں ۔

قسموں کی قانونی (شرعی) اهمیت :

[قسم کی قانونی اهمیت کی تفصیلی بحث کے لیے رک به الیمین] ۔ یهاں اجمالاً یه کافی هوگا کہ فصل خصومات میں ثبوت کے بغیر فیصله ممکن نهیں هوتا ۔ ثبوت حاصل کرنے کی تین صورتیں هیں (۱) اقرار؛ (۲) تحریری شهادت اور زبانی گواهی اور (۳) یمین (= قسم) ۔ اگر مدعٰی علیه اقرار کر لے تو معامله طے هو جاتا ہے، اگر اقرار نه کرے تو بار ثبوت مدعی پر ہے ۔ یا وہ کوئی دستاویز اپنے

دعوے کے ثبوت میں پیش کرے یا زبانی گواهی دلوائے۔ لیکن اگر یه اس کے پاس موجود نه هوں تو پهر مدعی کو حق حاصل ہے که مدعٰی علیه سے قسم لے لے اگر وہ قسم کها لے تو فیصله مدعی کے خلاف هو جائے گا۔ لیکن یه بهی هو سکتا ہے که وہ انکار کر دے، یا یه کہے که مدعی قسم کهائے۔ ان تینوں صورتوں کے لیے احکام موجود هیں [تفصیل کے لیے دیکھیے المحمصانی : فلسفة التشریع فی الاسلام جس میں قانون عثمانی (مجلة الاحکام العدلیه [رکّ باں]) اور دیگر کتب فقه کے حوالے بهی دیے گئے هیں]۔ (نیز رکّ به الیَمین)۔ قسم کهانے کے بعد، مدعی کی طرف سے گواهی قبول هوگی یا نہیں۔ یه امر اختلافی ہے۔ بعض قوانین جدیدہ کی رو سے حاکم بهی اپنی تسلی کے لیے کسی ایک فریق سے قسم لے سکتا ہے لیکن یه قسم محض تکمیلی هوگی، قسم حاسمه (فیصله کن قسم) نه هوگی۔ فقها نے اس قسم کی حوصله افزائی نہیں کی تاهم اس طریقے کے جواز کے بهی کچھ شواهد هیں۔ المحمصانی نے لکھا ہے که قسم کا طریقه بہت پرانا ہے اس کی حیثیت ایک مذهبی تنبیه کی ہے جس کا مقصد یه هوتا ہے که قسم کهانے والا خدا کے ڈر سے سچ کہے اور جهوٹ سے احتراز کرے۔ (وهی کتاب)۔ جدید زمانے کے عدالتی تجربے قسم کو ایک کمزور دلیل قرار دیتے هیں کیونکه اب دیانت و عدالت کم هوتی جاتی ہے اور کسی شے کی مذهبی و روحانی حیثیت قابل اعتنا نہیں سمجهی جاتی۔ ان حالات میں قسم کی تقدیس کا کمزور پڑ جانا قرین قیاس ہے۔ [اس کے باوجود اسلام میں قسم ایک شرعی روحانی عمل ہے۔ اسلام نے جس معاشرے کی تشکیل کی اس کا سنگ بنیاد تقوٰی اور خوفِ خدا ہے چنانچه اسلام کے اکثر احکام کی ساری حکمت اس میں ہے که ان کے پیچھے خدا کا خوف اور انسان کا ایک روحانی داعیه کار فرما ہے، جو هر فرد میں ایک احساس ذمے داری پیدا کر دیتا ہے اور ایک ایسی شخصیت تعمیر کرتا ہے جس میں عدل اور حق اجزاے لاینفک هو جاتے هیں۔ تحریری شہادتِ ایک عمده حجت ہے لیکن اس امر کا امکان بہرحال موجود ہے که کسی وجه سے تحریری ثبوت موجود نه هو۔ اس صورتِ میں قسم کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ قسم ایک مضبوط تر روحانی قوت کا تقاضا کرتی ہے۔ اس لیے اسلام نے جهوٹی قسم کو قابل مذمت اور مستوجب عقاب قرار دیا ہے اور قسموں کے معاملے میں سهل انکاری کو منع کیا ہے، ذاتی قسموں میں بهی یه اصول مدنظر ہے ان میں کسی عزم یا اصول کا اعلان هوتا ہے لیکن قسم جیسے اهم روحانی فریضے کو غصے، حمیة الجاہلیة، انتقام اور ایذا کے هر شائبے سے پاک هونا چاهیے۔ مسلمانوں کی معاشرتی تاریخ میں بے شمار واقعات ایسے ملتے هیں جب سچی قسم کی وجه سے یا جهوٹی قسم کے انکار پر اصرار کی وجه سے بڑی بڑی مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ تاهم تقوٰی، دیانت اور عدالت کے فضائل کے رو بزوال هونے اور ماده پرستی اور بے اخلاق فلسفوں کے رواج کے بعد، اسلامی معاشره بهی بچ نہیں سکا۔ اور اب قسم پہلے کی طرح لائق اعتماد وسیله نہیں رهی].

اسلام سے قبل بهی قسم کو عربوں کے معاشرے میں بہت بڑی اهمیت حاصل تهی [عهد اسلامی میں بعض نامناسب تاکیدی ذاتی قسمیں ممنوع هو گئیں البته بعض جو شِرک اور دوسرے شوائب سے پاک تهیں جاری رهیں، اور شرع میں قابل لحاظ هوئیں] زهیر نے اسے نِفَار (= رجوع به حاکم براے فیصله) اور جِلَاء (= مکمل وضاحت) کے ساتھ حق کی تحقیق کا ایک اهم ذریعه شمار کیا ہے (قصیده

عدد ۱، بیت ۴۰)، قسم وہ لفظ ہے جس میں قسم کھانے والا اپنی پوری قوت ڈال دیتا ہے۔ چونکہ قبیلہ ایک اخلاق وحدت تھی جس میں ذمے داری متحدہ یا مشترکہ ہوتی تھی۔ اس لیے اہم امور میں فرد کی قسم کل قبیلے کی قسم بن جاتی تھی۔ اس صورت میں اسے قَسَامَۃ کہتے تھے اور اس میں قبیلے کے پچاس آدمی مل کر اس بات پر قسم کھاتے تھے کہ وہ بر حق ہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ قَسَم الزام لگانے والا کھاتا ہو (حماسہ، طبع فریتاغ Freytag، ص ۲۵؛ ابن ہشام، طبع Wüstenfeld، ص ۷۷ ببعد وغیرہ) یا براءۃ کی، (زید بن علی، ایڈیشن طبع Griffini، ص ۲۳۰ و ببعد؛ البخاری: مناقب الانصار، باب ۲۷) اس قسم میں شامل ہونے والے افراد گواہوں کی حیثیت سے نہیں۔ بلکہ ذمے دار افراد کی حیثیت سے شامل ہوتے ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ وہ قضیے کے موقع پر بھی موجود ہوں۔ یہ بات کہ قسم کھانے والا اپنے قول پر اپنی ساری جان کی بازی لگا دیتا ہے اکثر قسم کے الفاظ ہی میں صریحًا کہ دیا جاتا ہے۔ وہ اپنے نفس یا اپنی زندگی کی قسم کھاتا ہے۔ (بِنَفْسی، بِحَیاتی، لَعمری یا صرف عَمْری) یا اپنی عزت اور قوت کی یا بعض ایسی چیزوں کی جن کے ساتھ عزت وابستہ ہے مثلاً ناصیہ (= ماتھے کے بال) یا نیزہ (حماسہ، ص ۱۴۴، پانچواں شعر) یہ قسم بالکل ویسی ہے جیسی قبیلے یا قُرْبیٰ کی قسم (سورۃ ۴ [النّسآء]: ۱، [اس آیت میں صرف اولوالاَرْحام کی باھمی قرابت داری کا ذکر ہے] نیز دیکھیے اہلورد Ahlwardt: *The Diwans of the six ancient Arabic Poets* میں طرفہ کا دیوان، قصیدہ ۴، بیت ۲۷، وغیرہ)، یا جیسے آباء و اجداد کی قسم (وَاَبی، وَجَدِّک وغیرہ) جو بہت عام مستعمل تھی یا اس معبود کی قسم جو قسم کھانے والے کی زندگی کا سہارا تھا۔ حجاز میں بالخصوص منات، العُزّٰی، اور اللّات کی قسم کھائی جاتی تھی (Wellhausan: *Reste arab Heid*، بار دوم، ص ۲۶ س ۳۴؛ ابن الکلبی: کتاب الاصنام، طبع احمد زکی پاشا، قاہرہ ۱۳۳۲ھ/۱۹۱۴ء، ص ۱۴، س ۱۶ ببعد و ۱۹)؛ مسلمانوں کے ہاں ایمان کی قسم بھی کھائی جاتی ہے۔ قسم کھانے والا [اپنی ہر عزیز شے، اپنا سب کچھ] اپنے قول پر لگا دیتا ہے۔ عقیدہ یہ ہے کہ جھوٹ اور ظلم منفی طاقتیں ہیں؛ چنانچہ ایک جھوٹی قسم نفس کو اور [اس کی ہر عزیز شے کو] خطرے میں ڈال دیتی ہے۔ قسم اللہ کے ساتھ ایک پیمان ہے (عہد اللہ، میثاق اللہ، ذمۃ اللہ) اور اگر قسم کھانے والا جھوٹ کہتا ہے یا اپنا عہد وفا نہیں کرتا تو اپنی روح کو خطرے میں ڈالتا ہے اور اپنے معبود کو ناراض کرتا ہے۔ چنانچہ قسم کی شکل اکثر یہ ہوتی ہے کہ اس میں قسم کھانے والا مشروط طور پر ان تمام چیزوں سے دست برداری (برآءۃ) کا اعلان کرتا ہے جو اس کے لیے عزیز ترین ہیں، مثلاً اَنَا بَرِیْءٌ مِّنْ حَوْلِ اللّٰہِ وَ قُوَّتِہٖ اِنْ فَعَلْتُ کَذا (دیکھیے الطّبری: التفسیر، ۳: ۶۱۸ س ۱۰؛ ۶۲۲ س ۵، و ببعد: المسعودی، ۶: ۲۹۶، طبع پیرس؛ الیعقوبی، ۱: ص ۵۵ ببعد، ۵۰۹ ببعد؛ طبع Houtsma) اس طرح کے مقررہ جملے (Formulae) ممالیک [کے عہد حکومت] میں مختلف عہدیداروں کی منصبی قسم کے لیے عام مستعمل تھے (العمری: التعریف بالمصطلح الشریف، ص ۱۴۶-۱۶۴، ۱۳۱۲ھ؛ القلقشندی: صبح الاعشی، ۱۳: ۲۰۵ ببعد ۱۳۳۷ھ/۱۹۱۸ء، قاہرہ)۔

برآءۃ کی قسم کا تعلق ایک اور طرح کی قسم کے ساتھ بھی ہے، یعنی بعض صورتوں میں اپنے حق میں بد دعا کرنا۔ اس طرح کے جملوں کی مثالیں یہ ہیں: "اگر میں تجھے مار نہ ڈالوں تو اللہ مجھے

قتل کرے"، "اگر میں فلاں فلاں بات نہ کروں تو خون کھاؤں"۔ ایک اور کثیر الاستعمال جملہ یہ ہے: اگر میں ایسا کروں (یا ایسا نہ کروں) تو میرا ہاتھ شل ہو جائے" (النابغہ، قصیدہ ٥، بیت ٣٩؛ ابن ہشام ص ٨٣٠، سطر ١٨)۔ اسی طرح ابن الفارض پکار کر قسم کھاتا ہے: ہٰذی یَدی: "میرا یہ ہاتھ" (تائیۃ الکبریٰ، بیت ٢٦۴، قاہرہ ١٣١٩ھ)، رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا: "قد خِبتُ وَ خَسِرْتُ اذا لَمْ اَکُنْ اعدِل" یعنی اگر میں عدل نہ کروں تو (خدا کرے) مجھے ناکامی اور خسارہ نصیب ہو (البخاری ٢ : ۴٠٦ سطر ٨، طبع لیڈن)؛ یہ قسم لعان کے موقع پر لی جاتی ہے جب زنا کے الزام پر میاں بیوی ایک دوسرے کے خلاف شہادت دیتے ہیں (٢۴ [النور] : ٦ تا ٩؛ Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes*، ص ١٩٢)۔

بد دعا [محض تعجب کے لیے] بھی ہو سکتی ہے، مثلاً جب کہا جائے: قاتلہ اللّٰہُ مَا اَشْجَعَہ: یعنی "خدا اس کو مارے وہ کیسا بہادر ہے"۔ یہاں بد دعا کا استعمال برائے تعجب ہے جیسا کہ (٧۴ [المدثر] : ١٩، ٢٠) میں ہے (دیکھو ان آیات پر البیضاوی: تفسیر)۔ اسی طرح وہ فقرہ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے یعنی "میرا ہاتھ شل ہو جائے" اس طور پر اکثر استعمال ہوتا ہے۔

نذر: نذر ماننے کی صورت یہ ہے کہ بعض حالات میں آدمی اپنے آپ پر مخصوص پابندی عائد کر لے۔ یہ نذریں عربوں کے ہاں بالخصوص انتقام کی قسم کے طور پر بہت عام تھیں، چنانچہ امرؤالقیس کہتا ہے کہ وہ نہ گوشت کھائے گا نہ شراب پیے گا نہ اپنے جسم پر تیل ملے گا نہ عورت کو مس کرے گا اور نہ اپنے سر سے جنابت کی ناپاکی دھوئے گا جب تک وہ [اپنے باپ کے] قتل کا انتقام نہ لے لے گا (الاغانی، ٨ : ٦٨، س ١٧؛ ص ٦٨، س ٢؛ ٩ : ١۴٩، س ٢؛ ١٣ : ٦٩، س ٨؛ ابن ہشام، ص ٩٨٠، س ٣ ببعد؛ ص ٥۴٣، س ٥ ببعد وغیرہ)۔ اس قَسَم کے کھانے کے لیے فعل نذر آتا ہے۔ اس کے ذریعے وہ شخص جس پر معاملہ آ پڑا ہو اپنے آپ کو پابند کر دیتا ہے اور ایک مزید "عہد" اٹھاتا ہے۔ ایسی قسمیں زمانۂ جنگ سے پہلے کھائی جاتی تھیں (حماسہ، ص ٣٠١؛ عنترہ، قصیدہ ٢١، بیت ٨۴ وغیرہ)۔ برعکس اس کے یوں بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص قول کی تاکید کے لیے ایک خاص عہد اٹھائے کہ اگر وہ قول کو توڑے گا تو اس کے بدلے فلاں بات کرے گا۔ یہ پیمان ناقابل فسخ ہونا چاہیے۔ اس کی صورت ان تین صورتوں میں سے ایک ہوتی ہے: قربانی کے لیے اونٹ دینا، غلاموں یا لونڈیوں کو آزاد کرنا، یا بیوی کو طلاق دینا۔ اس قسم کے عہد و پیمان میں بعض مرتبہ زیادہ شدت کرتے ہیں اور کبھی کم؛ چنانچہ یہ عہد کر سکتا ہے کہ وہ اپنی موجودہ بیویوں کے ساتھ ان بیویوں کو بھی طلاق دے دے گا جن سے مستقبل میں شادی کرے گا اور موجودہ غلاموں کے علاوہ ان غلاموں کو بھی آزاد کرے گا جو مستقبل میں اس کی ملکیت میں ہوں گے (مثلاً الیعقوبی، ص ٥٠٥ ببعد اور اس کی مثال ان قسموں میں بھی ملتی ہے جو ممالیک کی حکومت میں سرکاری عہدیداروں کو کھانی ہوتی تھیں)۔ اس طرح کی قسم کو امام الشافعیؒ نے ممنوع قرار دیا ہے، تاہم اس کا استعمال اکثر ہوتا ہے (دیکھیے "یحلف بامرأتہ" زید بن علی، مسند، در مجموع الفقہ، طبع Griffini ص ٢٠٥، س ١٠ ببعد)۔ قسم کھاتے ہوئے یہ یاد رکھنے کی کوشش ضروری ہے کہ یہ ایک بڑا مقدس اور ذمے داری کا قول ہے۔ قدیم زمانے میں انصاب

یا بتوں کے پاس جا کر قسم کھاتے تھے (الاغانی، ۹ : ۹ ببعد)۔ اسلام سے قبل کے زمانے میں اور بعد کو بھی قسم کھانے کے لیے کعبہ خاص طور پر محبوب جگہ تھی (ابن ہشام، ص ۳۱۷، س ۱۸؛ ابن الکلبی، ص ۱۹؛ الطبری، ۳ : ۸۶۱، س ۴ ببعد)، بالخصوص الحطیم کے پاس (الطبری، ص ۳۴۶۴، س ۱۰)۔ یہ قسم جو کعبے کے پاس کھائی جائے آج بھی بہت پکّی سمجھی جاتی ہے۔ (Snouck Hurgronje : *Mecca*، ۲ : ۳۰۶، البتنونی : الرحلة الحجازیہ، ص ۱۲۷، قاہرہ ۱۳۲۹ھ)۔ اسی طرح بعض لوگ اولیا کی قبروں کے پاس جا کر اور اس کے ساتھ ہی قبر پر ہاتھ رکھ کر بھی قسم کھاتے ہیں (Jaussen : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*، ص ۳۱۱؛ Musil : *Arabia Petraea*، ۳ : ۳۳۸، ۳۴۲) جیسے قسم کھاتے ہوے روضہ مبارک کی شمالی کھڑکی پر ہاتھ رکھا جاتا ہے (شباکُ التَولَه، مثلاً دیکھیے البتنونی : کتاب مذکور ص ۲۴۶)، قسمیں مسجد [نبوی] میں بھی کھائی جاتی ہیں خاص طور پر منبر پر (مثلاً الطبری، ۲ : ۹۲، س ۱۸ ببعد)۔ بعض وقت ایسے ہیں کہ ان میں کھائی ہوئی قسم زیادہ اہم ہو جاتی ہے بالخصوص وہ وقت جو صلٰوۃ العصر کے بعد ہوتا ہے (Goldziher، در *Archiv fur Religionswiss*، ۹ : ۲۹۷ ببعد)۔ قربانی کے سلسلے میں قسمیں کھانے کی شہادت اسلام سے قبل کے زمانے میں ملتی ہے (زہیر، قصیدہ ۱، بیت ۵ [بِمُقسمة تَمُورُ بہا الدِّماء]، حماسہ، ص ۴۲۳، س ۱) [عہد جاہلیة میں] قربانی کے جانوروں کی قسم کھانے کا عام رواج تھا اور اس سے بھی بڑھ کے ربُّ الراقصات الی منی (قربانی کے جانوروں کے رب) کی قسم کھانے کا [رواج تھا] (حماسہ، ص ۱۵۷، بیت ۶)۔ قسم کھانے کے روایتی طریقوں میں ایک ہولہ تھا۔ الجوہری کے مطابق (صحاح بذیل مادۂ ہول) اس ۔ن قبیلے کی آگ کے پاس کھڑے ہو کر قسم کھاتے تھے اور اس آگ میں نمک پھینکتے تھے۔ یہ رسم جس کی طرف الکمیت نے اشارہ کیا ہے (الہاشمیات، طبع Horovitz، قصیدہ ۴، بیت ۳۶ : کَمَا شُبَّ نارالحالفین المہول) آج بھی زندہ ہے (Landberg : *Arabica* ۵ : ۱۳۳)۔ [زمانۂ قبل از اسلام میں] جادو کے دائرے کا استعمال اکثر ہوتا تھا۔ [بعض بعض جگہ آج بھی ہوتا ہے]۔ اس دائرے میں جسے بعض مرتبہ زاویۂ قائمہ پر قطع کرنے والی لکیروں سے تقسیم کر دیا جاتا تھا اکثر کچھ نہ کچھ چیز رکھ دی جاتی تھی، مثلاً گوبر، راکھ یا کپڑے کا ٹکڑا۔ قسم کی ایک متعین شکل یہ تھی کہ دائرے کے مرکز پر ایک تلوار گاڑ دی جاتی تھی اور اس کے ارد گرد چیونٹیاں رکھ دی جاتی تھیں۔ اس قَسَم کو شَمْلَة و نَمْلَة والی قَسَم کہتے تھے۔ بعض مرتبہ ہاتھ میں لکڑی کا ایک ٹکڑا پکڑا کر کہتے تھے : بحیاۃِ ھٰذا العُود "اس لکڑی کی جان کی قسم" اسے دین العود، کہتے تھے۔ بعض دوسرے مقبول عام رواجوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے، مثلاً خیمے کی چوب پر ہاتھ رکھنا، روٹی اور قہوہ ہاتھ میں لینا، قبلے کی طرف رخ کرنا وغیرہ (دیکھیے **Musil Jaussen، Landberg، Burck، Hardt،** اور **Doughty** کی تصانیف)۔ قَسَم کے تقدس کو بڑھانے کے بعض طریقے عہد اسلامی میں بھی تسلیم کیے گئے اور اسے تغلیظ الیمین یا تعظیم الیمین کہتے ہیں، مثلاً قسم کھاتے ہوے قرآن مجید یا صحیح بخاری کو سینے پر رکھ لینا (Goldziher : *Die zahiriten*، ص ۱۱۵؛ Lane : *Manners and Customs*، بار سوم، ۱ : ۱۲۸، ۴۷۰)۔ بڑی بڑی قسموں کو اَیْمان بَالِغَة کہتے ہیں (۶۸

[القلم] : ۳۹؛ ۵ [المآئدة] : ۵۳؛ ٦ [الانعام] : ۱۰۹؛ ۱٦ [النحل] : ۳۸) .

قسموں کے جملے قسموں کی ماہیت کو ظاہر کرتے ہیں ۔ لَعْن اور نذر کو چھوڑ کر جو مخصوص الداز کی قسمیں ہیں عام طریقہ یہ ہے کہ جس کی قسم کھائی جائے اس سے پہلے حرف قسم لاتے ہیں ۔ اس سلسلے میں عام طور پر حروف ب، ت یا و لاتے ہیں اور یہ سب تین قسموں میں استعمال ہوتے ہیں (باللّٰہِ وتاللّٰہِ و وَاللّٰہِ)؛ ان میں آخری دو کا استعمال اتنا کثرت سے نہیں ہوتا جتنا کہ اول کا ۔ حرف ب وہ معمولی حرف جار ہے، جو معیت کو ظاہر کرتا ہے، ت غالباً کسی کلمے کا آخری حرف ہے، مثلاً اُمالت یا حَیّات میں؛ و حرف تاکید ہے، جس طرح ل ہے جو بالخصوص لَعَمِری لَعَمْرکَ "میری (تمھاری) جان کی قسم" کی ترکیب میں استعمال ہوتا ہے وغیرہ ۔

بعض دوسرے حروف اشارہ کا استعمال بھی قسموں میں ہوتا ہے، مثلاً ا، ھا، یا، بعض مرتبہ صرف حالت نَصَبی سے بھی قَسم کے معنے پیدا کیے جاتے ہیں، اَیمُنْ کے مخففات، مثلاً اَیمُ، اِیمُ، اُمُ، وغیرہ بھی بعض مرتبہ بطور حروف قسم کے استعمال کیے جاتے ہیں .

قَسم کے مقررہ جملوں کے ساتھ کئی لسانی خصوصیات وابستہ ہیں، مثلاً قسم کے بعد علامتِ نفی کو حذف کیا جا سکتا ہے ۔ [المفصل (قاہرہ ۱۳۲۳ء) میں اس کی مثال یہ دی ہے تااللّٰہ یَبقیٰ عَلَی الایام مُبتَقِلٌ یعنی لا یبقی] برعکس اس کے قرآن مجید میں کہیں کہیں قَسم سے پہلے لائے نفی کا استعمال ملتا ہے، [مثلاً : فَلَآ اُقْسِمُ بِمَوٰقِعِ النُّجُوْمِ ۝ (۵٦ [الواقعة] : ۷۵)؛ فَلَآ اُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُوْنَ ۝ (٦۹ [الحآقّة] : ۳۸)؛ فَلَآ اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰرِقِ (۷۰ [المعارج] : ۴۰) ۔ ان آیتوں میں لاء نفی کے لیے نہیں بلکہ تاکید کے لیے آیا ہے] ۔ اس سے بظاہر خاص تاکید پیدا کرنا مقصود ہے ۔ قَسَم میں تاکید مزید کا اظہار فعل سے پہلے ل کے الحاق سے بھی کیا جاتا ہے (قواعد کے ان پہلوؤں پر دیکھیے المفصل، طبع Brooh، ص ۱٦۳ ببعد؛ ابن یعیش طبع Jahn، ص ۲۸۹ ببعد) .

[عربوں میں] جس طرح قسم کسی مُقدس مقام پر یا قربانی کے موقع پر کھائی جاتی تھی ۔ اسی طرح ہمیں مثالیں ملتی ہیں کہ مقدس مقام کی یا قربانی کی (یا قربانی کے ربّ کی) قسمیں بھی کھائی جاتی تھیں ۔ کعبہ اور اس کے تمام متعلقات اور اسی طرح حجّ کی قسم کا استعمال ہمیں جا بجا بدلتی ہوئی ترکیبوں میں ملتا ہے ۔ قدیم عرب خاص طور پر اپنے خداؤں اور آبا و اجداد کی قسمیں کھاتے تھے، کاہن اکثر مظاہر قدرت کی قسم کھاتے تھے : قَالَ نَعَمْ وَالشَّفَقِ وَالْغَسَقِ الغَلَقِ اِذَا اتَّسَقَ) . . . (ابن ہشام، ص ۱۱، س ۵) اسلام میں صرف اللّٰہ کی قَسَم کھانے کی اجازت ہے ۔ آنحضرت صلّی اللّٰہ علیہ و آلہ وسلّم نے باپ کی قسم کھانے کی خاص طور پر ممانعت کی ہے ۔ [روایت کے الفاظ یہ ہیں انَّ اللّٰہَ یَنہاکم ان تَحلفو باٰبائکم، البخاری، ۴ : ۲٦۳، س ٦] ۔ بعض مرتبہ ان جملوں میں ایسے الفاظ بھی شامل ہوتے ہیں جن میں خدا کو بطور شاہد پکارتے ہیں، مثلاً "خدا جانتا ہے کہ میں جھوٹ نہیں کہہ رہا ہوں" ۔ "خدا گواہ ہے کہ میں سچ کہہ رہا ہوں" وغیرہ ۔ خدا کی طرف اشارہ اکثر بعض وصفی الفاظ میں کیا جاتا ہے، مثلاً "قسم ہے اس کی جس نے محمّدؐ کو حق کے ساتھ بھیجا" ۔ اور یہودی اپنی قسموں میں محمّدؐ کی جگہ "موسیٰ" کا نام رکھ دیتے ہیں ۔ قسم کی ترکیب خاص حالات کے مطابق ڈھالی بھی جا سکتی ہے ۔

کئی لوگوں کی اپنی مرغوب قسمیں ہوتی ہیں جن کا وہ عادۃً استعمال کرتے ہیں، مثلاً رسول اللہؐ یہ قسم کھاتے تھے "وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِہٖ" (قسم ہے اس کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے) وغیرہ۔ قسم کے جملے کو تین یا زیادہ مرتبہ دہرائیں تو قسم زیادہ مؤکّد ہو جاتی ہے۔

جب کسی شخص نے کسی نذر کے پورا کرنے کی قسم کھائی ہو تو وہ اس عہد کی تکمیل کے بعد اس قسم سے بری ہو جاتا ہے (اَبَرَّ اَوْ حَلَّلَ یَمِیْنًا)۔ تَحِلَّةُ الْقَسَم بنیادی طور پر تحلیلِ قسم = کشادن سوگندرا باستثنا یا بکفارہ۔ "بہت تھوڑی مقدار" یا "بہت قلیل مدت" کے معنوں میں بھی آ سکتا ہے۔ لفظاً اس کے معنی ہیں "جو قسم کے کھول دینے کے لیے کافی ہو"۔ لَا یَمُوْتُ لِمُسْلِمٍ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْوَلَدِ فَیَلِجَ النَّارَ اِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ (البخاری ۱ : ۳۱۶، س ۱۱) اور لَا یَمُوْتُ لِاَحَدٍ مِّنَ الْمُسْلِمِیْنَ ثَلَاثَةٌ مِّنَ الْوَلَدِ تَمَسُّهُ النَّارُ اِلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ (البخاری، ۴ : ۲۶۵، س ۱۲)۔ ان حدیثوں کا مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں میں سے جس کے تین بچے مر گئے، اس کو آگ نہ چھوے گی مگر قسم کے پورا ہونے کے موافق۔ قسم سے متعلق اللہ تعالٰی کا فرمان ہے: وَاِنْ مِّنْکُمْ اِلَّا وَارِدُهَا ۚ کَانَ عَلٰی رَبِّکَ حَتْمًا مَّقْضِیًّا ○ (۱۹ [مریم] : ۷۱): [یعنی تم میں سے ایسا کوئی نہیں ہے جو اس پر گزرنے والا نہ ہو۔ یہ خدا پر پورا ہونے والا وعدہ ہے۔ مطلب یہ ہے کہ جس کے تین بچے مر گئے ہیں، وہ بس اسی وعدے کے موافق دوزخ پر سے گذر کے جنت جائے گا جیسے کہ تمام نیک لوگ گزریں گے].

جب کسی شخص نے قسماً کسی دوسرے سے کوئی عہد کیا ہو، تو جس سے عہد کیا گیا ہے اس کو اختیار ہے کہ وہ عہد کرنے والے کو اس کی قسم سے آزاد کر دے: اسلام اور جاہلیت دونوں زمانوں سے اس بات کی شہادت ملتی ہے کہ [لوگ تَحِلَّةُ الْقَسَم کی صورت میں کشاد عہد کرتے ہوئے] اپنے ملبوس کی بعض چیزوں کو اتار پھینکتے یا پھاڑ دیتے تھے (الواقدی، مترجمۂ **Wellhausen**، ص ۱۹۷؛ الطبری، ۳ : ۸۶۲، س ۱۴ ببعد اَلَا وَاِنِّیْ اُشْهِدُکُمْ اَنِّیْ قَدْ خَلَعْتُ محمَّد بنَ هارونَ مِنَ الخلافة کَمَا خَلَعْتُ قَلَنْسُوَتِیْ هٰذِهٖ مِنْ رَاْسِیْ و خَلَعَ قَلَنْسُوَتَهٗ عن رَاْسِه)۔ جدید زمانے کے بدویوں کے ہاں قربانی کے ذریعے قسم سے رہائی حاصل کی جاتی ہے۔

دوسروں کو قسم دے کر انہیں قسم کا پابند کیا جا سکتا ہے۔ اس کے لیے جملہ اکثر اس طرح کا ہوتا ہے۔ نَشَدْتُکَ اللہَ (میں تجھے خدا کا واسطہ دیتا ہوں) یا "ذَکَّرْتُکَ اللہَ (میں تجھے خدا کی یاد دلاتا ہوں) لیکن یہ قسم قائل کی قسم ہے اور اس بات کا انحصار کہ دوسرا شخص جسے قسم دی گئی عہد کو پورا کرے گا یا نہیں اس پر ہے کہ اس کے اور قسم دینے والے کے تعلقات کس نوعیت کے ہیں؟ اس طرح کی قسموں میں اکثر باہمی دوستی یا رشتے کا واسطہ دیا جاتا ہے (مثلاً لسان، ۲ : ۴۲۸، س ۷ ببعد؛ حماسہ، ص ۲۵۴؛ [القرآن، ۴ [النساء] : ۱]) خدا سے قسم دے کر التجا کرنے کی بھی اجازت ہے: اِنَّ مِنْ عِبَادِ اللہِ مَنْ لَوْ اَقْسَمَ عَلَی اللہِ لَاَبَرَّہٗ (البخاری، ۲ : ۱۶۸، س ۱۹؛ ص ۲۰۴، س ۲)۔ خدا کے بندوں میں ایسے بھی ہیں کہ جب وہ اللہ پر کوئی قسم ڈالتے ہیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دیتا ہے۔ اس سلسلے میں توسُّل کا بھی ذکر آتا ہے [یعنی کسی برگزیدہ بندے کے واسطے سے خدائے تعالٰی سے سوال کرنا]، مثلاً رسول اللہؐ کے واسطے سے۔

(=توسّل بالنّبی)۔ قسم کے بارے میں قرآن مجید نے بہت احتیاط کی تاکید کی ہے، مثلاً سورہ ۵ [المائدۃ]: ۸۹ اور سورۃ ۲ [البقرۃ] : ۲۲۴ بعد میں کہا گیا ہے کہ قسم کے بے سوچے سمجھے کہے ہوئے (لغو) قول توڑے جا سکتے ہیں اور ان کا کفارہ دیا جا سکتا ہے ان سے ایسی قسمیں مراد ہیں جن کے ذریعے آدمی اپنے اوپر [کسی حلال اور مباح شی کے متعلق] خود کوئی پابندی عائد کر لیتا ہے، مثلاً کبھی غذا سے اور کبھی عورتوں سے [اس قسم کی از خود پابندی عائد کرنے کے لیے بڑے وزنی وجوہ درکار ہیں محض دل لگی یا غصے سے ایسی قسمیں کھانا مناسب نہیں] عورتوں کے سلسلے میں خود عائد کردہ پابندی ایلاء کہلاتی ہے، اس کی میعاد چار ماہ تک محدود کی گئی ہے (سورہ ۲ [البقرۃ] : ۲۲۴-۲۲۶) [اور اس مدت کے گزرنے سے پہلے پہلے کفّارہ دینے سے معاملہ رفع دفع ہو جاتا ہے۔ اس مدت کے گزرنے کے بعد از خود جدائی (طلاق بائن) واقع ہو جاتی ہے] اس نوع کی ایک مخصوص قَسم (ظِہار)، جس میں شوہر اپنی بیوی [کو اپنی کسی محرم عورت (ماں، بہن، بیٹی وغیرہ) سے یا اس کے کسی حصے سے تشبیہ دے مثلاً یوں کہے] آج سے تو میرے لیے میری ماں کی پشت کی طرح ہے ([انتِ عَلَیّ] کَظَہرِ اُمّی)، قرآن مجید میں خاص طور پر مذموم قرار دیا گیا ہے (۳۳ [الاحزاب]: ۴؛ ۵۸ [المجادلۃ]: ۲ و ۴ بعد) (دیکھیے Juynboll : *Handbuch des islamischen Gesetzes*، لائیڈن اور لائپزگ ۱۹۱۰ء، ص ۲۲۴ بعد؛ Sachau : *MulRecht*، ۱۸۹۷ء، ص ۱۳، و ۶۸ بعد).

[قرآن مجید اور احادیث کی رو سے قسم توڑ دینے کی صورت میں کفارہ دینا لازم ہوتا ہے۔ (۵ [المائدہ] : ۸۹) تاہم] کسی بہتری کے لیے قسم کو توڑ دینے میں کوئی قباحت نہیں، لیکن کفارہ لازم ہوگا۔ دوسری طرف یہ بھی تاکید ہے کہ اگر کوئی قسم کھائے تو اس کو وفا کرے (۱۶ [النحل] : ۹۱، سورۃ ۵ [المائدۃ] : ۸۹ وغیرہ) اور بخاری نے (۳ : ۹۹، س ۳) ابرارالمقسم (= قسم کا پورا کرنا) کا شمار سات ضروری امور میں کیا ہے لیکن قسم کے مقابلے پر اگر کسی بلند تر امر کا لحاظ آ جائے تو قسم کو ضرور اپنی جگہ چھوڑنا چاہیے اس لیے تلقین کی گئی ہے کہ قسم کبھی استثنا کے بغیر نہ کھائی جائے، یعنی اس کے ساتھ انشاء اللہ کے الفاظ ضرور کہے جائیں (البخاری، ۴ : ۲۸۰؛ النووی : شرح مسلم، ۴ : ۱۰۶، زید بن علی طبع Griffini، ص ۴۶۳).

قرآن مجید اور سنت کے یہ بیانات اس موضوع پر فقہ کے نظام کی بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اس نظام کے مطابق اس شخص کو جو قسم کھا رہا ہو لازماً مُکَلّف ہونا چاہیے۔ وہ جان بوجھ کر خود اپنے آزادانہ اختیار سے بات کر رہا ہو اور قسم کی واقعی نیت رکھتا ہو، لیکن اس کے لیے کسی گناہ کے ارتکاب کے لیے قَسم کھانی ہرگز جائز نہیں۔ اس سوال پر آرا کا اختلاف ہے کہ آیا اس طرح کی قسم سرے سے قسم ہوتی بھی ہے یا نہیں [تاہم اکثریت اس طرف ہے کہ اگر کوئی ایسی قسم کھا لے تو اس کا وقوع ہو جائے گا۔ لیکن حالف کے لیے اس قسم کا توڑنا اور کفّارہ دینا ضروری ہوگا] قسم صرف اللہ کی، اس کی ذات یا اس کے اسماء و صفات میں سے کسی ایک کی، کھائی جا سکتی ہے، [اللہ تعالٰی کے اسماء و صفات کے علاوہ دیگر چیزوں کی قسم کھانے کی احادیث میں ممانعت آتی ہے۔ دیکھیے البخاری : الصحیح، کتاب الایمان و النّذور، و دیگر کتب احادیث و فقہ]۔ براءۃ کی قسم کو جس کا پہلے ذکر آ چکا ہے فقہ نے تسلیم نہیں کیا۔ قسم کا توڑنا (حنث) بعض حالات میں جب کسی نے کسی گناہ

کے ارتکاب کی قسم کھائی ہو، فرض سمجھا جاتا ہے۔ ایلا جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اس کے بارے میں تصریح ہے کہ ایلا کرنے والا چار مہینوں کے اندر اندر اسے توڑ دے [ورنہ چار ماہ گذر جانے کے بعد اس کی بیوی کو از خود طلاق ہو جائے گی] ظہار کے بعد [یا تو بیوی کو جدا کر دے] ورنہ قَسم کا کفارہ دینا لازم ہوگا۔

سورۃ ۵ [المائدہ] : ۸۹ کی رو سے کفارے کی صورت یہ ہے کہ ایک غلام کو آزاد کیا جائے یا دس مساکین کو کھانا کھلایا جائے یا انھیں پہناوا پہنایا جائے اور جو اس کی استطاعت نہیں رکھتے اس کے بدلے تین دن روزے رکھیں۔ کفارے میں اور جو کچھ کرنا ہوتا ہے اس کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں بیان کی گئی ہے۔ ایلا میں کفّارہ وہی ہوتا ہے جو دوسری قَسموں میں، لیکن ظِہار کے کفّارے میں ایک مسلمان [غلام آزاد کیا جائے] یا دو مہینے کے روزے رکھے جائیں یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلایا جائے (سورۃ ۵ [المائدۃ] : ۸۹) اسلامی قانون اس قَسم کو بھی تسلیم کرتا ہے جو کسی بیان کی تصدیق کے لیے کھائی جائے اور اس قَسم کو بھی جو کسی امر کی تعمیل کا ذمہ لیتے ہوئے کھائی جائے۔ اوّل الذّکر کا وقوع صرف عدالتی مقدموں میں ہوتا ہے۔ قسامہ جس کا ذکر اوپر آ چکا ہے اور جو قدیم عربوں کے ہاں سے مأخوذ ہے۔ وہ ایک خاص صورت ہے۔ اسلام میں یہ قتل کے مقدمے کے لیے مخصوص ہے، یہ پچاس قَسموں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جنھیں ایک یا ایک سے زیادہ شخص کھاتے ہیں۔ یہ قسم الزام لگانے والے پر عائد کی جاتی ہے، لیکن صرف شبہ الدلالۃ (لموت) کے سلسلے میں جس کی باقاعدہ تحقیق ضروری ہے۔ اگر الزام لگانے والا قَسم کھانے سے انکار کر دیتا ہے تو پچاسوں قسمیں ملزم پر عائد کر دی جاتی ہیں اور اگر وہ بھی انکار کر دے تو وہ قسمیں پھر الزام لگانے والے پر عائد کر دی جاتی ہیں۔ [یہ شوافع کا مسلک ہے۔ الهدایه ۳ : ۶۱۸؛ احناف کا مسلک یہ ہے کہ جس علاقے میں مقتول کی لاش پائی جائے۔ اگر اس کا قاتل نامَعلوم ہو تو اس علاقے کے پچاس سربرآوردہ لوگوں سے قسم لی جاتی ہے۔ اگر اس علاقے میں لوگوں کی تعداد پچاس سے کم ہو تو اس تعداد کو پورا کرنے کے لیے بعض لوگوں سے دوبارہ قسم لی جا سکتی ہے، الهدایة : ۲ : ۶۱۸] قتل کو چھوڑ کر جتنے معاملات ہیں ان میں اسلام کا اصول یہ ہے کہ بار ثبوت الزام لگانے والے پر ہے اور ملزم کو قَسم کھانی ہوتی ہے عموماً گواہ قَسم نہیں کھاتے، وہ گواہ جو کسی غیر ملک میں مرنے والے کی وصیت کے گواہ ہیں اس معاملے میں مستثنٰی ہیں (۵ [المائدۃ] : ۱۰۵) اگر مدّعی کے پاس دو ضروری گواہوں میں سے صرف ایک ہو تو طرفین میں سے ایک کی قَسم دوسرے گواہ کی جگہ لے سکتی ہے (البخاری، ۲ : ۱۵۸ ببعد)۔ [اس فقرے کا مطلب صاف نہیں۔ مقالہ نگار نے بخاری کی جس عبارت کے حوالے سے یہ لکھا ہے اس کا اصل مضمون یہ ہے کہ اموال و حدود میں قَسم مدعاعلیہ پر عائد ہوتی ہے اور فیصلے کے لیے مدعی کے دو گواہ موجود ہوں۔ ورنہ فیصلہ مدعا علیہ کی قسم پر مبنی کر دیا جائے گا]۔ اگر مدعی کے پاس صحیح ثبوت نہ ہو تو مدعا علیہ سے قسم کے لیے کہا جاتا ہے اگر وہ قَسم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قَسم (یَمِینُ الرّد) کھانے کے لیے کہا جاتا ہے۔ کسی جرم کے معاملے میں جھوٹی قَسم کھانا مسلمان علما کے ہاں یمین الْغموس کہلاتا ہے۔ اس مرکب کے اصل معنے ایسی قَسم کے ہیں جو شدت سے پابند کرے۔ بیان کی تصدیق کی خاطر کھائی

ہوئی قسمیں اگر جھوٹی ہیں تو شافعیوں کے ہاں اوپر بیان کیے ہوئے طریقوں سے ان کا کفّارہ دیا جاسکتا ہے - دوسروں کے نزدیک ان کا کفّارہ نہیں دیا جا سکتا - مؤخرالذکر یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ کفّارے کا اجرا صرف ان قسموں میں ہے جو کوئی عہد کرتے ہوئے کھائی جائیں ۔

جب [آہستہ آہستہ دیانت و عدالت کے اوصاف روبزوال ہو گئے تو قسم کے سلسلے میں] ہر طرح کے حیلوں کا دروازہ کھل گیا - حیلوں کے متعلق مشہور ترین تصنیف الخصاف کی کتاب الحِیَل والمخارج (طبع Joseph Schacht [بخط خودش]، Hannover ۱۹۲۳ء، قاہرہ ۱۳۱۴ھ) ہے ۔

مآخذ: [(۱) کتب حدیث بمدد مفتاح کنوزالسنة، بذیل مادّة الأیْمان؛ (۲) معجم فقه الحنبلی، بذیل مادّة قسامة و الأیْمان؛ (۳) معجم فقه ابن حزم الظاهری، بذیل مادّة قسامة؛ (۴) المرغینانی: الهدایة، بذیل مادّة کتاب الأیْمان وباب القسامة]؛ (۵) J. Wellhausen: Reste arabischen Heidentums، بار دوم، ۱۸۹۷ء، ص ۱۲۸ ببعد؛ (۶) I. Goldziher: Abhandlungen zur arabischen Philologie، ۱۸۹۶ء، ۱: ۱ تا ۱۲۰؛ (۷) G. Jacob: Altarabisches Beduinenleben، بار دوم، ۱۸۹۷ء، ص ۱۷۴، ۲۱۹؛ (۸) Th. W. Juynboll: Handbuch des islāmischen Gesetzes، ۱۹۱۰ء، ص ۱۹۲، ۲۲۵ ببعد، ۲۶۶ تا ۲۷۰، ۳۱۵ ببعد؛ (۹) E. Sachau: Muhammadanisches Recht، ۱۸۹۷ء، بمدد اشاریہ؛ Johs. Pedersen: Der Eid bei den semiten .... sowie die stellung des Eides in Islam، ۱۹۱۴ء۔

(Johs. Pedersen [و ادارہ])

* **قِسمَت**: (عربی، ترکی): یہ لفظ جس کا عربی مفہوم "تقسیم" اِقتسام کا مترادف ہے، آگے چل کر نصیب، حظّ (حصّہ) کے معنی دینے لگا اور پھر اس کے ایک تیسرے معنی پیدا ہو گئے، یعنی وہ حظ یا نصیب جو ہر شخص کے لیے مقدر ہو چکا ہے - ترکی زبان میں اس کے یہی معنی سب سے زیادہ معروف ہیں - بہر حال ترکی میں یہ لفظ تقدیر [رک بہ قَدَر] سے متعلّقہ مذہبی عقائد کے اظہار کے لیے اتنا استعمال نہیں ہوتا، جتنا کہ عملی جبریّت کے لیے جس کی رو سے انسان کو تقدیر کے تمام صدمات و انقلابات کو راضی برضا ہو کر برداشت کر لینا چاہیے اسی جذبے کا اظہار فارسی اور ترکی شعرا کے ہاں اکثر فَلَک اور چَرْخ کے الفاظ کے ساتھ ہوتا ہے جن سے اجرامِ فلکی (Spheres) کے غیر عقلی اور ناگزیر اثرات مراد لیے جاتے ہیں ۔

ترکی میں قِسْمت کا لفظ اس شعبۂ عدلیہ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جسے قَسّام لِیق کہتے ہیں، بالخصوص قِسْمتِ عَسْکَریّہ کی ترکیب میں، جو اس محکمے کا نام ہے، جسے سلاطین کی طرف سے اوقاف کی نگرانی اور انتظام سونپا جاتا تھا (دیکھیے سامی: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ) ۔

مآخذ: (۱) E. Littmann: Morgenländische Wörter im Deutschen، Tübingen ۱۹۲۴ء؛ (۲) Else Marquardsen: Das Wesen des Osmanen، میونخ ۱۹۱۶ء، ص ۱۰۰ ۔

(J. H. Kramers)

* **قُسَنْطِینہ**: (اور متعدد مختلف اشکال، [مثلاً فیروز آبادی: قاموس، قُسَنْطِینہ؛ سامی بک: قاموس الاعلام: قُسَنْطِینہ] انگریزی، فرانسیسی: Constantina)، الجزائر کا ایک شہر، ضلع (département) قُسَنْطِینہ کا صدر مقام - یہ شہر الجزائر سے ۳۳۰ میل جانب مشرق اور Philippeville (فیلیپوویل) سے ۵۰ میل جانب جنوب مشرق جو قُسَنْطِینہ کی بندرگاہ ہے اور اس سے بذریعۂ ریل ملایا گیا ہے اور ۳۶ درجے ۲۲ دقیقے عرض البلد شمالی اور ۱۸ درجے ۳۶ دقیقے طول البلد مشرق پر واقع ہے - ۱۹۰۶ء میں

اس کی آبادی باون ھزار ۲۰۴۷ تھی [۱۹۶۷ء میں : ۲۵۵۰۰۰] جس میں سے ۱۵۷۷۹ یورپی تھے، ۸۴۲۷ یہودی اور ۲۸۰۵۱ مقامی باشندے .

قسنطینہ کی جاے وقوع نے اسے ایک قدرتی قلعہ بنا دیا ھے۔ یہ ایک چوکور کی شکل میں ایک پتھریلی سطح مرتفع پر تعمیر کیا گیا ھے اور اس کی جنوب مشرق، شمال مشرق اور شمال مغربی حدود گہری گھاٹیاں بناتی ھیں اور وہ گرد و پیش کے علاقے سے محض ایک پتلی سے تنگنائے کے ذریعے ملا ھوا ھے۔ یہ سطح مرتفع شمال سے جنوب کی سمت گہری ڈھلوان ھوتی گئی ھے۔ قصبے کا سب سے بلند حصہ سطح سمندر سے ۲۵۰۰ فٹ بلند ھے، بحالیکہ سیدی رشید کا مرابط، [رباط] جو ایک میل سے بھی کم فاصلے پر ھے، صرف ۲۱۷۰ فٹ بلند ھے۔ گھاٹیوں میں سے جو گویا اس قدرتی قلعے کی خندقوں کا کام دیتی ھیں، سب سے زیادہ قابل ذکر وہ ھے جو سطح مرتفع کے جنوب مشرق اور شمال مشرق پہلوؤں کے ساتھ ساتھ بڑھتی گئی ھے اور جس کے نیچے کے حصّے میں دریاے رمّل Rummal ھے۔ یہ دریا ایک تنگ وادی کے ساتھ ساتھ بہتا ھے، جو در حقیقت ایک گہرا کھڈ ھے جس کی دیواریں سیدھی اوپر کی طرف ۵۰۰ سے ۶۰۰ فٹ تک بلند ھیں، یہ ڈیڑھ میل تک تین سرنگوں میں جا کر غائب ھو جاتا ھے، پھر ان میں سے آبشاروں کی شکل میں نمودار ھوتا ھے، اور آخر میں الحما کے سرسبز میدان میں اتر آتا ھے۔ اس وادی یا کھڈ کے آرپار جس کے دائیں کنارے کے اوپر منصورہ کی سطح مرتفع ھے (۲۳۴۰ فٹ) رومیوں نے ایک پل تعمیر کر دیا تھا جو عرب فتح کے بعد کئی صدیوں تک محفوظ تھا (البکری : *Description de l' Afrique*، مترجمۂ de Slane، ص ۱۵۰) نے اس کا ذکر کیا ھے اور الادریسی (طبع de Geoje، ص ۱۱۱) اسے ان سب سے زیادہ جاذب توجہ عمارتوں میں سے ایک بتاتا ھے، جنھیں دیکھنے کا اسے اتفاق ھوا تھا۔ اس پل پر ایک دوسری کے اوپر محرابوں کی دو قطاریں تھیں، اس کی بلندی ۲۱۷ فٹ تھی اور اس کے ایک سرے سے دوسرے تک، سڑک اور ایک کاریز چلی گئی تھی، جو شہر کے لیے درکار پانی لاتی تھی۔ یہ پل تیرھویں صدی میں بیٹھ گیا، اٹھارھویں صدی میں اسے صلاح بے کے حکم سے ایک ھسپانوی مہندس کی زیر نگرانی دوبارہ تعمیر کیا گیا جو ۱۸۴۷ء میں بالکل ھی منہدم ھوگیا اور اس کی جگہ ایک لوھے کا پل بنا دیا گیا۔ یہ ۴۲۳ فٹ لمبا تھا اور دریاے رمّل کے آرپار ۵۲۸ فٹ کی بلندی پر سے گزرتا تھا۔ آج کل [۱۹۲۷ء] ایک اور پل اس دریا کے کچھ اور اوپر جا کر بنایا جا رھا ھے تاکہ سطح مرتفع منصورہ کو، جہاں ریلوے سٹیشن اور یورپی باشندوں کا مسکولہ علاقہ واقع ھے، ان مکانوں سے ملا دیا جائے جو پہلے سے شہر کے جنوب مغرب میں کودیت اتی Kūdiat-Aty کے پہلوؤں اور سپاٹ چوٹی پر بنے ھوے ھیں۔ یہ وھی پہاڑی ھے جس کی اس طرف سے قسنطینہ کے مدخل پر زد پڑتی ھے۔

اگرچہ ان تعمیرات کی وجہ سے شہر کا عام منظر بہت حد تک بدل گیا ھے، تاھم اس کی بعض اپنی خصوصیات ابھی تک برقرار ھیں۔ الجزائر کے دوسرے شہروں کے برعکس یہ کسی مشرقی شہر کے بجاے القبائل کے ایک بڑے گاؤں سے مشابہ ھے۔ اس کے مکانات کی چھتیں مٹی کی ھیں اور اس کے اندر تنگ اور پیچدار گلیوں کا جال بچھا ھے، جو بعض اوقات سیڑھیوں کی طرح گھاٹی کے کنارے تک اترتی ھیں، جس کے بلند حصّوں پر مکان بنے ھیں۔ سڑکوں اور بازاروں میں قبائلیوں، یہودیوں اور مزابیوں (Mzābites) کی بھیڑ بھاڑ اور

شور و غل رهتا ہے ۔ آثار قدیمه بهی دوچار هی هیں، جن میں نئی نقطۂ نظر سے کوئی چیز جاذب نظر نہیں ، البته ان سے قسنطینه کی گزشته تاریخ کی یاد ضرور تازه هوتی ہے، مسجد جامع شروع کے حفصی حکمرانوں کے زمانے (تیرهویں صدی عیسوی) کی تعمیر شده ہے ۔ سوق الغزال کی مسجد کے علاوه، جو اب کلیسا ہے، سیدی الحزار اور سیدی القَطّانی کی مسجدیں اٹھارهویں صدی میں بنی تهیں؛ چنانچه ان کا تعلق عهد سلطنت عثمانیه سے ہے ۔ یہی بات اس محل کے بارے میں کہی جا سکتی ہے جسے آخری ترک بے احمد نے فرانسیسیوں کی فتح سے کچھ هی پہلے تعمیر کروایا تها ۔

قسنطینه کے ابتدائی حالات پردۂ خفا میں هیں ، لیکن گمان غالب ہے که جس جگه یه واقع ہے وهاں مقامی باشندے قدیم زمانے هی سے آباد هوگئے هوں گے، چنانچه کلاسیکی (رومی و یونانی) ادب میں اس مقام پر کِرته Kirta نامی ایک شهر کی موجودگی کا ذکر آتا ہے ۔ اس شهر کی سامی اصل (قَرت = شهر) سے یه قیاس هوتا ہے که شاید قرطاجنیوں نے یہاں ایک نو آبادی قائم کرلی هوگی۔ بهرصورت کرته کا ذکر قدیم قرطاجنی جنگوں میں نومیدیه Numidia کے دارالسلطنت کے طور پر آتا ہے، چنانچه وهاں سائفیکس Syphax کا ایک محل تها ۔ ماسی نسّا Masinissa اور اس کے جانشینوں نے یہاں کئی اهم عمارتیں بنوائیں اور یونانی اور رومی تاجروں کو آنے کی دعوت دی ۔ پہلی صدی ق ۔ م کی خانه جنگیوں کے دوران میں ایک مهم آزما P. Sittius Nuccrianus نے قیصر روم جولیس سیزر کی طرف سے کِرته پر قبضه کر لیا اور مؤخر الذّکر کی تکمیل فتوحات پر اسے یه شهر اور ملحقه علاقه بطور انعام مل گیا ۔ اس طرح کِرته ایک رومی نو آبادی بن گیا اور اس کانام Calonia Cirta julia یا Kirta Sittianoram رکھ دیا گیا ۔ جب آغستس Augustus نے نومیدیه کی سلطنت کو بحال کر دیا تو جوبا Juba ثانی نے اسے اپنی سلطنت کا مرکزی شهر قرار دیا اور وه وهاں سات سال تک مقیم رها (۲۴ تا ۱۷ ق ۔ م) تاآنکه اسے نومیدیه کے بدلے ماریتانیه کی بادشاهت قبول کرنی پڑی ۔ بایں همه یه شهر بدستور چار نوآبادیوں کی جمهوریه کا صدر مقام رها ۔ پهر تیسری صدی عیسوی میں یه Namidia Cioilis Certensis یا Namidis کا مرکز حکومت بن گیا جسے Maximianus Hercules نے ۲۹۷ء میں قائم کیا تها ۔ ان خانه جنگیوں کے دوران میں، جو Diocletian کی تخت سے دست برداری کے بعد رونما هوئیں، یہاں کے باشندوں نے غاصب تخت الیگزانڈر Alexander کی حکومت کو تسلیم کر لیا اور جب اسے قرطاجنه سے نکالا گیا تو اسے پناه دی اور اس طرح اپنے آپ کو Maxentius کا مورد عتاب بنا لیا ۔ مؤخرالذّکر نے کِرته پر قبضه کرکے ۳۱۱ء میں اس کی اینٹ سے اینٹ بجا دی ۔ ۳۱۳ء میں قسطنطین Constantine نے اسے دوباره آباد کیا جس نے Maxentius پر فتح حاصل کرلی تهی اور شهر کا نام قسنطینه Constantina رکھ دیا گیا، جو اب تک چلا آ رها ہے ۔ ونڈالوں Vandals کے حملے کے بعد قسنطینه پر ان وحشیوں کا قبضه هو گیا، لیکن ۴۱۲ء میں Geiserich نے اسے قیصر روم کو واپس دے دیا ۔ مغربی سلطنت کی تباهی کے بعد قسنطینه آزاد و خود مختار رها، یہاں تک که بوزنطیوں نے ونڈالوں پر فتح پانے کے بعد ۵۳۳ء میں شمالی افریقه کو اپنی سلطنت میں شامل کر لیا ۔ شمالی افریقه پر عربوں کے حملے کے وقت تک یه شهر انهیں کے زیر نگیں رها ۔

مؤرخین اس بارے میں خاموش هیں که یه شهر مسلمانوں کے هاتھ کس زمانے میں لگا، تاهم

گمان غالب یه هے که اس پر شروع کے عرب حملوں کا کوئی اثر نه هوا بلکه قرطاجنه اور سب سے آخر میں هتیار ڈالنے والے دوسرے بوزنطی قلعوں کے بعد اس پر قبضه هو سکا ۔ صوبۂ افریقیه میں شامل هو جانے کے بعد قسنطینه نے یکے بعد دیگرے قیروان کے حکمرانوں، یعنی بنو اغلب، بنو فاطمه اور مصر میں المعز کا دارالسلطنت منتقل هونے کے بعد بنو زهره کی حکومت تسلیم کی ۔ بنو حماد کے هاتھوں مشرق المغرب کے ایک حصے سے محروم هو جانے کے بعد بھی اس پر بنو زهره کا قبضه برقرار رها، لیکن بنو هلال کے حملے کے وقت یه ان کے هاتھ سے بالکل نکل گیا ۔ المعز الحمادی نے ان پریشانیوں سے فائده اٹھایا اور اس شهر پر قبضه کرکے اسے اپنے مقبوضات میں شامل کر لیا ۔ امیر الناصر کے چچا بل بار Bel Bar کی انگیخت پر هونے والی بغاوت کے باوجود قسنطینه ایک صدی تک المعز کے جانشینوں کے قبضے میں رها ۔ الموحد یحیٰی کے هاتھوں بجایه (Bougie) کی تسخیر کے بعد بجایه کے آخری حکمران نے قسنطینه میں پناه لی اور پھر مزید مزاحمت کا خیال ترک کر کے اس نے عبدالمؤمن کے آگے هتیار ڈال دیے، جس کی افواج نے اب شهر پر قبضه کر لیا ۔ علی بن غانیه نے ۱۱۸۵ء میں اس پر حمله کیا، جو ناکام رها ۔ عبدالمؤمن کی قائم کرده سلطنت کے قطعی سقوط کے وقت تک قسنطینه الموحدون کا وفادار رها .

اس زمانے میں قسنطینه بهت خوش حال شهر تھا ۔ البکری کهتا هے : ”قسنطینه ایک عظیم اور قدیم شهر هے، جس کی بهت بڑی آبادی هے . . . . اس میں مختلف ایسے خاندان آباد هیں جن کا تعلق دراصل مِیْلَه، نِفْزاوه اور قَسْطِیْلِیْه کے بربر قبائل سے تھا، لیکن یه بعض کِتامی قبائل کی ملکیت هے ۔ اس کے بازاروں میں قیمتی سامان کی بھرمار هے اور تجارت رونق پر هے“ (کتاب مذکور، ص ۱۵۰) ۔ الادریسی قسنطینه کو ایک گنجان آباد اور تجارتی شهر بتاتا هے ۔ آگے چل کر وه کهتا هے : ”یهاں کے باشندے مالدار هیں ۔ ان کے عربوں سے معاهدے هیں اور وه زمین کو کاشت کرنے اور فصلوں کو محفوظ رکھنے کے سلسلے میں ان سے تعاون کرتے هیں ۔ ان کے زیر زمین گودام ایسے اچھے هیں که ان میں اناج بغیر کسی طرح کے نقصان پهنچنے کے سو سال تک رکھا جا سکتا هے ۔ وه شهد اور مکھن بڑی مقدار میں جمع کرتے اور بیرونی ملکوں کو بھیجتے هیں“ (کتاب مذکور، ص ۱۱۱) .

جب الموحّدون کی سلطنت کا خاتمه هو گیا تو اهل قسنطینه نے حفصی فرمانروا ابو زکریا کی حکومت تسلیم کر لی، جس کی بادشاهت کا اعلان ۱۲۰۳ء میں تونس میں کیا گیا تھا [رکّ به حفص، بنو] ۔ بنو حفص کے ماتحت (تیرهویں تا سولهویں صدی عیسوی) اس شهر کی تاریخ بهت مبهم اور غیر مسلسل هے ۔ تونس کے حکمران قسنطینه کی ملکیت کو بڑی اهمیت دیتے تھے ۔ وه اکثر وهاں قیام کرتے اور اس کی رونق اور ترقی میں کوشاں رهتے تھے ۔ بالعموم وه اس کی حکومت اپنے خاندان کے شهزادوں کو هی تفویض کرتے تھے، تاهم ان کی پیش بندیوں اور زحمتوں کے باوجود یه کئی موقعوں پر ان کے هاتھ سے نکل گیا ۔ مثلاً ۱۲۸۲ء میں ابو اسحٰق کے عهد میں یهاں کے حاکم ابن الوزیر نے تونس کے بادشاه کے خلاف بغاوت کر دی اور اسے بزور شمشیر اس پر دوباره قبضه کرنے کے لیے اپنے بیٹے ابو فارس کو بھیجنا پڑا؛ ۱۲۸۴ء میں اس کے باشندوں نے شهر کے دروازے مدعی سلطنت ابو زکریا، والی بجایة، کے لیے کھول دیے؛ ۱۳۰۵ء میں حاکم شهر ابی العامر کی تجویز

پر انھوں نے تونس کے حفصی حکمران کی اطاعت قبول کر لی، تاهم جلد هی انھوں نے اسے بے دخل کرکے دوبارہ بجایہ کے بادشاہ ابو البقا کا اقتدار تسلیم کر لیا۔ ابو البقا کو اپنا مفاد اسی میں نظر آتا تھا کہ حفصی سلطنت کی وحدت بحال کی جائے؛ چنانچہ ۱۳۰۹ء میں وہ اس میں کامیاب هو گیا اور کچھ عرصے تک مشرق المغرب میں امن و امان قائم رها۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ نئی نئی پریشانیاں پیدا هونے لگیں۔ ۱۳۱۲ سے ۱۳۱۹ء تک قسنطینه وزیر ابن غَمْر کے زیر اقتدار تقریباً خود مختار رها، جو تونس کے تخت پر اپنی پسند کے ایک حکمران، یعنی ابو یحیٰی کو بٹھانے میں کامیاب هو گیا۔ ۱۳۲۵ء میں ایک اور وزیر ابن القالُون کی بغاوت کی وجه سے شہر کے باشندوں کو بنو عبدالواد کے حملے کا سامنا کرنا پڑا، تاهم یہ ناکام رها۔ المغرب کے مشرقی علاقے میں بنو مرین اور بنو عبدالواد کے مابین برپا هونے والی جنگوں، نیز ابو یحیٰی کے بیٹے ابو عبداللہ اور پوتے ابو زید کی کی کامیاب حکومت کی وجه سے قسنطینه کو چند برس کے لیے امن و سکون نصیب هو گیا۔ بایں همه جو امن بمشکل قائم کیا گیا تھا، وہ چودھویں صدی میں مرینی مهموں کے باعث پھر خلل پذیر هو گیا۔ ابوالحسن بغیر لڑے بھڑے قسنطینه میں داخل هو گیا اور ۱۳۴۷ء میں اس نے حکومت کا تخته الٹ کر اپنا اقتدار قائم کر لیا۔ قیروان میں ابوالحسن کی شکست کے بعد حفصیوں کی حکومت کا ایک نیا دور شروع هوا اور الفضل نے، جو بنو حفص هی سے تھا، اس موقع سے فائدہ اٹھا کر شہر پر قبضه کر لیا، لیکن یه اس کے پاس تھوڑے دنوں تک رها، کیونکه یہاں کا سابق حفصی حاکم ابو زید، جسے ابو العنان نے اسیری سے رها کر دیا تھا، قسنطینه پر دوبارہ قابض هو گیا اور بعد ازاں اپنے محسن کو چھوڑ کر اس نے ابو الحسن کے ایک بیٹے تاشفین کی بادشاهت کا اعلان کر دیا۔ کچھ عرصے بعد ابو زید کے بھائی ابو العباس نے اسے شکست دے کر تاشفین کو تخت سے اتار دیا اور خود سلطان کا لقب اختیار کر لیا۔ اس نے دواودہ اور سَدْوِیْکش عربوں کو، جنھوں نے ۱۳۵۵ء میں قسنطینه کا محاصرہ کر لیا تھا، پسپا کر دیا لیکن جب ابو الغمان نے بذات خود اس پر چڑھائی کر دی تو وہ اس کی مدافعت نه کر سکا۔ اس نے اس شہر کو مرینیوں سے ۱۳۶۰ء میں دوبارہ حاصل کر لیا۔ ۱۳۷۰ء میں سلطان تونس بننے کے بعد اس نے اپنی وفات تک قسنطینه کے صوبے میں امن و امان قائم رکھا۔ اس کے برخلاف اس کے جانشین ابو فارس کو اپنے بھائی ابو بکر سے اسے دوبارہ از سر نو چھیننا پڑا جس نے اس پر عرب قبائل کی مدد سے قبضه کر لیا تھا.

قسنطینه کی پندرھویں صدی کی تاریخ کے بارے میں همارے پاس صحیح تفصیلات موجود نہیں۔ بظاهر ایسا معلوم هوتا ہے کہ اس زمانے میں بنو حفص کی حکومت کے خلاف بغاوتیں کثرت سے نہیں هوئیں۔ بهر حال اس کا اقتدار زیادہ‌تر برائے نام هی تھا۔ اس دور میں قسنطینه کے حقیقی حاکم عرب قبیلۂ دَواوِدَه کی ایک شاخ اولاد ساوله کے شیوخ تھے۔ خود شہر میں حکومت چند خاندانوں کے هاتھ میں تھی، جو اولاد ساوله کے موالی میں سے تھے۔ ان میں مثال کے طور پر مرابطی الاصل عبدالمؤمن کا خاندان تھا، جس کے سرداروں کو یه موروثی حق حاصل تھا کہ وہ شیخ الاسلام اور امیر الرکاب (قافلۂ حجاج کے رهنما) کے فرائض انجام دیں۔ اسی طرح خاندان بن بادیس کے ارکان نے ازخود قاضی کے فرائض ادا کرنے کا کام سنبھال رکھا تھا اور بن الفِکُّون (یا

الفکون) فقہا کی حیثیت سے مشہور تھے ۔

شمالی افریقہ میں ترکوں کی آمد سے قسنطینہ کے لیے پریشانیوں کا ایک نیا دور شروع ہو گیا ۔ اس وقت میدان میں دو حریف جماعتیں موجود تھیں ۔ ایک جماعت کی رہنمائی عبدالمؤمن کر رہا تھا اور وہ حفصی اقتدار کو برقرار رکھنے کے حق میں تھی۔ دوسری وہ جماعت تھی جس نے الفکون کے زیر قیادت ترکوں کو وہاں آنے کی دعوت دی تھی ۔ بقول M. Mercier ترکوں کی طرف سے شہر پر قابض ہونے کی پہلی کوشش ۱۵۱۷ء میں ہوئی تھی ۔ M. Mercier کے قول کے بیان کے مطابق خیر الدّین [باربروسہ] کے ایک نائب حسن نے ۱۵۱۹-۱۵۲۰ء میں قسنطینہ کے باشندوں کو مجبور کیا کہ وہ اس کے آقا کے اقتدار کو تسلیم کر لیں، تاہم یہ اطاعت محض چند روزہ رہی کیونکہ [ہمیں پتا چلتا ہے کہ] ۱۵۲۶ء میں تونس کے حفصی حکمران کا ایک نمائندہ شہر میں متمکن تھا ۔ قسنطینہ پر ترکوں کے قطعی قبضے کی تاریخ ۱۵۳۴ء سے شروع ہوتی ہے جب وہاں باقاعدہ قلعہ نشین فوجی دستہ متعین کر دیا گیا ۔ بہرحال ان کا اقتدار آسانی سے مستحکم نہیں ہو سکا ۔ حفصیوں کے حامیوں نے ترکی حکومت کو فوراً ہی تسلیم نہیں کیا بلکہ وہ اس فکر میں رہے کہ اپنے نئے آقاؤں سے کس طرح نجات حاصل کی جائے ۔ ۱۵۶۷ء کے آخر یا ۱۵۶۸ء کے شروع میں انھوں نے ترکی قلعہ نشین دستے کو تہ تیغ کرکے ترکوں کے حمایتیوں کو شہر بدر کر دیا ۔ نظم و ضبط بحال کرنے کے لیے پاشا محمّد کو قسنطینہ کے خلاف ایک مہم لے جانی پڑی ۔ اہل شہر میں مزاحمت کرنے کی ہمت نہ تھی، چنانچہ انھوں نے بغیر لڑے بھڑے شہر کے دروازے کھول دیے ۔ ۱۵۷۲ء میں ایک اور بغاوت برپا ہوئی اور اسے بھی بہت سختی سے فرو کر دیا گیا ۔ بنو عبدالمؤمن کو، جن کی شہ پر یہ بغاوت ہوئی تھی، تمام مراعات سے محروم کردیا گیا اور اس کے بعد سے انھیں شہر کے معاملات میں کوئی نمایاں کردار ادا کرنے کا موقع نہ ملا ۔ اپنے اس تنزل کو انھوں بہت بددلی سے قبول کیا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ۱۶۴۲ء میں قبائل کی بغاوت اور عرب سرداروں کی نافرمانی کی وجہ سے ترکوں کے لیے دشواریاں پیدا ہوئیں تو موقع سے فائدہ اٹھا کر انھوں نے دوبارہ بغاوت برپا کر دی لیکن یہ بھی بہت جلدی فرو کر دی گئی ۔ جب قسنطینہ سولھویں صدی میں مشرق کی بیلک کا صدر مقام بنا دیا گیا تو اس شہر کے فرحت بے کی حکومت کے بعد سے پچاس سال بعد تک مکمل امن اور سکون حاصل رہا (یعنی ۱۶۳۷ء تک)، لیکن الجزائر کے لوگوں کی تونس کے معاملات میں دخل اندازی کے نتیجے کے طور پر قسنطینہ اپنے ہمسایوں کی انتقامی کارروائیوں کا ہدف بن گیا ۔ ۱۷۰۰ء میں تونس کے مراد بے نے، جو قسنطینہ کے علی خوجا کے خلاف دو لڑائیوں میں فتح مند رہا تھا، شہر کا محاصرہ کر لیا اور تین مہینے تک اس کی ناکہ بندی جاری رکھی ۔ الجزائر کے فرمانروا کو قسنطینہ کی خطرناک صورت حال کی اطلاع ایک قاصد کے ذریعے ہوئی، جو ایک رسے کی مدد سے جو ایک چٹان کے اوپر سے لٹکا دیا گیا تھا، وہاں سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو گیا تھا، اور اُس نے اِس کی مدد کے لیے ایک فوج بھیج دی جس کی آمد سے پہلے ہی تونس کے سالار نے شہر خالی کر دیا ۔

اٹھارھویں صدی قسنطینہ میں ترکی اقتدار کے عروج کی نشاندھی کرتی ہے ۔ اس عرصے میں بیلک پر مستعد اور عقلمند آدمی متمکن رہے، جو خودمختار حکمرانوں کی طرح، نہ کہ الجزائر کے بادشاہ ڈی

Dey کے عاجز و مسکین نمائندوں کی طرح حکومت کرتے رہے، جیسے مثلاً قلیان حسن بے جو بوقامیہ کہلاتا تھا (۱۷۱۳ تا ۱۷۳۶ء)؛ حسن بن حسین جو بوحنک کے نام سے معروف تھا (۱۷۳۶ تا ۱۷۵۴ء)؛ احمد القولی (۱۷۵۶ تا ۱۷۷۱ء) اور سب سے بڑھ کر صالح بے (۱۷۷۱ تا ۱۷۹۲ء)۔ قسنطینہ بہت سی عام دل چسپی کی عمارتوں کے لیے ان سب کا مرہون منت ہے، چنانچہ بوقامیہ نے سوق الغزال کی مسجد تعمیر کی؛ بوحنک نے نئی سڑکیں بنوائیں اور سیدی الخضر کی مسجد تعمیر کی؛ خود صالح بے نے دریاے رمّل کا پل اور وہ رومی کاریز جس کے ذریعے جبل واش کا پانی شہر میں آتا تھا، از سرنو تعمیر کی۔ اس نے سیدی القطّانی کی مسجد اور مدرسہ بھی بنوایا اور اطالوی صنّاعوں کو اپنے لیے ایک محل تعمیر کرنے پر مامور کیا جسے چینی کے ٹکڑوں اور سنگ مرمر کے ستونوں سے آراستہ کیا گیا تھا جو اٹلی سے خریدے گئے تھے۔

اس درخشاں عہد کے بعد فتنہ و فساد اور گڑبڑ کا دور آیا۔ خود صالح بے نے جسے الجزائر کے فرمانروا نے اس سے ناراض ہو کر برطرف کر دیا تھا، بغاوت کھڑی کرنے کی کوشش کی، لیکن بری طرح ہلاک ہوا۔ ۱۷۹۲ سے ۱۸۲۶ء تک قسنطینہ میں سترہ بایوں (حاکموں) نے حکومت کی۔ ان میں سے بعض صرف چند ماہ بلکہ چند دن تک اپنے عہدے پر مامور رہے۔ یہ سب کے سب اپنے ظلم و ستم اور ہوا و ہوس کی بنا پر بدنام تھے۔ قسنطینہ کو اس صورت حال سے بہت نقصان پہنچا، سرکاری کاروبار معطل ہو گیا۔ تجارت تباہ ہو گئی اور باشندوں کی جانیں اور ان کی املاک ہمیشہ معرض خطر میں رہنے لگیں۔ اس اندرونی خرابی پر گرد و نواح کے لوگوں کے حملوں کا بھی جلد ھی اضافہ ہو گیا۔ بَل آرش (ابن العرش) کے قبائل کے لشکروں نے ترکوں کے خلاف بغاوت کر دی اور ۱۸۰۴ء میں وہ قسنطینہ کی دیواروں تک بڑھ آئے۔ تین سال بعد تونس کی ایک فوج نے جو سلیمان کاخیا کے زیر قیادت تھی، شہر کا محاصرہ کر لیا۔ اس کی دو مہینے تک (اپریل مئی ۱۸۰۷ء) ناکہ بندی رہی۔ ایک دفعہ اس پر گولا باری بھی کی گئی۔ الجزائر سے ایک کمکی فوج کے نزدیک آنے پر تونس والوں نے محاصرہ اٹھا لیا اور پسپا ہوتے وقت انہیں ۱۱۶۷ قیدیوں اور پورے توپ خانے سے ہاتھ دھونے پڑے۔ احمد میں، جو قسنطینہ کا آخری بے تھا، وہ سب صفات موجود تھیں جو اس کے پیشروں میں مفقود تھیں۔ وہ علم دوست، سرگرم کار، صاحبِ ہمت اور مستعد آدمی تھا، لیکن اپنے جور و تشدد اور ان محصولات کی وجہ سے جو اس نے اہل قسنطینہ سے اپنے لیے وہاں پرانے دارالبے کی جگہ ایک نیا محل بنوانے کی غرض سے روپیہ اکٹھا کرنے کے لیے عائد کیے، لوگ اس سے نفرت کرنے لگے۔ فرانسیسیوں کے الجزائر پر قبضے کے بعد اس نے اوجاق [دولتی نظام] کے غائب ہو جانے سے فائدہ اٹھاتے ہوئے یہ کوشش کی کہ ریجنسی Regency کے مشرق میں ایک خود مختار ریاست قائم کر لے اور باب عالی سے اس نے اپنے لیے پاشا کا خطاب حاصل کر لیا۔ ۱۵ دسمبر ۱۸۳۰ء کو جنرل گلازل Glauzel کی جانب سے ایک فرمان کے ذریعے معزول ہو جانے کے بعد بھی قسنطینہ پر اس کا تصرف رہا۔ اس کا خاتمہ اس لیے ٹلتا رہا کہ فرانسیسی حکومت کو پہلے تو یہ تامل رہا کہ بجائے جنگ کے وہ از خود اطاعت قبول کر لے تو اچھا ہے اور دوسرے جب اس سلسلے میں گفت و شنید ناکام ہو گئی تو وہ یہ نہیں پسند کرتی تھی کہ ایک خطرناک جنگ مول لے، لیکن ۱۸۳۹ء میں مارشل گلازل نے جو اس زمانے میں الجزائر کا گورنر جنرل تھا، قسنطینہ کے خلاف ایک مہم

لے جانے کی اجازت حاصل کر لی ۔ بونہ Bone سے ۲ نومبر کو روانہ ہوکر فرانسیسی افواج بغیرکسی دقت کے شہر کے سامنے پہنچ گئیں اور منصورہ اور کدیۃ علی کی پہاڑیوں پر صف آرا ہو گئیں ۔ دو حملے جو محصورین نے، بے کے خلیفہ عیسی کی قیادت میں شہر سے نکل کرکیے پسپا کر دیے گئے ۔ دوسری طرف وہ دو حملے بھی جو فرانسیسیوں نے ۲۲ اور ۲۳ دسمبر کی درمیانی رات کو کیے، ناکام رہے ۔ کلازل نے محاصرہ اٹھانے کا فیصلہ کر لیا اور بونہ واپس چلا گیا ۔ اگرچہ موسم کی خرابی کی وجہ سے پسپائی میں بہت دشواری پیش آئی، لیکن اس رکاوٹ کی تلافی اگلے سال کر دی گئی ۔ ۶ اکتوبر ۱۸۳۷ء کو ایک فرانسیسی فوج نے جنرل Damremont کی قیادت میں قسنطینہ کا محاصرہ کر لیا ۔ توپ خانے کو کدیۃ علی پر نصب کر دیا گیا تاکہ شہر کے جنوب مشرقی محاذ میں رخنہ پیدا کر دیا جائے ۔ ڈیمرے مونٹ جنگ میں ۱۲ اکتوبر کو ہلاک ہوگیا، لیکن ۱۳ اکتوبر کو اس کے جانشین جنرل والی Valle نے حملے کا حکم دیا اور بہت سخت جنگ کے بعد ان دستوں نے جو کرنل Combe اور کرنل Lamoricière کی قیادت میں تھے، شہر کو فتح کر لیا ۔ احمد بے، جو فرانسیسیوں کے قریب پہنچنے پر شہر سے چلا گیا تھا، جنوب کی طرف پسپا ہو گیا، جہاں وہ فرانسیسیوں کے علی الرغم مزید گیارہ سال تک ملک پر حکومت کرتا رہا ۔ کہا جاتا ہے کہ ۱۸۳۷ء کا محاصرہ قسنطینہ کا انیسواں محاصرہ تھا ۔

فرانسیسی قبضے کے بعد قسنطینہ، جس کا نظم و نسق فوجی افسروں کی زیر نگرانی ایک حاکم کو سونپ دیا گیا تھا ، ایک اعلٰی فوجی قیادت (Commadement Superiéur) کا صدر مقام اور فرانسیسیوں کی مشرقی صوبے میں فوجی کارروائیوں کا مرکز بن گیا ۔ یہ شروع میں فوجی قانون کے ماتحت رہا اور یہاں شہری حکومت ۱۸۴۸ء تک قائم نہیں کی گئی ، لیکن ۱۸۴۹ء میں یہ ضلع کا دارالحکومت بن گیا ۔ اس وقت سے اس شہر نے بڑی ترقی کی ہے، لیکن یورپی آبادی میں اضافے کے باوجود یہاں مقامی باشندوں کو الجزائر کے دوسرے شہروں کی بہ نسبت، باستثنائے تلمسان، زیادہ اہمیت حاصل ہے ۔ واقعہ یہ ہے کہ قسنطینہ مشرق کے قبائل کے لیے سامان رسد کی بہم رسانی کے لیے ایک منڈی اور مرکز کا کام دیتا رہا ہے ۔ یہاں کی مقامی دستکاریاں باقی ہیں اور وہ گرد و پیش کے علاقے کو سوتی کپڑا اور چمڑے کی چیزیں مہیّا کرتی ہیں ۔

مآخذ : (۱) Vars : *Cirta-Constantine*، قسنطینہ ۱۸۹۵ء، ص ۸ : (۲) Cherbonneau : *Constantine et ses de antiquities*، (پیرس ۱۸۵۷ء، ص ۸)؛ (۳) Vayssettes : *Histoire des beys de Constantine* (*Bulletin Societe archeologique de Constantine* ۱۸۶۹ء)؛ (۴) E. Mercier : *Histoire de Constantine*، (قسنطینہ ۱۹۰۳ء، ص ۸)؛ (۵) G. Mercier : *Corups des inscriptions arabes et turques de I Algérie*، *Department de Constantine*، (پیرس ۱۹۰۲ء، ص ۸)، نیز دیکھیے ماخذ بذیل مقالہ الجزائر؛ حفص بنو.

(G. Yver)

تعلیقہ : [ایک طویل جدوجہد کے بعد جولائی ۱۹۶۲ء میں الجزائر فرانسیسی تسلط سے بالکل آزاد ہو گیا تھا اور اب ایک آزاد جمہوریہ ہے جو الجمهوریة الجزائریة الدیموقریطیه الشعبیه کے نام سے موسوم ہے ۔ قسنطینہ اس کے بڑے شہروں میں آبادی کے لحاظ سے تیسرے نمبر پر ہے ۔ ۱۹۶۷ء کی مردم شماری کی رو سے اس کے باشندوں کی کل تعداد ۲ لاکھ پچپن ہزار ہے ۔ یہ ایک بڑا تجارتی اور تعلیمی مرکز ہے اور حال ہی میں یہاں ایک

یونیورسٹی بھی قائم ہو گئی ہے] .

(محمّد وحید مرزا)

* **قَشْقَای :** ایران کی ایک ترک قوم؛ کہتے ہیں کہ یہ نام دراصل ترکی لفظ قَشْقا ہے، جس کے معنی ہیں "وہ گھوڑا جس کے ماتھے پر سفید نشان ہو" (W. Radloff: *Versuch eines Wörterbuches der türk Dialecte...*، ۲ : ۳۹۵) ۔ کہا جاتا ہے کہ قشقایْ خَلَج ترکوں کی نسل سے ہیں (نیز دیکھیے *BGA*، ۱ : ۱۵۸ : خَلَج) جن کے متعلق الاِصْطَخری (*BGA*، ج ۱) اور بعد کے مصنفین بتاتے ہیں کہ وہ ہندوستان اور سیستان کے درمیانی علاقے میں رہتے تھے ۔ کہا جاتا ہے کہ خَلَج پہلے تو عراق عجم میں نقل مکان کر گئے جہاں ایک ضلع آج بھی خَلَجستان کے نام سے مشہور ہے ۔ یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ ابھی تک وہاں ترکی بولنے والی ایک قوم آباد ہے (V. Minorskiy کی نجی طور پر دی ہوئی معلومات) ۔ قشقای عراق سے فارس چلے آئے جہاں وہ آج تک بدوی زندگی بسر کر رہے ہیں ۔ سردیوں میں وہ اس صوبے کے جنوبی حصے بالخصوص فیروز آباد کے گرد و نواح میں پڑاؤ ڈالتے ہیں جہاں ان کے قبیلے کے سردار (ایلخانی) کو بلحاظ منصب صوبے کا والی سمجھا جاتا ہے ۔ پرْوِیزْہ کا مستحکم! قلعہ ایلخانی صَولۃ الدولہ (۱۳۲۴ - ۱۳۲۵ھ/۱۹۰۶ - ۱۹۰۷ء) نے تعمیر کرایا تھا ۔ گرمیوں میں یہ لوگ کُمیْشہ اور کَنیْمون تک چکر لگاتے رہتے ہیں جو صوبۂ اصفہان کے جنوبی حصے میں واقع ہیں۔ بقول [لارڈ] کرزن (Curzon: *Persia and the Persian Question*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۲ : ۱۱۲ ببعد) قشقایْ قوم کی تعداد ۱۸۷۰ء تک بہت زیادہ تھی (۶۰ ہزار خاندان؛ جنگ کے دنوں میں ۱۲۰۰۰ گھوڑ سوار)، لیکن ۱۸۷۱ء اور ۱۸۷۲ء کے قحط سے انہیں بڑا نقصان پہنچا ۔ کرزن کو اس کی سیاحت کے دوران میں (۱۸۸۹ء) ان کے خاندانوں کی تعداد ۲۵ ہزار بتائی گئی، لیکن اس نے ان کی اصل تعداد ۱۰-۱۲ ہزار لکھی ہے ۔ Tumansky (۱۸۹۴ء) نے بھی اصل قشقایْ قوم کے خیموں کی تعداد ۱۲ ہزار ہی بتائی ہے ۔ لیکن وہ لکھتا ہے کہ وہ تمام بدوی جن کے محاصل قشقائیوں کا ایلخانی ادا کرتا ہے ان کی تعداد اس سے دگنی ہوگی (۲۴ ہزار) ۔ بعد کے سیاحوں نے اس سے بھی زیادہ تعداد لکھی ہے : ۳۵ ہزار (۱۹۰۶ء)، ۵۵ ہزار (۱۹۱۴ء میں) ۔ ۲۰ ہزار سپاہیوں پر مشتمل قشقائیوں کے ایک خوب مسلح ڈویژن نے ۱۹۱۴ء کی جنگ عظیم میں جرمنی کا ساتھ دیتے ہوے انگلستان کے خلاف حصہ لیا ۔ قشقایْ سب کے سب بڑے کٹر شیعہ ہیں ۔ مرد گھوڑے پالتے ہیں (گھوڑے عربی نسل کے ہیں)، عورتیں قالین بنتی ہیں ۔ کچھ قشقائیوں نے جنوب میں داراب اور شمال میں کُمیشہ کے مقام پر شہری زندگی اختیار کر لی ہے ۔ کرزنؔ کے بیان کی رو سے اگرچہ قشقایْ نسلاً ترک ہیں، لیکن انہیں قبیلۂ لُر سے متعلق سمجھا جاتا ہے ۔ اپنے رسم و رواج کے اعتبار سے بھی وہ بختیاری اور کُوت گلُو (اغا چِری کے ترک قبیلہ کا تعلق بھی اِس لُر قبیلے سے ہے) سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ۔ ان گیتوں کے پیش نظر جو ۱۹۱۴ء میں A. Romaskevič نے قلمبند کیے تھے، یہ پتا چلتا ہے کہ قشقایْ زبان ایک جنوبی ترکی بولی ہے جو ترکمانی اور آذر بیجانی سے بہت کچھ ملتی جلتی ہے .

مآخذ : (۱) A. A. Romaskevič : *Piesni Kashkaicev*، در *Sbornik Muzeya Antropolygi Etnografi pri Ross. Akad. Nauk.* = *Publications du Musée d' Anthropologie et d' Ethnographie prés l' Acad. des Sciences de Russie*، ج ۵/۲: ابھی تک یہ صرف علٰحدہ دستیاب ہوتی ہے، ص ۵۷۳ تا ۶۱۰؛ اس میں

جن کتابوں کی فہرست دی ہوئی ہے ان میں A. Dupré : *Voyage en Perse*، پیرس ۱۸۱۹ء سے لے کر G. Demorgny : *Les réformes administratives en Perse. Les tribus du Fars*، (*R M M*، ۱۹۱۳ء، ۲۲ : ۹۲ تا ۱۰۰) اور B. V. Miller : *Kočeviya plemena Farsistana* (*Vostočniy sbornik*، ۱۹۱۶ء، ۲ : ۲۱۳ تا ۲۱۸: ۱۹۰۶ء کی روئداد) تک شامل ہیں .

(W. BARTHOLD)

* **قُشَیر : (بنو)،** [بقول ابن دُرَید قُشیر یا تو قِشر (بمعنی چھلکا، خول، کھرنڈ وغیرہ) کی تصغیر ہے یا اَقْشَر (بمعنی خوبرو، خوش شکل) کی ۔ بنو قُشَیر بن کَعب بن ربیعة بن عامر بن صَعْصَعَة [رک به عامر بن صَعْصَعَة] ایک مشہور عرب قبیلہ جس کے عُقَیل اور جَعْدَة [رک باں] کے قبیلوں سے خصوصًا قریبی تعلقات تھے، جو اپنے نسب نامے کی رو سے ایک دوسرے کے بھائی برادر ہوتے ہیں ۔ عام روایت کے بموجب قُشَیر کی ماں بنو سُلَیم [رک به سُلَیم بن منصور] قبیلے کی رَیطَه بنت قُنفُذ بن مالک تھی۔ زمانۂ جاهلیت میں وہ بنو قشیر جو الیمامه میں متوطن تھے، عامر بن صَعْصَعَة کی سب جنگوں میں شرکت کرتے رہے، خصوصًا ان میں جو بنو تَمیم، بنو شَیبان (جن کے سردار حاجب بن زُرَارہ کو مالک ذُوالرُقَیبه ابن سَلَمَة الخَیر بن قُشَیر نے جَبَلَه کی لڑائی میں قید کر لیا تھا) اور الحِیرہ کے بادشاھوں کے خلاف لڑی گئیں (دیکھیے نقائض، طبع Bevan، ص ۷۰، ۴۰۴ تا ۴۰۵) ۔ وسط عرب میں رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیه وآلہ وسلّم کی کامیابیوں کے بعد آپ کے پاس وفود بھیجنے اور آپ سے مفاهمت کرنے میں بنو قُشیر نے عامر کے دوسرے قبیلوں کا ساتھ دیا ۔ روایت ہے کہ یہی وہ زمانہ تھا جس میں انھوں نے اسلام قبول کیا (دیکھیے متون مندرجۂ Caetani : *Annali dell' Islam*، ۱/۱ : ۲۹۷ (۹ھ، فصل ۷۸)) ۔ بعد کے زمانے میں انھوں نے کوئی خاص امتیاز حاصل کیے بغیر شام اور عراق کی جنگوں میں حصه لیا اور فتح کے بعد خاص طور پر وہ سلطنت کے مشرقی حصوں میں آباد ہو گئے ۔ عہد اموی میں، ان لوگوں کی خراسان میں بہت آبادی تھی اور انھیں وھاں بہت اقتدار حاصل تھا، چنانچه اس صوبے کے متعدد والی قُشَیری تھے (منجملہ اوروں کے زُرَارہ بن عُقبه [بن سُمَیر بن سَلَمة الخَیر] جس کے خاندان کے پاس گھوڑوں کی ایک ایسی نسل تھی جسے بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا ۔) اس قُشَیری نو آبادی کا بانی اور مشترک مورث حَیدَه بن معاویه بن قشیر ایک نیم اسطوری شخص تھا جس کی عمر نا قابل یقین طور پر دراز اور اولاد کی تعداد ایک هزار بتائی جاتی ہے (ابن حَجَر : الاِصابة، قاهره ۱۳۲۵ھ، ۲ : ۵۶، عدد ۱۸۹۰؛ ابو حاتم السِّجستانی : کتاب المعمَّرین، در Goldziher : *Abhandlungen zur arab. Phil.*، ۲ : ۹۷) دوسری طرف المُبَرّد (طبع Wright، ص ۲۷۳) میں ہم اسی طرح کی طویل عمر مذکورۂ بالا قُشَیری سردار (مالک) ذُوالرُّقَیبَه (ابن سَلَمَة الخَیر) سے منسوب پاتے ہیں ۔ اور واقعه یہ ہے کہ خراسان میں سکونت رکھنے والے تقریبًا سب ھی قشیری مشاهیر جن کا تاریخ میں نام آتا ہے سَلَمة الخیر کے خاندان سے تھے اور ذوالرُّقیبه بھی اس خاندان سے تھا، جو بظاھر اس قبیلے کا طبقۂ امرا تھا .

بنو قُشَیر میں نامور شاعر زیادہ نہیں ہوئے ۔ ان میں مشہور ترین شاعر یزید بن الطَّثْرِیه ہے جو عہد اموی کے خاتمے اور عہد عباسی کے آغاز کے درمیانی زمانے میں زندہ تھا ۔ [اموی عہد میں ایک اور بشہور قُشَیری شاعر اَلصِّمَّة بن عبداللّٰہ بن الطُفَیل بن قُرّہ بن هُبَیرَة (م حدود ۹۵ھ/۷۱۴ء) کا نام بھی کتب انساب و ادب میں ملتا ہے (دیکھیے

الزرکلی : الاعلام، بذیل الصِمّة)] .

انساب کی کتابوں، بالخصوص ابن الکَلْبی میں بعضِ اور نسلی گروھوں کا ذکر بھی آتا ھے جو بنو قشَیر کے نام سے موسوم تھے اور جن میں سے دو اسلم اور اوْس (انصار) کے جنوبی قبیلوں سے تعلق رکھتے تھے .

[قُرّة بن ھُبَیْرہ بن عامر بن سَلَمة الخَیر آنحضرت صلّی اللہ علیه و آلہ وسلّم کی خدمت میں حاضر ھوا تو آپ نے اسے اس کی اپنی قوم کے صدقات کا والی مقرر فرما دیا (جمهرة انساب العرب، ص ۲۸۹) ۔ بنو قُشَیر میں نامور محدّث، والی، سپہ سالار اور قاضی سبھی ھوے ھیں ۔ بنو قُشیر کے بہت سے خاندان خراسان، نیشا پور اور اندلس میں جا آباد ھوے تھے ۔ اندلس میں جَیّان اور اَلبِیرہ کے شہروں میں بنو قشیر بکثرت آباد تھے (جمهرة انساب العرب، ص ۲۹۰) ۔ ان قُشیریوں میں کُلْثوم بن عِیاض القُشَیْرِیّ [رَک باں] اور بَلْج بن بِشْر بن عِیاض [رَک باں] جیسے نامور سپہ سالار اور عسکری قائد، امام مسلم بن الحَجّاج النیشا پوری [رَک باں] صاحب الصحیح جیسے مستند اور شہرۂ آفاق محدّث و فقیه اور امام ابوالقاسم عبدالکریم بن ھوازِن صاحب الرسالة القشیریة [رَک به القشیری] جیسے مشہور صوفی و زاھد و سالک خاص طور پر قابل ذکر ھیں] .

مآخذ : (۱) ھشام ابن الکَلْبی : جمهرة الانساب (مخطوطۂ برٹش میوزیم Add، ۲۳، ۲۹۷) ورق ۱۳۳ الف تا ۱۳۷ الف؛ (۲) Wüstenfeld : *Genealogische Tabellen*، ۱۱۷ (Register، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱)؛ (۳) ابن دُرَیْد : کتاب الاشتقاق (طبع Wüstenfeld)ص ۱۸۱؛ (۴) ابن قُتَیْبه : کتاب المعارف (طبع Wüstenfeld) ص ۴۳؛ [(۵) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۲۸۹ و ۲۹۰)؛ (۶) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، بذیل مادّہ؛ (۷) القلقشندی : نهایة الارب، بذیل مادّہ؛ (۸) النویری : نهایة الارب، ۲ : ۳۴۰] .

(G. LEVI DELLA VIDA [و ادارہ])

* **القُشَیْری** : ابوالقاسم عبدالکریم بن ھَوازِن بن عبدالملک بن طَلْحه بن محمّد، ولادت ۳۷۶ھ/ ۹۸۶ء، وفات ۴۶۵ھ/۱۰۷۳ء .

[اس موضوع پر دو مقالے شائع کیے جا رھے ھیں] (۱) القشیری، علم کلام میں اشعری ابوبکر بن فُوْرَک کے شاگرد اور تصوف میں السُلَمِی اور ابو علی الدَّقّاق کے مقلّد تھے، جن کی بیٹی فاطمه (م ۴۸۰ھ / ۱۰۸۷ء) سے انھوں نے شادی کر لی تھی - ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء سے ۴۵۵ھ / ۱۰۶۳ء تک وہ اشعری جماعت کے دوسرے لوگوں، حنبلی فقہا اور سلجوق عمال کے ظلم و تعدیٔ کا شکار رھے ۔ ان کی معروف ترین تصنیفیں دو رسالے ھیں، یعنی رسالة اِلٰی جماعة الصّوفیه ببُلدانِ الاسلام جو تصوف کو اشعری فلسفۂ ماوراء الطبیعیات کے مطابق بنانے کی غرض سے ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء میں لکھا گیا؛ اور شِکایة الٰی اھل السّنة بحکایة مانا لَهُم من المحنة جو الاشعری کے نام کو الحاد کے اس الزام سے بری کرنے کے لیے ۴۴۶ھ/۱۰۵۴ء میں لکھا گیا جو اس کی تعلیم جوھر فرد (Atomist metaphysics) پر عائد کیا گیا تھا (مطبوعه، در السُّبْکی : طبقات، بار اول، مطبوعۂ قاھرہ ۲ : ۲۷۶ تا ۲۸۸) ۔ ایک رمزیه تفسیر قرآن بنام لطائف الاِشارات بھی قشیری کے قلم سے ھے اور تصوف کے طریقوں پر ایک درسی کتاب بنام ترتیب السُّلوک بھی جس کی باطنیت کو قصدًا مبہم رکھا گیا ھے ۔ رسالة پر جو اسلامی تصوف پر ایک مستند متد اوّل کتاب ھے، ابن الدّاعی نے امامیه نقطۂ نظر سے تنقید کی ھے (تبصرہ، لیتھو تہران ۱۳۱۲ھ، ص ۴۰۵ تا ۴۰۹) اور ۱۲۹۰ھ میں وہ قاھرہ سے الانصاری کی شرح

کے ساتھ چار جلدوں میں شائع ہوئی - یہی ایک کارآمد طباعت ہے، ایک جلد کے چھوٹے ایڈیشن ([مثلاً] ۱۳۱۸ھ وغیرہ کے) چھپائی کی غلطیوں سے پر ہیں .

مآخذ : (۱) السُّبکی : طبقات الشّافعیہ ، بار اول، مطبوعۂ قاہرہ ۳ : ۲۴۳ تا ۲۴۸؛ (۲) براکلمان : GAL، ۱ : ۴۳۲ تا ۴۳۳؛ (۳) R. Hartmann : *Al-Kuschairîs Darstellung des Ṣûfîtums*، برلن ۱۹۱۴ء؛ [(۴) ایم-ایم شریف : A History of Muslim-philosophy، جلد اول] .

(L. MASSIGNON)

⊗ **(۲) القُشَیری :** شیخ عبدالکریم بن ہَوازِن بن عبدالملک بن طلحہ بن محمّد النیشابوری المعروف بہ زین الاسلام ابوالقاسم قشیری ۳۷۶ھ میں استوا میں پیدا ہوئے - ابن عساکر نے لکھا ہے ”ان کا شمار طبقۂ ثالث میں ہونا چاہیے، لیکن ان کی وفات کی وجہ سے، جو طبقۂ ثالث کے اعیان کے بعد واقع ہوئی، انھیں متاخر طبقے میں شمار کیا گیا ہے “ (ابن عساکر : تَبْیِیْنُ کَذِب المُفْتَرِی، ص ۲۷۲، مطبوعۂ حیدر آباد دکن) - وہ نسلاً خالص عرب تھے، ان کے باپ قشیری تھے، اور قبیلۂ قُشَیر بن کعب سے تعلق رکھتے تھے، جو اموی عہد میں ترک وطن کرکے خراسان کے نواح میں آ کر آباد ہو گئے تھے - والدہ کی طرف سے سلمی تھے - قُشَیری کے آبا و اجداد نیشاپور کے نواح میں استوا کے ضلعے میں رس بس گئے تھے (ابن خلکان : وفیات الاعیان، ص ۵۳۹، مطبوعۂ قاہرہ) .

قُشَیری کے بچپن کے زیادہ حالات معلوم نہیں ہو سکے - وہ بچہ ہی تھے جب کہ والد کا سایہ سر سے اٹھ گیا - پھر ابوابقاسم الایمانی سے، جو ان کے خاندان سے رشتۂ مودت رکھتے تھے، عربی زبان و ادب کی تعلیم حاصل کی - بعد ازاں وہ نیشاپور چلے آئے اور ممتاز اساتذہ سے علوم دینیہ کی تحصیل کی - ان دنوں نیشاپور میں ابو علی الدّقّاق کا طوطی بول رہا تھا - وہ راہ طریقت کے مشہور رہنما تھے - انھوں نے قشیری کو اپنے سلسلے میں داخل کر لیا اور اپنی صاحبزادی بھی قشیری کے حبالۂ عقد میں دے دی - انھوں نے علمِ فقہ، ابوبکر الطوسی اور اصول فقہ ابوبکر بن فُورَک (م ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء) سے پڑھا - اس کے بعد ابو اسحق الاسفرائنی (م ۴۱۸ھ/۱۰۲۷ء) کے درس سے مستفید ہوے - مؤخر الذّکر دونوں اساتذہ قشیری کے مداح تھے - تعلیم سے فراغت کے بعد انھوں نے ابوبکر الباقلانی (م ۴۰۳ھ/۱۰۱۲ء) کی کتابوں کا مطالعہ کیا، جو اشعریوں کے بڑے عالم تھے - ان تمام علوم کے حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ انھوں نے ابو علی الدّقّاق سے بھی ربط و ضبط قائم رکھا تا آنکہ ابو علی الدّقّاق وفات پا گئے - بعدازاں وہ مشہور صوفی مصنف ابو عبدالرحمٰن السُّلَمی کے حلقۂ ارادت میں شامل ہوگئے - اس وقت قشیری خراسان میں جملہ علوم اسلامیہ میں امامت کا درجہ رکھتے تھے - وہ بیک وقت فقیہ بھی تھے اور اصولی بھی، شیخ طریقت بھی تھے اور مفسر، محدث، فصیح و بلیغ اور سب سے بڑھ کر کاتب اور شاعر بھی - ان کے وعظ میں بڑی تاثیر تھی - ان کے ایک ہم عصر ابوالحسن علی الباخرزی (م ۴۶۷ھ/۱۰۷۴ء) نے لکھا ہے ”اگر ان کا وعظ پتھر بھی سنے تو موم بن جائے اور اگر شیطان ان کی مجلس میں باندھ دیا جائے تو تائب ہو جائے اور ان کی بات قول فیصل کی حیثیت رکھتی تھی“ - (ابن عساکر : تَبْیِیْنُ کَذِبِ المُفْتَرِی، ص ۲۷۴، مطبوعۂ حیدر آباد) - ان کی شہرت کی وجہ سے بعض محروم قسمت فقہا ان سے جلنے لگے اور بے سروپا الزام لگا کر ان کی عظمت کو گھٹانے لگے - ان کی ابتلا و آزمائش کا حال السّبکی نے

تفصیل سے لکھا ھے (السّبکی : طبقات الشّافعیّه، ۲ : ۲۶۹، مطبوعۂ قاهره)، ان کے مخالفین میں زیادہ تر معتزلی اور حنبلی فقہا تھے، جنھوں نے سلجوق حکمرانوں سے قشیری کو سزا دینے کی اجازت لے لی تھی، چنانچه قشیری گرفتار کر لیے گئے اور انھیں وعظ کہنے کی ممانعت کر دی گئی ۔ ان کے حامیوں اور مریدوں کو شہر بدر کر دیا گیا اور مساجد میں انھیں برا بھلا کہنا شروع کر دیا گیا ۔ مصیبت اور آزمائش کا یه زمانه پندره برس (۴۴۰ تا ۴۵۵ھ/ ۱۰۴۸ تا ۱۰۶۳ء) رها ۔ اس دوران میں انھیں بغداد میں جاے پناہ ملی، جہاں خلیفه القائم ان سے اعزاز و اکرام سے پیش آیا ۔ طغرل بیگ کے پر آشوب عہد حکومت کے بعد جب اس کا جانشین عضدالدّوله ابو الشجاع (الپ ارسلان) سریر آراے خلافت ھوا تو قشیری اور دوسرے خراسانی علما جو نیشاپور سے ترک وطن کرکے بغداد چلے آئے تھے، واپس اپنے وطن میں آ گئے، جہاں انھوں نے نہایت آرام و راحت سے دس برس گزارے ۔ اب ان کا وقار بحال ھو چکا تھا اور انھوں نے تعلیم و تلقین کا سلسله دوباره شروع کر دیا ۔ ان کے ھزاروں مرید تھے ۔ انھوں نے ۱۷ ربیع الآخر ۴۶۵ھ/ ۳۱ دسمبر ۱۰۷۲ء میں وفات پائی ۔ اور اپنے قدیمی مرشد ابو علی الدّقاق کے پہلو میں دفن ھوے.

سوانح کے مآخذ : قشیری کی قدیم ترین سوانح وہ ھے، جو دُمیَۃُ القَصر کے مصنف علی بن الحسن الباخرزی (م ۴۶۷ھ/ ۱۰۷۴ء) نے لکھی تھی ۔ یه عبدالغافر (م ۵۲۹ھ/ ۱۱۳۴ء) کے بھی زیر استعمال رھی ھے ۔ عبدالغافر قشیری کا نواسه تھا، جس نے السیاق میں جو الحاکم النیساپوری نیشاپور کا تکمله ھے، اپنے جلیل القدر نانا کے حالات لکھے ھیں ۔ بدقسمتی سے یه بیش قیمت کتاب جس سے قشیری کے تمام سوانح نگاروں نے اعتنا کیا ھے، دستبرد زمانه کی نذر ھو چکی ھے ۔ اس کے مطالب کا خلاصه السرافینی نے لکھا ھے ۔ اس کا ایک مخطوطه کتاب خانۂ قبرلی زاده (عدد ۱۱۵۲) میں محفوظ ھے ۔ ان کے سوانح کا دوسرا مآخذ، جو مقابلۃً مختصر ھے، ابوبکر احمد بن علی الخطیب البغدادی ھے (م ۴۵۳ھ/ ۱۰۶۱ء) جو قشیری کا ھم زمانه تھا ۔ اس نے بغداد میں ان سے حدیث کا سماع بھی کیا تھا (تاریخِ البغداد، ۱۱ : ۸۳، مطبوعۂ قاهره)، تیسرا مآخذ الھجویری کی کشف المحجوب ھے ۔ یه بھی قشیری کے ھم عصر تھے ۔ ان کے حالات جو ابن عساکر (م ۵۷۱ھ/ ۱۱۷۵ء)، السمعانی (م ۵۶۲ھ/ ۱۱۶۶ء)، ابن خلکان (م ۶۵۴ھ/ ۱۲۵۶ء)، اور متأخرین میں السّبکی اور ابن العمّاد الحنبلی (۱۰۸۹ھ/ ۱۶۷۸ء) نے لکھے ھیں، وہ ثانوی حیثیت رکھتے ھیں کیونکه ان کا کسی ایک مآخذ پر انحصار ھے یا وہ تمام روایات کا مجموعه ھیں.

تصانیف : قشیری بہت سے علوم میں امام کا درجه رکھتے تھے ۔ ان کے سوانح نگاروں نے ان کی تیئیس کتابوں کا ذکر کیا ھے، جو مختلف علوم و فنون پر مشتمل ھیں ۔ ان میں اھم ترین الرساله ھے جو انھوں نے ۴۳۸ھ/ ۱۰۴۶ء میں لکھا تھا ۔ تصوف ان کا دلپسند موضوع تھا ۔ الرساله کے علاوہ، جو علم تصوف پر بہترین کتاب ھے، انھوں نے بہت سی علمی یادگاریں چھوڑی ھیں جو اب تک غیر مطبوعه ھیں ۔ ان میں تصوف کے مسائل اور ان کے اعمال پر گہرے مباحث ملتے ھیں ۔ طالبین تصوف کی تعلیم و ھدایت کے لیے انھوں نے یه کتابیں لکھی تھیں ۔ (۱) تَرتِیبُ السُّلُوک؛ (۲) آدابُ الصُّوفِیّه؛ (۳) احکام السَّماع؛ (۴) [کتاب التَّحبِیر فی علم التَّذکِیر]؛ (۵) عِقدُ الجَواھِر و نُورُ البَصائِر فی فضیلۃ الذِّکر و الذّاکر؛ تصوف کے نظری مسائل پر ان کی یه کتابیں ھیں : (۱) اللُّمعُ فِی الاِعْتِقاد؛ (۲)

حَیَاۃُ الْاَرْوَاح؛ (۳) المِعْرَاج؛ (۴) المُنَاجَاۃ؛ ان کے علاوہ انھوں نے حدیث اور تفسیر پر بھی بہت کچھ لکھا تھا [مثلاً]: (۱) لَطَائِفُ الْاِشَارات، قرآن مجید کی تفسیر ہے (طبع قاہرہ ۱۹٦۸ء-۱۹۷۰ء) جس پر تصوف کا رنگ غالب ہے۔ علمی اعتبار سے یہ السُّلمی کی تفسیر کے پائے کی ہے؛ (۲) شرح اَسْمَاءِ اللّٰہِ الحُسْنٰی؛ (۳) اَلتَّیْسِیْر فی علم التَّفْسِیْر.

قشیری تصوف اور اشعریت کے سرگرم وکیل تھے۔ تصوف کی حمایت میں انھوں نے الرسالہ لکھا جب کہ اشعریت کی تائید میں انھوں نے شکایة اهل السنّة بحکایة ما نالهم مِن المحنة سپرد قلم کیا۔ مؤخرالذّکر رسالے کا متن، السبکی کے طبقات (۲ : ۲۷٥ تا ۲۸۸) میں موجود ہے۔ اس کی غرض تالیف امام اشعری اور اشعریوں کے خلاف الزامات کی تردید ہے۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ بعض عقائد اور نظریات بلاوجہ اشعریوں کی طرف منسوب کر دیے گئے جن سے وہ قطعاً بری الذمہ ہیں۔

امام اشعری کے مخالفین نے ان کے بعض معتقدات جو خدائی صفات، اعمال کی سزا و جزا، انسانی اعمال کی ماہیت اور قرآن مجید کی ابدیت سے متعلق تھے، کا سختی سے رد کیا ہے۔ قشیری نے ان تمام مباحث کا جائزہ لیا ہے اور امام اشعری کی پر زور حمایت کی ہے، جو دراصل عقیدۂ اہل السنت والجماعة کا دفاع ہے۔ الرسالہ اور فصول فی الاصول کی تمہید میں انھوں نے یہی فریضہ سرانجام دیا ہے۔ ایک اعتبار سے ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ الرسالہ میں اہل السنت کے عقائد کے مابین تطبیق دینے کی کوشش کی گئی ہے اور الشکایہ میں ان عقائد کا بیان ہے جن کی تصوف میں تعلیم دی جاتی ہے۔

تصوف: قشیری نہ صرف ممتاز صوفی تھے بلکہ ایک نامور صوفی اہل قلم بھی تھے۔ ان کا الرسالة بجا طور پر علم تصوف کی بہترین اور مقبول ترین کتاب ہے۔ صدیوں سے یہ رسالہ ارباب تصوف کے لیے بہترین مرشد کا کام دیتا چلا آیا ہے۔ اور افادیت میں الغزالی کی ضخیم تصنیف احیاء علوم الدین سے کہیں بڑھ کر ہے۔ رسالہ کی بہت سی شرحیں لکھی گئی ہیں جن میں مقبول ترین شرح زکریّا الانصاری (م۹۱٦ھ/۱٥۱۰ء) کی ہے (اس سے قدیم تر شرح سدیدالدین ابومحمّد عبدالمعطی الاسکندری اللّخمی کی ہے جس کی تکمیل ٦۳۸ھ/۱۲۴۰ء میں ہوئی تھی۔ (طبع عفیفی قاہرہ ۱۹٥۴ء) فاضل مصنف کے نزدیک تصوف کی حقیقت کیا ہے، اس کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ رسالہ کے مضامین و مطالب کا تجزیہ کیا جائے، لیکن یہ کام ابھی تک کسی محقّق عالم کی علمی کاوش کا منتظر ہے۔ یہاں رسالے کے مندرجات کا ادھورا سا نقشہ پیش کیا جاتا ہے۔ یہ رسالہ علم تصوف کے ان تمام مضامین و مباحث کا جامع ہے، جو پانچویں صدی ہجری/گیارھویں صدی عیسوی کے نصف آخر تک ظہور پذیر ہو چکے تھے۔ رسالے کے اپنے اغراض و مقاصد ہیں، اس طرح یہ مواد اور تصور کے اعتبار سے بھی منفرد ہے۔ بطور نمونہ اس کا مقابلہ الھجویری کی کشف المحجوب سے کیا جا سکتا ہے۔ اگر ایک طرف یہ رسالہ ابو نعیم الاصفہانی (م ۴۳۰ھ/۱۰۳۸ء) کے حلیةُ الاولیاء اور السُّلَمی (م ۴۲۱ھ/۱۰۳۰ء) کے طبقات الصوفیہ سے الگ نظر آتا ہے تو دوسری طرف ابو طالب المکی (م ۳۸٦ھ/۹۹٦ء) کی قُوْتُ القلوب، الکلا باذی (م۳۹۰ھ/۹۹۹ء) کی التعرف اور الہروی (م۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) کی منازل السائرین ایسی کتب تصوف سے ممتاز دکھائی دیتا ہے۔ یہ چھے ابواب پر مشتمل ہے۔

باب اول: کتاب کی ابتدا میں مصنف نے [اپنی تصنیف کے] اغراض و مقاصد لکھے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ان کے زمانے کے ارباب تصوف سلف

صالحین اور اهل السنت و الجماعت کے سیدھے راستے سے بھٹک گئے ھیں اور اس تصنیف سے ان کی یه غرض ھے که تصوف کو بدعات اور خرافات سے پاک کرکے اس کو صحیح صورت میں پیش کیا جائے ۔ انھوں نے مسائل اصول لکھے ھیں اور زیادہ زور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت (توحید) پر دیا ھے، جو تمام عقائد کی جڑ ھے اور اسی پر تصوف کی بنیاد قائم ھے ۔ بقول ان کے توحید یه ھے که اس بات کا اقرار کیا جائے که اللہ تعالیٰ ذات و صفات اور افعال کے اعتبار سے ازل سے یکتا ھے ۔ توحید سے یه مراد ھے که نه تو کوئی اس کا ثانی ھے اور نه ھی اس کی صفات میں کوئی دوسرا شریک ھے اور نه کوئی چیز اس کے جیسے افعال کرسکتی ھے ۔ یعنی اللہ ھی خالق افعال ھے ۔ اَلرَّحْمٰنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی [طٰہٰ] : ۵ (مہربان اللہ عرش پر متمکن ھے) کے متعلق ان کا عقیدہ معتزلہ سے بالکل علٰحدہ ھے ۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ موجود ھے ۔ اس کی ذات یکتا ھے ۔ وہ نه توکسی چیز کے مشابه ھے اور نه مماثل، نه وہ جسم ھے نه جوھر نه عرض ۔ ارباب تصوف کے نزدیک توحید کے جو معانی و مطالب ھیں، ان کے ثبوت میں وہ بہت سے صوفیوں کے اقوال پیش کرتے ھیں تاکه توحید کی اھمیت اچھی طرح ظاھر ھو سکے ۔

باب دوم : یه صوفیوں کا تذکرہ ھے جس کا آغاز ابراھیم بن ادھمؒ (م ۱۶۱ھ/۷۷۷ء) اور اختتام احمد بن رود باری (م ۳۶۹ھ/۹۷۹ء) پر ھوا ھے ۔ اگرچه وہ اس حصے کے لیے سُلَمی کی طبقات الصُّوفیه کے مرھون منت ھیں، جس کا اثر صاف دکھائی دیتا ھے، لیکن مشائخ کے حالات اور اقوال کا انتخاب کرنے میں انھوں نے اپنی انفرادیت قائم رکھی ھے ۔ انھوں نے تراسی مشائخ کا ذکر کیا ھے، جن میں ۸۰ مشائخ کا ذکر سُلَمی کی طبقات الصُّوفیه میں بھی ملتا ھے، جو سو مشائخ کے حالات پر مشتمل ھے ۔ دونوں کتابوں کی ترتیب بھی یکساں ھے اگرچه سُلَمی نے کتاب کی ترتیب طبقات کے لحاظ سے رکھی ھے ۔ یه طبقاتی تقسیم قشیری کے ھاں مفقود ھے ۔ ان مشائخ کے تذکرے میں قشیری نے سُلَمی سے براہ راست روایت کی ھے ۔ کبھی لکھتے ھیں "شیخ ابو عبدالرحمٰن السُّلَمی نے ھمیں بتلایا" اور کبھی یه لکھتے ھیں "میں نے شیخ ابو عبدالرحمٰن السُّلَمی کو یوں فرماتے سنا" ۔ اس سے ثابت ھوتا ھے که قشیری کو السُّلَمی سے سماع حاصل تھا یا انھوں نے از خود السُّلَمی کی کتابوں کا مطالعه کیا تھا یا ان کے درمیان کوئی دوسرا واسطه تھا ۔

باب سوم : اس میں ارباب تصوف کی اصطلاحات کی تشریح کی گئی ھے، بالخصوص احوال اور ان مسائل کی جو نفس، قلب اور روح سے تعلق رکھتے ھیں ۔

باب چھارم : اس میں مقامات کا ذکر ھے اور اس کی ابتدا توبه کے بیان سے کی گئی ھے ۔

باب پنجم : آداب صوفیه پر ھے، اس میں راہ طریقت کی آفتوں سے آگاہ کیا گیا ھے اور ان سے بچنے کے طریقے بتلائے گئے ھیں ۔

باب ششم : خاتمے پر مشتمل ھے، جس میں قشیری نے راہ سلوک کے چلنے والوں کو نصائح (وصایا) سے مستفید کیا ھے ۔ (درحقیقت) رسالہ کا باب سوم، چھارم اور پنجم ھی کتاب کی جان ھے اور تصوف کے تمام نظری اور علمی مباحث کو شامل ھے ۔ قشیری کا طرز بیان اگرچه علمی ھے، لیکن لطف زبان اور حسن بیان کو بھی انھوں نے برقرار رکھا ھے ۔ ان کا اسلوب بیان فصیح، مؤثر اور باوقار ھے ۔ تصوف کے دقیق مسائل بیان کرتے ھوئے وہ پہلے صوفیوں کے صرف اقوال ھی نقل

نهیں کرتے بلکه وه مندرجۂ ذیل طریق عمل اختیار کرتے هیں:

(الف) جهاں تک ممکن هو وه مسئله زیر بحث کے اثبات کے لیے قرآن مجید سے استدلال کرتے هیں۔

(ب) وه مستند راویوں کے واسطے سے اقوال نقل کرتے هیں۔

(ج) وه دوسرے صوفیوں کے اقوال کو منتخب کرکے ان کا (تنقیدی) جائزه لیتے هیں تاکه مسئله زیر بحث کے تمام معانی اور مفاهیم اچھی طرح واضح هو جائیں۔ انهوں نے تصوف کے احوال اور مقامات کا جس طرح نفسیاتی جائزه لیا هے، وه حد درجه قابل ستائش هے۔

(د) وه هر جگه ذاتی رائے کا بھی اظهار کرتے جاتے هیں، چونکه وه خود بھی راسخ العقیده صوفی هیں، اس لیے وه تصوف کی تشریح و تفسیر واضح اور مستحکم نقطۂ نظر سے کرتے هیں۔ یهی وجه هے که وه باطل اور ملحدانه نظریات کا سختی سے رد کرتے هیں۔ رساله کی ابتدا میں صوفیوں سے مخاطب هو کر انهوں نے اپنے نقطۂ نظر کی یوں وضاحت کی هے۔ "تم جان لو۔ الله تم پر رحم کرے که اس جماعت کے جتنے شیوخ گزرے هیں، انهوں نے تصوف کے قواعد کی بنیاد توحید کے صحیح اصولوں پر رکھی هے اور اپنے عقائد کو بدعتوں سے محفوظ رکھا هے۔ ان قواعد کی پیروی کی هے جن پر انهوں نے سلف صالحین اور اهل السنت کو پایا هے، یعنی ایسی توحید جس پر نه فرقۂ مشبّله کی تمثیل اور نه فرقۂ معطّله کی تعطیل پائی جاتی هے۔ انهوں نے قدم کے حق کو پهچانا هے اور انهیں یه بات حقیقی طور پر معلوم هو چکی هے که موجود کی کیا صفتیں هیں اور معدوم کی کیا" (الرساله، ص ۳، قاهره ۱۹۴۸ء)۔

انهوں نے اپنا عقیده ان لفظوں میں بیان کیا هے:

خداے تعالٰی کی وحدانیت میں اعتقاد رکھنا، جو همیشه سے هے اور همیشه رهے گا اور اس کی ذات و صفات میں کسی کو شریک نه کرنا، بطور انسان کے اسی ذات پاک پر انحصار رکھنا، وهی عدم سے وجود میں لایا هے۔ خداے تعالٰی انسان نهیں بن سکتا اور نه کوئی انسان خدا هو سکتا هے، اس لیے تجسیم، حلول اور اتحاد ایسے تمام نظریات باطل هیں اور ان کا سختی سے انکار کر دینا چاهیے۔ قشیری نے شرعی تصوف اور ملحدانه تصوف کے درمیان خط امتیاز کھینچ دیا هے۔ اس طرح هم کئی اعتبار سے ان کو الغزالیؒ کا پیش رو که سکتے هیں۔

مآخذ: (۱) البَاخَرزی: دُمْیَةُ القَصْر (ذیل یَتیمَةُ الدهر)، ص ۱۹۴، مطبوعۂ قاهره؛ (۲) السبکی: طبقاتُ الشّافعیّه، ۲: ۲۶۹ ببعد؛ ۳: ۲۴۳ تا ۲۴۸، قاهره؛ (۳) السّمعَانی: الآنْساب، ص ۴۵۳ ب، مطبوعۂ سلسلۂ یادگار گب، لندن؛ (۴) ابن العمّاد: شذراتُ الذّهب، ۳: ۳۱۹ تا ۳۲۲، قاهره ۱۹۳۰ء؛ (۵) خطیب بغدادی: تاریخ بغداد، ۱۱: ۸۳، مطبوعۂ قاهره؛ (۶) الهجویری: کشف المَحْجُوب، مترجمۂ R. A. Nicholson، ص ۱۶۷ ببعد، مطبوعۂ کیمبرج؛ (۷) ابن عساکر: تَبْیِیْنُ کَذِب المُفْتَری، ص ۲۷۱ ببعد، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۸) ابن خلکان: وَفَیات الأعیان، ص ۵۳۶ ببعد، مطبوعۂ قاهره؛ (۹) الیافعی، مرآة الجنان، ۳: ۹۱، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۱۰) ابن تغری بردی: النُّجومُ الزّاهره، مطبوعۂ قاهره؛ (۱۱) طاش کبری زاده: مفتاح السّعاده، ۱: ۴۳۸، مطبوعۂ حیدرآباد دکن؛ (۱۲) القُشَیری: الرسالةُ القُشیریة، قاهره ۱۹۴۸؛ (۱۳) محمد بن عبدالرحمٰن السُّلَمی: طبقات الصُّوفیه، قاهره ۱۹۵۴ء؛ (۱۴) حاجی خلیفه: کَشْفُ الظّنون، ۱: ۸۸۱، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۱۵) سدید الدین اللّخمی الاسکندری: الدلالة علی فوائد الرساله، طبع

مقاله نگار، قاهره: (۱۶) زکریا الانصاری : شرح الرسالة القشیریه (نتائج الافکار القدسیه کے حاشیے پر)، قاهره ۱۲۹۰ھ؛ (۱۷) پیر محمّد حسن : رساله قشیریه ترجمه مع مقدمه و تعلیقات، راولپنڈی ۱۹۷۰ء؛ (۱۸) براکلمان : GAL، ۱ : ۴۳۲ تا ۴۳۳، مطبوعۂ لائیڈن؛ (۱۹) R. Hartmann : *Al-Kushairis Darstellung des Sufitmus*، برلن ۱۹۱۴ء .

(A. E. Aefifi)

* **اَلْقَصّاب :** ایک قصبه جو جنوبی عرب میں وادی بَیحان میں واقع ہے ۔ اس قصبے میں ۱۲ قلعه نما عمارتیں اور ۴۰۰ مکانات ہیں ۔ یہودیوں کے محلے میں مکانوں کی تعداد ۵۰ ہے اور یه چاروں طرف سے نخلستانوں سے گھرا ہوا ہے ۔ اس میں چار بڑے بازار ہیں جہاں تجارتی کاروبار کی وجه سے بڑی چهل پہل رہتی ہے، تجارت کا مال زیاده تر عدن سے آتا ہے اور بال خاف کی راه سے لایا جاتا ہے ۔ روئی، جو یہاں بکثرت کاشت ہوتی ہے، بہت عمده کپڑے بنانے کے کام آتی ہے جن کی جنوبی عرب میں بہت مانگ رہتی ہے ۔ یہاں نیل کی بھی بہت کاشت کی جاتی ہے اور رنگ سازی کے بہت سے کارخانوں میں مشہور نیلے رنگ کا مال تیار ہوتا ہے جس کی سارے جنوبی علاقے میں بے حد مانگ ہے ۔ کپاس اور نیل کے علاوه اس زرخیز سرزمین میں گیہوں، جو، باجره، خصوصاً اس کی سرخ رنگ کی قسم (*Pennisetum Spicatum* *Körn.*) اور موسم گرما کا باجرا، کھجور، انگور اور سبزیاں پیدا ہوتی ہیں ۔ جنوبی عرب کے تمام دوسرے مقامات کی طرح بَیْحان کے صدر القَصّاب کے یہودی بھی چاندی اور چمڑے کی چیزیں بنانے کا کام کرتے ہیں .

مآخذ : (۱) C. Landberg : *Arabica*، ۵ : لائیڈن ۱۸۹۸ء، ص ۳۰ تا ۳۴ .

(A. Grohmann)

قِصاص : [قَصّ (ق ص ص) سے مشتق ہے ۔*⊗ قصّ کا اصل مفهوم قطع ہے لسان میں ہے : و اصل القصّ القطع یقال قَصَصتَ ما بینهُما ای قطعتُ (لسان، بذیل مادّه) "قصّ" کے معانی میں قصُّ الشّعر (بال کاٹنے) کا مفهوم بھی شامل ہے، چنانچه کہا جاتا ہے قصّ الشعر .... قطعَهٗ (لسان، بذیل مادّه) اور قطع مسافت (مسافت طے کرنے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے جب که آثار قدم کی تلاش اور پابندی کے ساتھ مسافت طے کی جائے ۔ لسان میں ہے : و قصّ آثارهم...قیل هو تتبع الاثر...قال تعالٰی فَارْتَدّا عَلٰی آثَارِ هِمَا قَصَصًا ○ ...و معنی فارتدّا علٰی آثارهِمَا قصصًا ای رَجعا من الطّریق الّذی سلکاه یقُصّان الاثرَ (لسان، بذیل مادّه) جراحات یا قتل کے قَوَدْ (بدلے) کو قصاص اس لیے کہا جاتا ہے که اس میں جرم و سزا کے مابین مماثلت کا تتبُّع کیا جاتا ہے : القِصاص فی الجراحِ ماخوذٌ من هٰذا اذا اقتصّ له منه بجرحه مثل جرحه ایاه او قتله به (لسان ، بذیل مادّه)] .

[اصل مقاله میں Settlement کو قصاص کے اندر داخل کیا ہے حالانکه وه قصاص نہیں بلکه حق قصاص سے دست بردار ہونا ہے] شرع اسلامی کے مطابق اس کا اجرا یا تو قتل عمد کی صورت میں ہوتا ہے یا ان جراحات کی صورتوں میں جو منجر به ہلاک نه ہوں ۔ پہلی شکل "قصاص فی النفس (خون کے بدلے خون) کہلاتی ہے اور دوسری شکل "قصاص فیما دون النفس" .

(۱) عرب جاهلیت کے اندر قصاص کی جو خود ساخته صورتیں رائج تھیں ۔ ان کی بابت دیکھیے Wellhausen : *Reste arabischen Heidentums*، بار دوم، ص ۱۸۶ ببعد؛ Procksch : *Über die Blutrache bei-den Vorislamischen Arabern Und Mohammeds Stellung zu ihr*؛ نیز مجموعۂ مقالات *Zum ältesten*

Strafrecht der Kulturvölker. Fragen zur Rechtsvergeichung, gestellt von Th. Mommsen، ج ۵ تا ۷ اور Juynboll: *Handbuch des islāmischen Gesetzes*، ص ۲۸۴ ببعد، دیکھیے Lammens: *L. Arabie occidental avant l, Hégire*، ۱۹۲۸ء، ص ۱۸۱ ببعد.

(۲) [شریعت اسلامی میں قصاص کے بارے میں دی گئی ھدایات سے محسوس ھوتا ھے کہ یہاں یہ سمجھا گیا ھے] کہ عرب جاھلیت میں خون کا جو بدلہ لیا جاتا تھا، اس میں نفس قصاص تو احکام شرعی کی روح کے مطابق تھا، لیکن اس کے مفہوم میں مغالطہ اور عملی صورت میں افراط اور مبالغہ تھا اور اس کی اصلاح بالبداھۃ یہ تھی کہ قصاص کا مفہوم مماثلت و مساوات سامنے رکھا جائے اور سزا یا بدلے کے سلسلے میں اسی کو پکڑا جائے جو اصلی مجرم ھو، جب کہ جاھلیت میں خون کا بدلہ لینے کی غرض سے قوموں کی باھمی جنگ شروع ھو جاتی تھی۔ ایک شخص کے بدلے بہت سے قتل کر دیے جاتے تھے۔ یا اصل مجرم کے بدلے کوئی اور قتل کر دیا جاتا تھا۔ ان سب صورتوں میں قصاص کی حقیقت کا ایک نصف (یعنی بدلہ لینا) تو پایا جاتا تھا، لیکن دوسرا نصف، یعنی مماثلت و مساوات، مفقود تھا۔ اسلام نے قصاص کا مفہوم مکمل کرکے خون کا بدلہ لینے کو قانونی حیثیت دی۔

(کتاب مذکور، ص ۶، حاشیہ ۵) قرآن مجید ۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۳؛ ۲۵ [الفرقان]: ۶۸؛ ۶ [الانعام]: ۱۵۱ (دیکھیے مادۂ قتل، باب اوّل، فصل اوّل) ان آیات سے فقط قتل نفس کا قانون مستنبط ھوتا ھے، (۱۷ [بنی اسرآءیل]: ۳۳) مجرم، یعنی ایک آدمی کو مار ڈالنے کا حق ھے۔ یہاں خون کا قصاص لینے والے کو اصلی مجرم کے علاوہ دوسرے کو قتل کرنے کی ممانعت کر دی گئی ھے (۲ [البقرۃ] ۱۷۸، ۱۷۹ ببعد) (رمضان ۲ھ سے پہلے نازل ھوئی): اے ایمان والو! تم پر مقتولوں کا قصاص واجب کیا گیا ھے، آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام، اور عورت کے بدلے عورت، لیکن اگر کسی کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو (بھلائی کے) دستور کے مطابق تقاضا ھو اور احسن طریق سے ادائی ھو۔ یہ تمھارے رب کی طرف سے آسانی اور رحم ھے، لیکن اس کے بعد جس شخص کی طرف سے زیادتی ھوگی وہ سخت سزا پائے گا۔ قصاص میں تمھارے لیے زندگی ھے۔ اے سمجھ دار لوگو! پہلی آیت سے متبادر یہ ھے کہ (قتل عمد میں) آزاد شخص کے بدلے صرف آزاد شخص ھی قتل کیا جا سکتا ھے۔ غلام کے بدلے صرف غلام اور عورت کے بدلے صرف عورت۔ [آیت کے الفاظ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَ الْعَبْدُ بِالْعَبْدِ کا مفہوم، عہد صحابہؓ سے ھی یہ سمجھا گیا کہ جو قاتل ھو قصاص اسی سے لیا جائے آزاد نے قتل کیا ھو تو قصاص میں اسی آزاد کو پکڑا جائے، غلام نے قتل کیا ھو تو اسی غلام سے قصاص لیا جائے۔ زمانۂ جاھلیت میں یوں ھوتا کہ اگر ایک اعلٰی قبیلے کے آزاد شخص نے ایک ادنٰی قبیلے کے غلام کو قتل کر دیا تو اس غلام کے بدلے میں اس آزاد شخص کو جو اصل قاتل تھا نہ پکڑا جاتا بلکہ اس کی جگہ اس قبیلے کے کسی غلام کو پکڑ کر قتل کر دیا جاتا۔ اس کے برعکس اگر ادنٰی قبیلے کا غلام اعلٰی قبیلے کے آزاد شخص کو قتل کر دیتا تو اعلٰی قبیلے والے اپنے مقتول کے بدلے میں ادنٰی قبیلے کے اس غلام پر جو قاتل ھوتا اکتفا نہ کرتے بلکہ اس قبیلے کے آزاد شخصوں کو قصاص میں قتل کر دیتے۔ اس کے خلاف قرآن مجید نے اعلان کیا کہ جو قاتل ھوگا اسی کو پکڑا جائے گا۔ دوسری تمام صورتوں

میں (یعنی قتل بلا عمد یا جہاں قصاص متعذر ہو (دیکھیے ہدایہ آخرین، ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸ ببعد) دیت لی جائے گی .

یہ حکم دراصل توضیح ہے ان امور کی جو پہلے احکام میں مرموز تھے .

(اس آیت کی تفسیر Procksch کی کتاب مذکور کے صفحہ ۵۷ اور حاشیہ ۵ میں بالکل مختلف کی گئی ہے) مفسرین کو بھی، بعد کے عملاً رواج یافتہ قانون کے اوپر اس آیت کا منطبق کرنا مشکل ہو گیا (یہ رواج حنفی تحقیق کے مطابق تھا) (دیکھیے نیچے نمبر ۴) اس مشکل کا حل صرف ایک تفسیر میں تھا جس میں آیت کے معنی تو وہی رکھے گئے تھے جو متبادر تھے مگر اس کو (۵ [المایدة] : ۴۵) سے منسوخ قرار دیا گیا تھا، لیکن اس تفسیر کو پس پشت ڈال دیا گیا اور بعد میں بالکل رد کر دیا گیا (حنفی منسوخ نہیں مانتے بلکہ ۵ [المایدة] : ۴۵ کی روشنی میں اس کی تاویل کرتے ہیں اور احادیث سے بھی ان کی تائید ہوتی ہے دیکھیے ہدایہ حوالۂ بالا) كُتِبَ عَلَيْكُمْ (تم پر لکھ دیا گیا ہے) سے مراد یہ نہیں ہے کہ تم پر فرض کر دیا گیا ہے [مسلم فقہا اور مفسّرین قرآن نے تو كُتِبَ سے فرضیت اور وجوب کے معنی ہی سمجھے ہیں] بلکہ یہ کہ ایک قاعدہ ہے جس کی حدود سے نکلنا نہیں چاہیے - معاف کا مطلب یہ ہے کہ قصاص چھوڑ دے خواہ اس کے بدلے مال لے یا نہ لے - آیت میں اس قانون کو جاہلیت کے رواج کے مقابلے میں تخفیف اور رحمت ذریعۂ حیات قرار دیا گیا ہے - کیونکہ اس زمانے میں ایک خون کے بدلے اکثر بے حساب خونریزی ہوتی تھی اور اس آیت کی رو سے صرف اصل مجرم کو قتل کیا جائے گا اور اس طرح تمام بے گناہ لوگوں کی جانیں محفوظ رہیں گی - سورہ ۵ [المائدة]: ۴۵ . . . میں حکم ہے "اور ہم نے ان کے (یعنی یہود کے) لیے اس میں (یعنی تورات میں) یہ ضابطہ مقرر کیا کہ جان کے بدلے جان، آنکھ کے بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان کے بدلے کان، اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ برابر کا - اب اگر کوئی شخص درگزر کرے تو یہ اس کے لیے کفّارہ ہو جائے گا (یعنی اس کے اپنے گناہوں کا) . . . ." (ظاہر ہے کہ اس آیت سے ۲ [البقرة] : ۱۷۸ منسوخ نہیں ہوئی) ۳ تا ۵ھ کے اندر ۴ [النساء] : ۹۳ ببعد میں قتل عمد اور قتل خطا کا فرق واضح کیا گیا (دیکھیے مادّۂ قتل باب اوّل، فصل اوّل) : اس آیت میں جو قتل کی صورتیں بیان کی گئی ہیں - ان میں قصاص جاری نہیں ہوتا - ۲ [البقرة] ۱۹۰، ۱۹۱ میں (جس کا نزول ۶ھ کی مہم (صلح حدیبیہ) سے پہلے ہو چکا تھا) قصاص کا لفظ (بالتضمن) مجازاً برابری کے معنی کے لیے استعمال ہوا ہے، یعنی جیسا تم سے سلوک کیا جائے ویسا ہی اس کے بدلے تم سلوک کرو، یعنی مقام اور ماہ کی حرمت کا خیال اگر کفّار کریں تو تم بھی کرو - ورنہ جیسا وہ تمھارے ساتھ کریں تم بھی ان کے ساتھ ویسا ہی کرو .

(۳) آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی سیرۃ طیبہ سے جو واقعات جمع کیے گئے ہیں اور حیات طیّبہ کے جو حالات ضبط تحریر میں آ چکے ہیں - ان سے قانون قصاص کی پابندی عیاں ہوتی ہے - مدینۂ منورہ میں مسلمانوں کے اندر جب وہ ضابطۂ اتحاد جسے سواخات کہتے ہیں قائم کیا گیا اور جو مدنی عہد کی ابتدا ہی میں قائم کیا گیا تھا - اس میں یہ دفعہ رکھی گئی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی مؤمن کو قتل کر ڈالے اور اس کا جرم ثابت ہو جائے (یہاں سے قصاص کے لیے اس کی ضرورت ثابت ہوتی ہے کہ [قصاص کے باقاعدہ نفاذ کے لیے] حاکم وقت، کے حضور میں قضیہ پیش ہو اور جرم

باقاعدہ ثابت کیا جائے) تو اس سے قصاص لیا جائے گا گو ولی مقتول دعوی کرنے کے لیے تیار نہ ہو اور اپنی طرف سے یونہیں مطمئن ہونے کا اعلان کر دے۔ سُنَن الترمذی [قاہرہ ۱۲۹۲ھ، ۱ : ۲۵۶] کی ایک حدیث (جو حضرت علیؓ سے مروی ہے) میں یہ الفاظ آئے ہیں: لَا یُقْتَلُ مؤمن بِکَافِرٍ۔ آئمۂ ثلاثہ کے نزدیک اس پر علی الاطلاق عمل ہے [مالکی، حنبلی اور شافعی فقہا اس حدیث کے ظاہری الفاظ کے پیش نظر یہ موقف رکھتے ہیں کہ اگر مسلمان نے کسی کافر کو خواہ وہ اہل الذّمہ میں شامل ہو قتل کر دیا تو قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا]۔ حنفیہ کی رائے میں یہاں کافر سے مراد کافر حربی ہے جس سے کوئی عہد نہ ہوا ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ حکم جنگ کے زمانے میں تھا اور اسی تک محدود ہوگا۔ (دیکھیے ہدایہ آخرین، لکھنؤ ۱۳۱۲ھ، ص ۵۵۸) جن [بعض] مواقع پر مسلمانوں نے کچھ غیر مسلم قتل کر دیے اور آپؐ نے قصاص کا حکم نہیں دیا، وہاں وجہ یہ تھی کہ قتل غلط فہمی پر مبنی تھا اور قاتلوں کو معلوم نہ تھا کہ مقتول معاہد بن چکے ہیں اس لیے آپؐ نے دِیَت کا فیصلہ کیا اور دیت اپنے پاس سے ادا کی کیونکہ یہ قتلِ خطا تھا۔ [چنانچہ ایک] واقعہ یوں پیش آیا کہ بنو عامر کے دو نمائندے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے معاہدہ کرنے آئے تھے اور آپؐ نے عہد کی توثیق کر دی تھی، لیکن جب وہ واپس ہوئے تو بعضِ صحابہ نے جنہیں صورت حال کا علم نہیں ہوا تھا انھیں کافر حربی سمجھ کر قتل کر دیا۔ یہ صورت چونکہ قتل خطا کی تھی اس لیے آپ نے دیّت ادا کر دی اور یہ دیت اتنی ہی تھی جتنی دو مسلمانوں کی ہوتی ہے۔ اگر یہاں قتل عمد کی صورت ہوتی تو یقیناً قاتل مسلمانوں کو مقتول کافروں کے بدلے میں قتل کر دیا جاتا۔ کیونکہ معاہدے کی شرائط میں تھا اور اب تک ہر اسلامی حکومت یہی شرط رکھتی ہے: دِمَاءُهُم كَدِمَاءِنَا ان کے خون کی حرمت ہمارے خون کی حرمت کی طرح ہے۔

فتح مکّہ کے موقع پر آپؐ نے اعلان کیا کہ میں اپنے بھتیجے کا جو زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا گیا تھا خونبہا معاف کرتا ہوں اور یہ اعلان قانون معاشرہ کے عین مطابق تھا۔ اسی موقع پر آپؐ نے عام اعلان کر دیا کہ زمانۂ جاہلیت میں کسی مسلم سے کوئی قتل ہوا ہو تو اسے آج کالعدم قرار دے دیا گیا، یعنی اس کے قصاص اور دیّت کا مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ (دیکھیے مادّۂ قتل باب ۱، فصل ۲):

لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے "قصاص" پر زور بھی بہت دیا ہے چنانچہ دو موقعوں پر [جب تحقیق سے قاتل مجرم پائے گئے تو] آپؐ نے قاتل کو قتل کروا دیا اور مقتولوں کے ولیوں کو قصاص اور "خون بہا" کے درمیان اختیار نہیں دیا۔

البتّہ ایسے قاتل جو مرتد [رکّ باب] بھی ہو گئے ہوں ان پر سے قانون کی حمایت اٹھا لینا اور انھیں قتل کروا دینا، ایسا مسئلہ ہے جو قصاص کی بحث سے تعلّق نہیں رکھتا (دیکھیے مادّۂ قتل) بہر حال سب باتیں پیش نظر رکھنے سے یہ ہویدا ہے کہ اجرائے "قصاص" سے متعلق تمام امور کی نگرانی آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم خود فرماتے تھے۔

کتاب و سنت کے تمام شواہد پیش نظر رکھے جائیں تو یہ بات صاف ظاہر ہو جاتی ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو خون کے بدلے کے بارے میں جاہلیّت کا تصوّر نامنظور تھا۔ بجائے اس کے آپؐ "قصاص" کو شخصی بدلہ لینے کا طریقہ بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ قصاص کے اجرا پر چند پابندیاں عائد کرکے آپؐ نے اسے قانون قرار دیا اور اس کے ساتھ زمانۂ جاہلیت میں جو قبائلی جذبات

منضم ہو گئے تھے ان سے اسے پاک کر دیا اور اس میں ایسی بلند باتیں اضافہ کیں جن سے اس کی شکل ایک قانون تعزیرات کی ہو گئی ۔ یہاں سے یہ سمجھ لینا آسان ہو جاتا ہے کہ محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم، جن میں مقنّن اور قاضی دونوں حیثیتیں موجود تھیں، بنا بر مصالح و حالات لامحالہ قانون . . . . کی روح کے مطابق حسب موقع فیصلے صادر فرماتے تھے جیسا کہ ہر قضیے میں انفرادی حیثیت سے فیصلہ دینے کے لیے یہ کرنا ہی پڑتا ہے ۔

(۴) احادیث میں وہ حدیث یقیناً صحیح معلوم ہوتی ہے جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ جب ایک یہودی نے ایک جاریہ (یعنی باندی یا نوجوان خاتون) کا سر کچل دیا ۔ اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے اس یہودی کو بالکل اسی طرح قتل کروا دیا ۔

مسائل قصاص سے متعلق فقہا میں جو بعض امور مختلف فیہا ہیں ان کی رو سے ذیل کی باتیں اہم شمار ہوتی ہیں ۔ اگر چند آدمی مل کر ایک شخص کو قتل کریں تو اس ایک مقتول کے بدلے قصاصاً سب کو قتل کیا جائے گا . . . . [شافعی، مالکی اور حنفی فقہا ، شخص واحد کے قتل میں شریک ہونے والے متعدد افراد کو قصاص میں قتل کرنے کے قائل ہیں ۔ ان کی دلیل اجماع صحابہؓ ہے کیونکہ عہد فاروقی میں ایک شخص کو پانچ یا سات افراد نے قتل کیا تو اس کے قصاص میں جملہ قاتلین کو قتل کر دیا گیا ۔ اور حضرت عمرؓ نے فرمایا : اگر اس قتل میں صنعاء کی ساری آبادی شریک ہوتی تو میں سب کو قتل کر دیتا ۔ حضرت عمرؓ کے اس اقدام پر کسی صحابی نے اعتراض نہیں کیا (مشکوۃ، کتاب القصاص)] ۔

پھر یہ مسئلہ بھی معرض بحث میں ہے کہ قصاص لیا کس طرح جائے ؟ جن لوگوں کا موقف یہ ہے کہ قتل جس طرح کیا گیا ہے اسی طرح بدلہ لیا جائے ۔ وہ اسی مذکورۃ الصدر روایت کو بطور سند پیش کرتے ہیں ان کے مقابلے میں جن فقہا (احناف کا مذہب بھی ہے ۔ اور اول الذّکر موقف شوافع کا ہے) کے ہاں مسلّم ہے کہ قصاص میں صرف تلوار ہی سے قتل کیا جائے گا ۔ ان کا اعتماد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی ایک قولی حدیث پر ہے [اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں: لا قَوَد اِلّا بالسَّیف (دیکھیے الطحاوی: معانی الآثار؛ الجزیری: الفقہ علی المذاھب الاربعۃ، ۵ : ۳۰۷، (جہاں اس حدیث کو البزار اور ابن عدی کے حوالے سے نقل کیا گیا)] ۔

اسی طرح یہ مسئلہ بھی محل اختلاف ہے کہ جب قتل کا کوئی ثبوت نہ ملتا ہو اور "قسامہ" (دیکھیے نیچے) تک نوبت پہنچ جائے تو اس کی بنا پر قصاص میں کسی کو قتل کیا جا سکتا ہے یا نہیں ۔ (امام مالکؒ کے ہاں قتل عمد کی صورت میں قصاص جاری ہوگا اور یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے دیگر ائمہ قسامہ کی صورت میں قصاص جائز نہیں رکھتے ہاں دیت ادا کرنی ہوگی (دیکھیے ہدایہ آخرین، لکھنؤ ۱۴۱۲، ص ۶۳۱)۔ ہر دو فریق نے اپنے موقف کی تائید میں متقدمین کے نظائر پیش کیے ہیں ۔ کم از کم تاریخ سے یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ خونریزی کی صورت میں جہاں قاتل کا پتا نہ چلتا ہو ۔ غالباً آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم "قسامہ" پر عمل کرنے کے حق میں تھے ۔ اگر اس کا (بھی) موقع نہ ہوتا تو خود اپنی طرف سے دیت ادا فرما دیا کرتے تھے ۔

احادیث میں ہمیں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ جو شخص بے وجہ خون کا مطالبہ کرتا ہے اللہ کے نزدیک سخت مبغوض شخص ہے ۔ اس سلسلے میں دیگر روایات ان قواعد سے جو اوپر بیان کیے گئے اور ان سے بھی جو آئندہ بیان ہوں گے اتفاق

رکھتی ہیں ۔ اس لیے اس موقع پر ان کا تذکرہ چنداں ضروری نہیں ۔ خصوصاً اس لیے کہ اس موضوع پر تمام احادیث Guillaume : *The Traditions of Islam*، ص ۱۰۷ ببعد میں جمع کر دی گئی ہیں ۔

ان تمام احادیث سے متقدمین فقہاے اسلام کے استنباطات کو سامنے رکھ کر جو نتائج مرتب ہوے ان میں ہمیں یہ صاف صاف نظر آتا ہے کہ عورتوں کے ساتھ برتاؤ میں آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے عہد سے آگے چل کر اہم تبدیلیاں ہوئیں [جہاں تک قصاص فی النّفس کا تعلق ہے اس میں تمام فقہا مرد اور عورت کی حیثیت یکساں قرار دیتے ہیں ۔ قصاص فیما دون النّفس میں صرف احناف کا مسلک یہ ہے کہ اگر عورت نے مرد کا کوئی حصّۂ جسم تلف کر دیا تو اس میں قصاص کے بجاے دیت کا قانون جاری ہو گا ۔ اور اس مسئلے میں احناف کا استدلال عہد نبوی کے ایک فیصلے پر مبنی ہے ۔ اس ایک محل کے سوا عورتوں کے ساتھ جملہ قوانین قصاص اسی طرح متعلق ہیں جیسے مردوں کے ساتھ (تفصیل کے لیے دیکھیے الجزیری : کتاب الفقہ علی المذاهب الاربعة، ۵ : ۲۸۸؛ المرغینانی : الہدایہ] ۔ اور یہ ارتقا کی ناقابل انکار صورت ہے بالکل اسی طرح جیسے معاف کر دینے کی اجازت طلب کرنے میں ایک اعلٰی زاویۂ نگاہ کی شہادت موجود ہے ۔

(۵) قصاص فی النفس کی شرعی حیثیت : قتل ناحق کی تمام صورتوں میں جو مادّۂ قتل (باب ۱ : فصل ۵ تا ۷) کے ذیل میں بیان ہوئیں قصاص واجب ہو جاتا ہے ۔ چنانچہ مقتول کے قریب ترین عزیز کو جو اب ولی الدّم (خون کا بدلہ لینے والا) ہو جاتا ہے، کو حق ہے کہ وہ [عدالت سے اپیل کر کے] مجرم کو قتل کرا دے جو کچھ اوپر بیان ہوا، اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ عموماً یہ سزا اولیاے مقتول کے ذاتی حق کی حیثیت رکھتی ہے [چنانچہ اولیاے مقتول کے مطالبے پر ہی قصاص قائم ہو سکتا ہے] حاکم بااختیار کی طرف سے قیام عدل کی خاطر سزا دینے کا موقع بعض صورتوں میں ضرور پیدا ہوتا ہے ۔ ایسی تمام صورتوں میں جہاں قابل مؤاخذہ اور قتل ناحق کا جرم ہوا ہو، لیکن قصاص نہ لیا جا سکے قصاص کی جگہ تعزیر لے لیتی ہے ۔ چنانچہ اگر کسی کا کوئی ولی نہ ہو تو پھر حاکم با اختیار اس کا ولی ہوتا ہے لہٰذا جو شخص کسی ذمی، معاہد (= وہ غیر مسلم جو کسی معاہدے کے تحت مملکت اسلامی سے وابستہ ہو) یا مستأمن کو، یعنی اس غیر مسلم کو جو اسلامی مملکت میں پناہ لے کر داخل ہوا ہو، قتل کر دے تو امام مالکؒ کے نزدیک اس شخص کو قتل کر دینا واجب ہے اور ولی کو حق نہیں کہ وہ قصاص کا مطالبہ ترک کرے ۔

قصاص عائد کرنے کے لیے حسب ذیل شرطیں ضروری ہیں : (۱) مقتول کی زندگی ہر اعتبار سے قانون شرعی میں محفوظ قرار دی گئی ہو ۔ یہ حفاظت، مسلمان، ذمی، اور معاہد کو حاصل ہے کم از کم اس وقت تک جب کہ وہ دارالاسلام [رک بآں] میں یا دارالصّلح [رک بآں] میں ہوں اگر کوئی مسلمان دارالحرب [رک بآں] میں قتل کر دیا گیا ہو تو سب کے نزدیک یہ بات متفق علیہ ہے کہ اس کا قصاص ضروری نہیں ۔ حنفی فقہ کے مطابق ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان کو (دارالحرب میں) قتل کر دینے پر بھی قصاص عائد نہیں ہوتا ۔ ذمّی اور معاہد کے بارے میں ضوابط یکساں ہیں ۔ اس کے مقابلے میں مستأمن، مرتد اور حربی کے ضوابط اور ہیں ۔

(۲) مقتول نہ تو قاتل کی اولاد میں سے ہو

اور نہ اس کا غلام، نہ اس کی اولاد کا غلام ہو اور نہ مقتول کے ورثہ میں کوئی شخص قاتل کی اولاد میں ہو .

(۴) یہ بات بھی بدیہی ہے کہ جس شخص سے جرم سرزد ہوا ہے وہ اس کے ارتکاب کے وقت بالغ ہو چکا ہو اور اس کے ہوش و حواس درست ہوں .

ان کے علاوہ جو شرائط ہیں وہ مختلف فیہا ہیں .

اگر متعدد لوگ مل کر کسی کو قتل کر دیں اور ان میں سے کوئی شخص ایسا نکل آئے جو مذکورہ اسباب کی بنا پر واجب القتل نہ ٹھہرے تو پھر بقیہ لوگوں سے بھی قصاص نہیں لیا جائے گا .

اگر قصاص لینے سے پہلے قاتل مر جائے تو پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک ولی الدّم کے تمام مطالبات متعلقہ قصاص باطل ہو جاتے ہیں ، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دیت کا مطالبہ پھر بھی کیا جا سکے گا .

امام ابو حنیفہ، امام مالک، اور امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک اگر کئی آدمی مل کر کسی شخص کو قتل کر دیں تو اس ایک کے بدلے ان سب کو قتل کر دیا جائے گا بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ قتل میں اتنا ہو کہ اگر وہ تنہا اس کا مرتکب ہوتا تو مقتول کی جان لینے کے لیے کافی ہوتا .

اگر ایک آدمی کئی آدمیوں کو قتل کر دے تو اسے قصاصًا قتل کر دینے کے بارے میں سب متفق ہیں اختلاف اس میں ہے کہ اس کے ساتھ دیت بھی دی جائے گی یا نہیں (ہدایہ، حوالۂ بالا، ص ۶۵۹) .

حکم قصاص صرف اس وقت عائد ہوتا ہے جب جرم قطعی طور پر ثابت ہو جائے ۔ قضیۂ قتل کی تحقیقات بھی بالکل اسی طرز پر ہوئی ہے جیسے دوسرے قضیوں کی .

قصاص لینے کا حق ولی الدم کو حاصل ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص میں قتل کی صورت صرف یہ ہے کہ مجرم کا سر تلوار سے یا کسی ایسے ہی تیز دھار آلے سے قلم کر دیا جائے اگر ولی الدم کسی اور طریقے سے مجرم کو مار ڈالے تو پھر وہ تعزیر کا مستحق ہے، لیکن اسے قید نہیں کیا جائے گا ۔ امام مالکؒ اور شافعیؒ کے نزدیک چند قیود کے ساتھ مجرم کو اسی طرح قتل کیا جائے گا ۔ جس طرح اس نے مقتول کو قتل کیا تھا ۔ امام احمد بن حنبلؒ سے اس بارے میں دونوں قول مروی ہیں .

دیگر شرائط کے علاوہ قصاص صرف اس صورت میں عائد ہوتا ہے ۔ جب مقتول کا ولی، یا اگر مقتول غلام ہو تو اس کا مالک قصاص کا مطالبہ کرے ۔ اگر اولیاء الدم (قریبی قرابت دار) متعدد ہوں تو مطالبۂ دم سب کو مل کر کرنا چاہیے ۔ ان میں اگر ایک شخص قصاص سے دست بردار ہو جائے تو پھر دوسروں کا دعوٰی بھی ساقط ہو جائے گا .

ولی الدم یا خود زخم خوردہ شخص کو مرنے سے پہلے، قصاص سے بعوض دیت یا بعوض طے کردہ معاوضۂ مالی دست برداری کا حق حاصل ہے ۔ یہ دست برداری بلا عوض بھی ہو سکتی ہے ۔ ایسی صورت واقع ہو تو بھی قصاص سے دست بردار ہونے کا اختیار دیا گیا ہے بلکہ ایسا کرنے کی ترغیب دی گئی ہے ۔ اس کی جزئیات کے لیے بھی خاص ضوابط ہیں جن کی تفصیلات اور نقطہ ہاے نگاہ میں فقہا کا کچھ اختلاف ہے .

(۶) قصاص فی مادون النفس کی شرعی حیثیت : اگر کوئی شخص عمدًا (جو خطا کا مقابل

ہے، دیکھیے مادۂ قتل باب ۱ فصل ۵) اور ناجائز طور پر کسی کو ایسا زخم پہنچائے جو مہلک نہ ہو تو اس کے بدلے میں ویسا ہی زخم مجرم کے جسم پر قانوناً لگایا جا سکتا ہے۔ بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو (اس کی تفصیل سے کتب فقہ میں بحث کی گئی ہے)۔ [فقہا نے اس احتیاط کو بھی اہمیت دی ہے کہ قصاصاً زخمی کرنے کا عمل ماہر جرّاح کی معرفت انجام پائے] "ناجائز" کی قید لگا کر ان صورتوں سے احتراز مقصود ہے جن میں کسی شخص کو بغیر زخمی کیے دوسرے آدمی کے قتل ایذا رسانی یا لوٹنے سے روکنا ناممکن ہو مثلاً اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونے کے درپے ہو تو جائز ہے کہ اس کی آنکھ پر ضرب پہنچائی جائے یا آنکھ میں کچھ پھینک دیا جائے [ایسی صورتوں میں قصاص نہیں].

زخموں کے قصاص کے سلسلے میں تقریباً قصاص فی النفس کی تمام شرائط ملحوظ رکھی گئی ہیں۔ البتہ ان شرائط میں چند مستثنیات ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص فی مادون النفس مرد عورت یا دو غلاموں کے درمیان جاری نہیں ہوتا، لیکن امام مالک، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ نیز امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ آزاد اور غلام کے مابین قصاص فیما دون النفس جاری نہیں کرتے۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ایک مجروح کے بدلے متعدد لوگوں سے اگر وہ زخم لگانے میں شریک ہوں قصاص لیا جا سکتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں۔ عضو صحیح کو عضو ناقص کے بدلے نہیں کاٹا جا سکتا اور اگر مجرم کا اپنا عضو (جرم سے پہلے) ضائع ہو چکا ہو۔ تب بھی لامحالہ قصاص نہیں لیا جائے گا، لیکن اگر ارتکاب جرم کے بعد اس کا عضو ضائع ہو جائے تو پھر اس بارے میں ایسے ہی اختلافات ہیں جیسے قصاص فی النفس جاری کرنے سے پہلے قاتل کے مر جانے کے بارے میں ہیں۔ ان کے علاوہ اور ضوابط ویسے ہی ہیں جیسے جزو پنجم میں بیان ہوئے.

(۷) اگر قصاص کی اجازت نہ دی گئی ہو یا وہ شخص جو قصاص کا حق رکھتا ہے قصاص سے دست بردار ہو جائے پھر بھی معاوضۂ مال کا مطالبہ یقیناً کیا جا سکتا ہے۔ خون ناحق کی صورت میں ولی الدم یا اولیاء الدم کو معاوضۂ مالی [دیت، رکَ بآں] ادا کیا جائے گا۔ ناحق، لیکن غیر مہلک زخم پہنچانے کی صورت حال کے پیش نظر یا تو پوری دیت مجروح کو ادا کرنی ہوگی یا اس کا کوئی متعین حصہ یا کوئی ایسی رقم جو قانون نے متعین کی ہو (یعنی اَرش، رکَ بآں) یا دیّت کا کوئی فی صدی حصہ جو قاضی (جسے حکومت کہا گیا ہے) متعین کر دے۔ یہ سب کچھ اس وقت ہے جب مقتول یا مجروح شخص، "آزاد" ہو۔ اگر مجروح غلام ہے تو معاوضے میں اس کی قیمت ادا کرنی پڑے گی اگر مجرم غلام ہے تو اس کی طرف سے اس کے مالک کو یہ معاوضہ ادا کرنا ہوگا۔ البتہ اگر وہ غلام کو حوالے کر دے تو ادائے عوض اس کے ذمے نہ رہے گا (اس کی مثالیں رومن کیلٹک اداروں in noxum dedere میں ملتی ہیں دیکھیے Girard: *Nouvelle Revue Historique*، طبع ۱۸۸۷ء، ص ۴۴۰ ببعد).

(۸) شیعی کتب فقہ میں جو قواعد بیان ہوئے ہیں ان کی تفصیل میں جانے کی یہاں ضرورت نہیں کیونکہ وہ قریب قریب وہی ہیں جو سنی فقہ میں مذکور ہیں.

(۹) قصاص کے اجرا کی علمی صورتوں کے لیے جو ممالک اسلامیہ میں جاری ہوئیں دیکھنا

چاہیے مادۂ قتل، باب ۲، فصل ۱۰)، جہاں ایسی مثالیں ہمارے علم میں آتی ہیں کہ جن ضوابط کی تصریح عہد نبوی کی طرف منسوب ہے، بعض صحابہؓ کے فیصلے بظاہر اس سے مختلف واقع ہوے.

مآخذ: کتب فقہ: وہ کتابیں جن کی نشان دہی بذیل مادۂ "قتل" کی گئی؛ نیز دیکھیے، مقالہ "قصاص" از T.P. Hughes: *A Dictionary of Islam*.

(J. SCHACHT [و ادارہ])

* **قَصَبَة:** قصبہ کے اصل معنی ہیں کسی ملک یا شہر کا اندرونی حصہ، لہٰذا کوئی مستحکم قلعہ، مثلاً جہاں سپہ سالار اور اس کی فوج رہے، اور وہ شہر جہاں ایسا قلعہ موجود ہو، ضلع کا صدر مقام، اس لفظ کا اطلاق نئے کنوئیں پر بھی ہوتا ہے۔ ہندوستان میں اس کا مقامی تلفظ قَصْبہ ہے اور وہاں یہ کسی پرگنے یا محال کے صدر مقام کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ پرگنہ مالگزاری کے ضلع کی سب سے چھوٹی اکائی کو کہتے ہیں۔ قصبہ موضع سے مختلف ہے: موضع گاؤں یا چھوٹے شہر کو کہتے ہیں اور یہ مالگزاری کے نقطۂ نظر سے مکمل اکائی ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اصطلاح مزرع، یعنی دھکدہ سے بھی مختلف ہے جو اس موضع کے رقبے اور اس کی مالگزاری کے حساب کتاب میں شامل ہوتا ہے جس کی وہ شاخ ہو.

مآخذ: لغات کے علاوہ *The Imperial Gazetteer of India*، آوکسفرڈ.

(J. W. HAIG)

مشرق کے اسلامی ممالک میں یہ لفظ قلعہ بند شہروں کے اندر شہر کے باقی حصوں کے مقابلے میں قلعے کے لیے خاص طور پر استعمال ہوتا ہے۔ قصبہ دفاع کا مرکز ہوتا ہے اور والی کی اقامت گاہ۔ بعض اوقات قصبہ شہر کے باہر ایک اور شہر ہوتا ہے۔ یہ بات عام طور پر دیکھنے میں آتی ہے کہ شہر کے دو حصے ایک دوسرے کے خلاف اٹھ کھڑے ہوتے ہیں اور زبردست فسادات شروع ہو جاتے ہیں، چنانچہ فاس، تَزہ یا رباط کی تاریخ سے اس قسم کی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ المغرب میں بالخصوص الموحّدون کے عہد (بارھویں صدی عیسوی) کے بعد قصبہ کو بڑی نشو و نما حاصل ہوئی۔ وہ عظیم الشان مزین دروازے (عموماً ایک پٹ کے اور سیدھے سادے نسبۃً زیادہ پیچ دار دروازے سے مختلف)، جو اس زمانے میں شہر اور اس کے قَصْبے (بالسّکون، اس لفظ کا عام بولی میں تلفظ) کے درمیان بنائے گئے تھے، ان حسین ترین یادگاروں میں شمار ہوتے ہیں جو اس سنہری دور کی باقی رہ گئی ہیں۔ (مثلاً رباط میں اُدیّة کے قصبے کا دروازہ مراکش میں باب اَجْناو).

مراکش کے شریفی خاندانوں (سولھویں صدی عیسوی سے آگے) خصوصاً علویوں کے عہد میں (سترھویں صدی سے آج تک) یہ لفظ عام طور پر ان چھوٹے چھوٹے قلعوں کے لیے مستعمل رہا ہے جن کا نقشہ بالکل سادہ ہوتا ہے اور جو ملک میں جا بجا تعمیر کیے جاتے ہیں اور جہاں بادشاہ کی طرف سے ملک کی حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے حفاظتی دستے متعین ہوتے ہیں۔ شہروں کے قریب ان مختلف چھاونیوں کو بھی قصبہ کہتے ہیں جہاں کی فوج ایسے خاص قبائل سے بھرتی کی جاتی ہے جن کے لیے فوجی ملازمت لازمی ہوتی ہے (قصبۂ فِلّالة، فاس میں قصبۂ شِراردہ، وغیرہ).

اهل یورپ اس لفظ کو کم و [illegible] طور پر زیادہ وسیع معنی پہنا کر ملک کے ممتاز قائدین کی فرودگاھوں یا کوہ اطلس کے بڑے بڑے قلعہ بند شہروں اور بعض شہروں (مثلاً الجزائر) میں مقامی باشندوں کے محلے کے لیے بھی استعمال کرتے ہیں.

(H. BASSET)

* **قُصْدار :** یا قُزْدار، ایک شہر کا نام جس کا محل وقوع ۲۷ درجے ۴۸ دقیقے شمال البلد اور ۶۶ درجے ۳۷ دقیقے مشرق البلد ہے، نیز اس ضلع کا نام جس میں یہ شہر واقع ہے اور جو ایک تنگ و طویل وادی ہے [اور سطح سمندر سے ۴۰۶۰ فٹ بلند ہے آج کل یہ قلات ڈویژن کا صدر مقام ہے]. اس کی اہمیت کا سبب یہ ہے کہ شمال میں قلات، جنوب میں کراچی اور بیلا، مشرق میں کچھی اور مغرب میں مکران اور خاران سے آنے والی سڑکوں کے اجتماع پر یہ ایک مرکزی مقام ہے ۔ [۳۲۵ ق ۔ م میں سکندر اعظم ہندوستان کی فتح کے بعد بلوچستان کی راہ ایران کو لوٹا ۔ ہاتھیوں اور زخمیوں کو اس نے کریٹیرس کے سپرد کیا جو Choarene (قصدار / قُزْدار) سے گزرا ۔ جاٹ اس شہر کو اب بھی Kohiar کہتے ہیں] یاقوت اس کے متعلق لکھتا ہے کہ وہ ایک چھوٹا سا شہر ہے جو ایک زرخیز ضلع میں واقع ہے، جسے وہ طُوران کے نام سے موسوم کرتا ہے اور جہاں انگور، انار اور دوسرے پھل پیدا ہوتے ہیں، لیکن کھجوریں نہیں ہوتیں ۔ یہ ہندوستان یا بقول اس کے یوں کہنا چاہیے کہ سندھ کا ایک شہر ہے جو بُسْت سے اسّی (۸۰) فرسخ کے فاصلے پر آباد ہے ۔ عربوں نے مکران کی فتح کے تھوڑے عرصے بعد اسے فتح کیا ، ابن حوقل کا بیان ہے کہ اس کا حاکم قیقان میں مقیم ایک عرب تھا جس نے خطبے میں عباسی خلیفۃ کا نام شامل کر دیا تھا، لیکن یاقوت ایک سیاح کا قول نقل کرتا ہے جو اس ضلع کو خوارج کا مسکن بتاتا ہے اور اس کے دارالحکومت کو ان کے خلیفہ کا مقام ۔ ۹۷۷ تا ۹۷۸ء میں سبکتگین نے اس شہر پر قبضہ کر لیا اور اس کا فرمانروا گرفتار کر لیا گیا، لیکن پھر اسے اس شرط پر رہا کر دیا گیا کہ وہ خراج ادا کرے اور سبکتگین کے نام کا خطبہ پڑھوائے، اس کے بعد سبکتگین نے اس پر اس وجہ سے دوبارہ حملہ کیا کہ اس نے خراج ادا نہیں کیا تھا ۔ موجودہ زمانے میں قصدار بلوچستان میں ریاست قلات کی قسمت جھلاوان کا سب سے بڑا شہر ہے ۔

مآخذ : (۱) [البلاذری : فتوح البلدان، بمدد اشاریہ]: ابن حوقل : *BGA*، ج ۱، Register درج ۴؛ (۲) *The Oriental Geography of Ebn Haukal*، مترجمۂ Sir William Ouseley، لندن ۱۸۰۰ء؛ (۳) یاقوت : مُعْجَم البُلْدان، طبع Wüstenfeld، بذیل مادّہ؛ (۴) العُتْبی : تاریخ یمینی، مطبع محمدی، لاہور ۱۳۰۰ھ؛ (۵) *Imperial Gazetteer of India*، آوکسفرڈ ۱۹۰۸ء .

(T. W. HAIG)

[تعلیقہ : جھلاوان کے علاقے میں، جس کا ⊗ قُصْدار/خضدار شروع ہی سے اہم ترین مقام رہا ہے، گبربند پائے جاتے ہیں جو غالباً آتش پرستی کے غماز ہیں ۔ یہ اس زمانے کی یادگار معلوم ہوتے ہیں جب بلوچستان [رک بآن] ایران کے بہرام گور (۴۰۴ تا ۴۲۷ء) اور خسرو پرویز (۵۹۱ تا ۶۲۸ء) کی سلطنت میں شامل تھا ۔ ۶۳۵ء میں سندھ کے برہمن راجہ چچ نے بلوچستان کو فتح کیا تو قُصْدار بھی اسی کے قبضے میں چلا گیا ۔ ۴۴ھ/۶۶۴ء میں امیر معاویہؓ کے زمانے میں مکران فتح ہوا ۔ اسی سال المنظر ابن الجرود العبدی نے قصدار کو فتح کیا جو یہیں فوت ہوے ۔ عربوں کے غلبے کی وجہ سے سندھ کے راے خاندان کو اس علاقے سے نکلنا پڑا ۔ اطاعت قبول کرنے کے تھوڑے عرصے بعد قُصدار کے لوگوں نے بغاوت کی ۔ عرب سپہ سالار ابوالاشعث نے باغیوں پر حملہ کیا اور زبردست جنگ کے بعد اس شہر کو دوبارہ فتح کر لیا ۔ محمد بن قاسم جب آیا تو اس علاقے کے راستے محفوظ تھے اور مسجدیں آباد تھیں ۔ براھوئی

[رکّ باں] غالباً عربوں کے قبضۂ مکران کے بعد اسلام سے مشرّف ہوئے ۔ یہی لوگ قُصْدار کے علاقے (جھلاوان) میں آباد چلے آتے تھے ۔ یہ شہر ملتان سے بیس پڑاؤ اور مکران کی بندرگاہ سے بارہ پڑاؤ کے فاصلے پر ہے ۔ عربوں کی آمد و رفت کا راستہ یہی بنا ۔ قندھار سے بھی یہاں براہ راست سڑک آتی تھی ۔ عربوں کی آمد سے جھلاوان کی تاریخ کا محور قُصْدار ہی ہے ۔ عربوں کو غالباً یہ جگہ اس لیے پسند تھی کہ اس کی آب و ہوا معتدل ہے ۔ اس زمانے میں طوران کے چھوٹے سے علاقے کا یہ سب سے بڑا قصبہ تھا ۔ ایک چھوٹے سے قلعے سے اس کی حفاظت کی جاتی تھی ۔ جو شاید اسی چوٹی پر واقع تھا جہاں سے ساری وادی دکھائی دیتی ہے ۔ بلاذری قُصْدار کی تعریف میں ایک عرب شاعر کا شعر نقل کرتا ہے جس کا مطلب ہے : 'قصدار کس قدر خوبصورت ہے اور اس کے لوگ کس قدر ممتاز ہیں' ۔ خلیفہ معتصم باللہ (۸۳۳ تا ۸۴۱ء) کے عہد میں سندھ کے عرب حاکم نے قَنْدَابِیْل [رکّ باں] فتح کرنے کے بعد وہاں کی آبادی کو قُصْدار منتقل کیا ۔ ابن حَوْقَل یہاں دو بار آیا ۔ ۹۷۶ء کے قریب جب وہ آیا تو لکھتا ہے کہ قصدار پر ایک عرب معین ابن احمد کی حکومت ہے ۔ سطور بالا میں اس کا ذکر کیا جا چکا ہے ۔ مذکورۂ بالا عرب شاعر قُصْدار کے لوگوں کی ممتاز حیثیت کا ذکر کرتا ہے، مثلاً ایک عرب سردار کعب جو بلخ اور قندھار کے قریب بست اور سیستان میں رہ چکا تھا، قُصْدار میں بھی رہا ۔ اس کی لڑکی کا نام رابعہ تھا جسے زین العرب کہتے تھے ۔ وہ عربی اور فارسی میں شعر کہتی تھی اور رودکی (م ۳۲۹ھ/۹۴۰ - ۹۴۱ء) کی معاصر تھی ۔ رابعہ بنت کعب قزداری کے نام سے اس کا ذکر تذکروں میں موجود ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تہذیب و ثقافت کے اعتبار سے عربوں نے اس شہر کو اعلٰی مقام پر پہنچا دیا تھا ۔ R. Huges کو یہاں سے کوفی رسم الخط میں ایک کتبہ ملا تھا ۔

قُصْدار کی اهمیت کے زیر نظر سلاطینِ غَزْنَہ بھی اس طرف متوجہ ہوئے ۔ سبکتگین کا ذکر مقالے کے ابتدائی حصّے میں آ چکا ہے ۔ طبقات ناصری میں لکھا ہے کہ محمود غزنوی کے زمانے میں قُصْدار کے حاکم نے خراج دینا بند کیا تو وہ اچانک حملہ آور ہوا اور بھاری تاوان وصول کیا ۔ قُصْدار پر اس فتح کے باعث محمود غزنوی کے لیے بعد میں سندھ کی فتوحات آسان ہو گئیں ۔ مَودود غزنوی کے زمانے میں (۱۰۴۷-۱۰۴۸ء) قُصْدار پھر باغی ہوا، چنانچہ اس کی تادیب کے لیے فوج بھیجی گئی ۔ یہاں سے غزنوی دور کے سکّے دستیاب ہوئے ہیں جو ابراهیم غزنوی اور بہرام شاہ غزلوی کے زمانے کے ہیں ۔ غزنویوں کے زوال کے بعد قُصْدار غوریوں کے قبضے میں چلا گیا ۔ ان کے بعد نصیر الدین قباچہ اس پر قابض ہوا اور ۱۲۲۵ء میں شمس الدین التتمش اس کا مالک بنا ۔ مغول کے حملے شروع ہوئے تو ان کے دوران میں قُصْدار کا حاکم ملک بہرام شاہ مارا گیا اور مغول کی طرف سے ملک چپ (Chap) حکمران ہوا، جسے بد چلنی کی وجہ سے مقامی کُرد باشندوں نے قتل کر دیا ۔ بِہری بھٹ قُصْدار میں اس ٹیلے کا نام ہے جہاں اس بد کردار حکمران کا محل تھا ۔ اس کے بعد سندھ کے سومروں اور سمّوں کی یہاں حکومت ہوئی ۔ امیر تیمور کا بیٹا میران شاہ بھی ۱۳۸۴ء میں یہاں حملہ آور ہوا تھا ۔ ایک صدی بعد شاہ بیگ ارغون بھی اس طرف آیا ۔ پندرھویں صدی عیسوی میں جھلاوان اور سراوان کو بلوچوں نے فتح کیا ۔ میر چاکر خان رند قُصْدار کے فاتح ہوئے، لیکن انجام کار قبائلی حسد اور آئے روز کے جدال و قتال سے تنگ آ کر وہ بلوچستان کو چھوڑ

کر اوکاڑہ (پنجاب) کی طرف چلے گئے۔

دہلی کے شاہان مغلیہ کے زمانے میں براہوئی ابھرے۔ میر احمد اول (۱۶۶۶ تا ۱۶۹۶ء) نے قُصدار کو فتح کیا اور اسے اپنا صدر مقام بنایا۔ ۱۷۱۳ء میں میر عبداللہ خان نے قلات پر قبضہ کیا۔ میر نصیر خان اعظم کا دور (۱۷۴۹-۱۷۵۰ء تا ۱۷۸۴ء) اس لحاظ سے بھی ممتاز ہے کہ انھوں نے براہوئی معاشرت و ثقافت کو شریعت اسلامیہ کے مطابق ڈھالا۔ جھلاواں میں وفد بھیج کر اسلامی احکامات نافذ کیے۔ قُصدار میں انھوں نے قاضی مُلّا غلام محمد کو محتسب مقرر کیا۔ فارسی رسم الخط میں لکھی ہوئی مُلّا ملک داد ابن آدین غرشین کی اسلامی تعلیمات کے متعلق براہوئی زبان میں تحفة العجائب اسی زمانے میں تصنیف ہوئی۔ قُصدار میں اب خان قلات کا نائب رہنے لگا۔ ۱۸۷۰ء میں خان خدا داد خان نے جام صاحب لَس بیلا سے جنگ کے دوران میں مٹی کی دیواریں کھڑی کر کے وادی قُصدار کے سرے پر ایک قلعہ تعمیر کرایا جس میں آج کل ناظم اور تحصیلدار کے دفاتر ہیں۔

قیام پاکستان کے بعد قُصدار کی تاریخ کا نیا دور شروع ہوا۔ معتدل آب و ہوا، پانی کی وافر مقدار اور یہاں سے مکران اور خاران تک آسان آمد و رفت کے باعث اسے قلات ڈویژن کا صدر مقام منتخب کیا گیا ہے۔ انتظامیہ کے دفاتر بن چکے ہیں۔ یہاں ایک ھائی سکول، ایک لڑکیوں کا سکول اور ڈگری کالج قائم ہو چکے ہیں۔ انجینیرنگ کالج کی تعمیر کے لیے جگہ منتخب ہو چکی ہے۔ ایک ڈسپنسری اور ایک پرائمری ہیلتھ سنٹر ہے۔ پوسٹ آفس بھی ہے۔ ڈویژنل ترقیاتی بورڈ قلات نے قُصدار کے سیلاب پر قابو پانے کے لیے ایک بند بھی تعمیر کرایا ہے۔ کراچی سے کوئٹے تک براستۂ قُصدار شاہراہ تعمیر ہوئی ہے۔ قُصدار اور قلات کے درمیان روزانہ بس آتی ہے۔ کوئٹے کے لیے ہفتے میں دو بار سروس کا انتظام ہے۔ جنوری ۱۹۷۶ء سے قُصدار/خُضدار میں بناسپتی گھی کے کارخانے نے کام شروع کیا ہے، جو چھے ہزار ٹن گھی سالانہ تیار کرے گا اور موجودہ نرخ کے مطابق دو کروڑ زرمبادلہ ہر سال کمائے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تعلیمی، تمدنی اور صنعتی اعتبار سے قُصدار دور جدید میں داخل ہو چکا ہے۔ اس کی موجودہ آبادی بائیس ہزار ہے۔ شہر قُصدار تمام علاقے کی اون کی منڈی ہے۔ ایک چھوٹا سا بازار ہے جو ضلع بھر کے لیے تجارت کا مرکز ہے۔ شہر میں پولیس سٹیشن ہے جس میں تھانیدار رہتا ہے۔ پکی عمارات کم ہیں۔ لوگ اکثر کچے مکانات میں رہتے ہیں۔ لوگوں کا پیشہ کاشتکاری ہے۔ گندم، جو اور مونگ کی کاشت ہوتی ہے۔ ندیوں کے ساتھ ساتھ چاول بھی بویا جاتا ہے۔ براہوئی، جاٹ اور بلوچ وغیرہ اقوام آباد ہیں۔

مآخذ: (۱) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۱۴ (براہوئی ادب): ص ۳۰۷ تا ۳۶۰؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، بلوچستان، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۳) *Baluchistan District Gazetteer Series*، جھلاواں، بمبئی ۱۹۰۷ء؛ (۴) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، تہران ۱۳۳۵، ۱: ۳۵۲ تا ۳۵۴؛ (۵) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۲ (عربی ادب)، ص ۸۱ تا ۸۳؛ (۶) *District Census Report*, 1961، قلات۔ طبع کراچی؛ (۷) مغربی پاکستان کا سالانہ جائزہ ۱۹۵۸ء، ص ۲۴۴۔

(عبدالغنی نے لکھا)۔

[ادارہ]

قُصر: محل، قلعہ، حویلی، خیمہ نما عمارت * اور ان معنوں میں ترکی لفظ کوشک کا مرادف۔ قرآن مجید میں یہ لفظ تین بار آیا ہے ایک بار صیغۂ واحد میں اور دوبار صیغۂ جمع (قُصور) میں اور اس کا اطلاق دوبار ارضی محلات پر اور ایک بار

ان بہشتی مکانات پر ہوا ہے جہاں مؤمنین قیام کریں گے۔ دارالحکومت میں بادشاہ کے محل اور صوبے کے صدر مقام میں وہاں کے عامل کے محل کے لیے یہ لفظ عموماً استعمال ہوتا ہے، مثلاً قصر قاجار، یعنی قاجاریوں کا محل جو تہران کے قریب واقع ہے۔ ہسپانوی زبان میں یہ لفظ الف لام تعریفی سمیت alcazar کی شکل میں اپنا لیا گیا ہے اور موروں کے محلات کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً قصر شقوبیہ (Alcazar of Segovia) اور قصر اِشبیلیہ (Alcazar of Seville).

مآخذ: (۱) E. W. Lane : *An Arabic - English Lexicon*، بذیل مادّہ؛ (۲) Stanley Lane- Poole : *The Moors in Spain*، لنڈن ۱۸۸۷ء؛ [نیز رک بہ مقالۂ فن (تعمیر)].

(T. M. Haig)

⊗ **قَصْر (قَصْرُ الصَّلٰوۃ):** لُغت میں قَصْر کے معنی چھوٹا ہونا ہے؛ چنانچہ قصر کو طول (لمبائی) کی ضد قرار دیا گیا ہے۔ لسان میں ہے: اَلْقِصَرُ وَ الْقِصَرُ فِی کُلِّ شیءٍ خِلافُ الطُّول .... و قصر الشیء بالضم، یقصر قصرًا خلافُ طالَ و قَصَرْتُ من الصلٰوۃ اَقْصُرُ قصرًا (دیکھیے لسان، بذیل مادّہ).

اصطلاح شرعی میں قَصْر (قصرُ الصلٰوۃ) اس تخفیف کا نام ہے جو مسافر کی نماز کے لیے مشروع قرار دی گئی ہے۔ قرآن مجید اور حدیث دونوں میں قَصر کا لفظ مذکورۂ بالا تخفیف نماز کے مفہوم ہی میں استعمال ہوا ہے۔ قرآن مجید میں ہے: وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِی الْاَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ ۖ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ط (۴ [النسآء]: ۱۰۱)، یعنی اور جب تم زمین میں سفر کرو تو تم پر حرج نہیں کہ نماز سے قصر کرو اگر تمھیں اندیشہ ہو کہ کافر تمھیں ایذا پہنچائیں گے۔

شریعت نے قصر صلٰوۃ کو ایک رعایت اور عطیے کی حیثیت سے متعارف کرایا ہے چنانچہ دشمن کا خوف یا زمانۂ جنگ نہ ہونے کے باوجود، سفر میں حکم قصر برقرار رہتا ہے۔ مسلم کی ایک حدیث سے اس امر کی تصریح ہوتی ہے: عَن یَعلٰی بن اُمیّۃ قَال قلت لِعُمر بن الخطّاب "لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوۃِ ۖ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَکُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا ط" فقد امن الناس فقال عجِبتُ مِمّا عَجِبتَ مِنہ۔ فسالتُ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلم عن ذٰلک فقال "صدقۃ تصدّق اللہ بھا علیکم فاقبلوا صدَقتَہٗ" (مسلم، کتاب صلٰوۃ المسافرین و قصرھا، باب ۱)، یعنی یعلی بن امیہ سے روایت ہے انھوں نے بتایا میں نے حضرت عمرؓ سے دریافت کیا (آیت میں یہ ہے) کہ "تم پر حرج نہیں کہ تم نماز سے قصر کرو اگر تمھیں کفار سے ایذا کا اندیشہ ہو" اور اب تو لوگ امن سے ہیں (پھر قصر کیوں ؟)۔ حضرت عمرؓ نے جواب دیا "جس بات پر تمھیں تعجب لاحق ہوا مجھے بھی ہوا تھا۔ چنانچہ میں نے رَسُولُ اللہ صَلَّی اللہ عَلَیْہ وآلہٖ وَسَلّم سے اس بارے میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا: یہ (قصر) اللہ نے تمھیں ایک عطیہ بخشا ہے پس اس کا عطیہ قبول کرو"۔ لفظ مسافر بھی شرعی احکام کے سیاق میں ایک اصطلاح کے طور پر استعمال ہوا ہے چنانچہ فقہا نے مسافر کی تعریف یوں بیان کی ہے: ھومن قصد سیرا و سطا ثلٰثۃ ایام ولیالیھا وفارق بیوت بلدہ (صدر الشریعۃ: شرح الوقایۃ، ص ۲۳۴)، یعنی شرعی سفر (جو قصر صلٰوۃ اور دیگر تخفیفات شرعی، مثلاً افطار صوم وغیرہ کا محل بنتا ہے) کے تحقق کے لیے چند امور ضروری ہیں: (۱) سفر کا ارادہ ہو، یعنی اگر کوئی شخص بغیر قصد سفر کے نکل پڑتا ہے تو وہ شریعت میں مسافر نہیں کہلائے گا۔

(۲) سفر ایک خاص مدت سے کم ہو (مثلاً احناف کے نزدیک بالعموم تین روز کی راہ تک جانا ضروری مسلّت ہے) اور ضروری ہے کہ مدّت شرعی کے ارادے کے ساتھ نکلے۔ اگر مدّت شرعی سے کم کا راستہ طے کرنا ہے تو یہ سفر شرعی نہ ہو گا اسی طرح اگر سفر پر جاتے ہوئے مدّت شرعی سے کم کے سفر کا ارادہ کیا ہے تو بھی یہ شخص شرعی اصطلاح میں مسافر نہیں ہوگا؛ (۳) سفر کے احکام اس وقت شروع ہوں گے جب بستی کی حدود سے باہر نکل جائے؛ (۴) جب تک اپنی بستی میں واپس نہ آ جائے یا کسی بستی میں پندرہ روز یا اس سے زیادہ کے قیام کی نیت نہ کر لے سفر کے شرعی احکام جاری رہیں گے۔

جب مذکورۂ بالا امور پائے جائیں تو مسافر، چار رکعت والی فرض نماز (ظہر، عصر اور عشا) کی صرف دو رکعت ادا کرے گا۔ اس تخفیف کو "قصرُ الصَّلٰوۃ" کہا جاتا ہے۔ قصر کے ثبوت کے لیے قرآن (۴ [النسآء]: ۱۰۱) اور حدیث (مسلم، کتاب صلٰوۃ المسافرین و قصرھا، باب ۱) میں واضح دلائل موجود ہیں، نیز اس پر اجماع بھی ہے (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ص ۴۷۱)۔ فقہاے احناف کے نزدیک قصر وجوب کے حکم میں ہے، یعنی مسافر کے لیے ضروری ہے کہ چار رکعت والے فریضے کو صرف دو رکعت میں ادا کرے اگر عمداً چار ادا کرے گا تو گنہکار ہو گا البتہ اگر درمیان والا اور اخیر والا ہر دو قعدے ادا کر لیے تو پہلی دو رکعتیں فرض وقت کی حیثیت سے ادا ہو جائیں گی اور بقیہ دو رکعات نفل قرار پائیں گی (المرغینانی: الھدایہ، ۱: ۱۳۶)؛ مالکی فقہا نے قصر کو سنّت مؤکدہ کہا ہے جس کی تاکید نماز با جماعت کی تاکید سے بڑھ کر ہے۔ شافعی اور حنبلی مسالک میں قصر کو جائز کہا گیا ہے یعنی مسافر کو اختیار ہے کہ قصر پڑھے یا پوری نماز ادا کرے البتہ قصر کرنا بہتر ہے۔ (الجزیری: کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ص ۴۷۲)۔

قصر کی مسافت: قصر کے سلسلے میں ایک مبحث مسافت قصر کا ہے۔ شافعی، مالکی اور حنبلی فقہ میں اس کا تعین سولہ فرسخ کے ساتھ کیا گیا ہے (ایک فرسخ برابر ہے تین میل کے)۔ الجزیری (الفقہ علی المذاہب الاربعۃ، ص ۴۷۲) نے اس پوری مسافت کو $\frac{۱}{۲}$ ۸۰ کیلو اور ۱۴۰ کیلومیٹر کے مساوی سمجھا ہے۔ فقہ حنفی میں بنیادی طور پر مسافت سفر کا اندازہ پیمائش کے بجاے وقت سے لگایا گیا ہے جو سال کے سب سے چھوٹے دنوں کے اعتبار سے تین دن کے سفر کے برابر ہے۔ دن سے دن کا اکثر حصّہ مراد ہے، یعنی دوپہر کے آرام اور کھانے وغیرہ پر صرف ہونے والے وقت کو چھوڑ کر عادۃً جس قدر سفر ایک دن میں کیا جا سکتا ہے وہ مراد ہے۔ بعض متأخرین فقہاے احناف نے تین دن کے سفر کو تین منزل کی مسافت تصور کرتے ہوئے میلوں کے حساب سے اس کی مقدار ۵۷ میل ۳ فرلانگ کے مساوی سمجھا ہے (دیکھیے امجد علی: بہار شریعت، ۴: ۷۵، ۷۶ بحوالۂ احمد رضا خان بریلوی: العطایاالنّبویّۃ فی الفتاوی الرّضویۃ؛ فتاوی دارالعلوم دیوبند میں کہا گیا ہے کہ جن فقہاے احناف نے فراسخ کا اعتبار کیا ہے ان کے ہاں ۱۵ فرسخ کی مسافت مراد ہے جو ۴۵ میل انگریزی (۱۷۶۰ گز کے ایک میل) کے مساوی ہے، تاہم ۴۸ میل میں زیادہ احتیاط ہے (دیکھیے عزیز الرّحمٰن: فتاوی دارالعلوم دیو بند، ۱: ۲۱۰، ۲۱۱)۔ جب کہ الجزیری (۱: ۴۷۳) کا بیان یہ ہے کہ جن احناف نے مسافت کا اندازہ فرسخوں سے لگایا ہے ان کے ہاں یہ مسافت

۲۴ فرسخ کی ہے جو تین منزلوں کے برابر ہے۔ الجزیری کے بیان کے پیش نظر ۲۴ فرسخ کی مسافت کو میلوں میں ظاہر کرنے کے لیے $۵۷\frac{۳}{۸}$ کی مقدار اقرب الی الصحت معلوم ہوتی ہے۔ فقہ جعفری میں مسافت آٹھ فرسخ (تفصیل آگے آتی ہے) مقرر ہے۔

نیّت سفر: اس بات پر تمام فقہا متفق ہیں کہ آغاز سفر ہی سے پوری مسافت سفر طے کرنے کا قصد ہو۔ اگر کوئی شخص بلا قصد چل پڑے یا مسافت مذکورہ سے کم کی نیت کرکے چلے تو قصر نہیں ہوگا، چاہے پوری زمین کے گرد پھر جائے۔ یوں یہ بھی شرط ہے کہ پوری مسافت شرعیہ کے سفر کا ارادہ شروع سے ہو۔ نیت کے سلسلے میں دوسرا پہلو یہ ہے کہ دوران سفر میں اگر اقامت کا ارادہ کر لے تو قصر کا حکم ختم ہو جائے گا، مگر حنفیہ کے نزدیک یہ ہے کہ محض نیت اقامت سے نہیں بلکہ فی الواقع اقامت اختیار کر لینے سے حکم قصر ختم ہوگا (الجزیری، ۱: ۴۷۴)۔

قصر کہاں سے شروع ہوتا ہے؟: سفر کے قصد کے بعد، جب تک اپنی بستی سے عملاً باہر نہ نکل پڑے، قصر کے احکام شروع نہیں ہوتے۔ اس سلسلے میں فقہائے احناف کی توضیح یہ ہے کہ بستی کی جس جانب سے نکلے، جب اس جانب کے جملہ مکانات سے اور ایسی عمارات سے، جو بستی سے ملحق متصور ہوتی ہیں، آگے بڑھ جائے تو قصر کا حکم شروع ہو جائے گا جب کہ شافعی فقہا نے اس کی تشریح یوں کی ہے کہ جب بستی سے اتنی دور چلا جائے جہاں بالعموم مسافر شمار کیا جاتا ہے تو قصر شروع ہو جائے گا (الجزیری، ۱: ۴۷۵)۔

نماز قصر کی نیّت: مالکی فقہ میں سفر کی پہلی نماز میں نیت قصر ضروری ہے بقایا نمازوں میں ضروری نہیں فقہائے احناف نے یہ کہا ہے کہ صرف سفر کے آغاز پر نیت قصر ضروری ہے جس کے بعد ہر نماز کے ساتھ اس کے اعادے کی ضرورت نہیں، البتہ شافعی اور حنبلی فقہا نے ہر نماز قصر میں نیت قصر کو ضروری قرار دیا ہے (الجزیری: کتاب مذکور)۔

وطن اصلی، وطن اقامت: قصر اور سفر کے مسائل کے سلسلے کا ایک اہم مبحث، اقسام وطن کا ہے۔ وطن اصلی وہ ہے جہاں کوئی شخص پیدا ہوا اور سکونت بھی وہیں رکھی، یا جہاں اس کی شادی ہوئی اور وہیں آباد ہو گیا، یا جہاں بسلسلۂ معاش سکونت اختیار کر لی ہو۔ وطن اقامت وہ [عارضی مسکن]، جہاں پندرہ روز یا اس سے زیادہ ٹھیرنے کا ارادہ کر لیا جائے۔ وطن اصلی کا حکم یہ ہے کہ سفر سے واپسی پر بستی میں داخل ہوتے ہی قصر ترک کر دیا جائے گا۔ اقامت کی نیت کرے یا نہ کرے۔ جب کہ وطن اقامت میں سفر سے واپس آتے ہی قصر کا حکم ختم نہیں ہوتا جب تک کہ وہاں پندرہ روز یا اس سے زائد قیام کا ارادہ نہ کر لے۔ امام ابن الہمام نے وطن کی ایک تیسری قسم وطن سُکنٰی بھی بیان کی ہے، مگر انھوں نے خود ہی فرمایا ہے کہ فقہا صرف اول الذّکر دو اقسام کو تسلیم کرتے ہیں (ابن الہمام: شرح فتح القدیر، ص ۴۰۳)۔

نوعیت سفر: فقہا نے اس بات پر بھی غور کیا ہے کہ آیا ہر نوعیت کے سفر کے لیے، چاہے وہ امر مباح کے سلسلے میں ہو اور چاہے کسی معصیت (چوری، ڈاکے) کے لیے، قصر کی رعایت حاصل ہو گی؟ شافعی اور حنبلی فقہا سفر معصیت میں قصر کی اجازت نہیں دیتے جب کہ احناف کا موقف یہ ہے کہ قصر کا ثبوت مہیا کرنے والی نصوص شرعیہ مطلقاً سفر میں قصر کی مشروعیت پر دالّ ہیں لہٰذا یہ رخصت مطلق رہے گی سفر کی

نوعیت خواہ کچھ ھی ھو (الجزیری : کتاب مذکور).

فقہ جعفری (اثنا عشری) میں رخصت قصر آٹھ شروط کے ساتھ متحقّق ھوتی ھے : (۱) مسافت آٹھ فرسخ شرعی (۲۷ میل ۲ فرلانگ ۴۰ گز) سے کم نہ ھو؛ (۲) آغاز سفر پر ھی آٹھ فرسخ کی نیّت ھو؛ (۳) درمیان راہ سے عمدًا واپس نہ پھرے؛ (۴) اثنائے مسافت شرعی میں اس کی ایسی قیام گاہ واقع نہ ھو جہاں چھے ماہ توطن رکھ چکا ھو؛ (۵) سفر مباح ھو؛ (۶) مسافر صحرائی (خانہ بدوش) نہ ھو؛ (۷) سفر اس کے مشغلے اور پیشے میں داخل نہ ھو؛ (۸) بستی سے اتنا دور ھو لے کہ دیوار شہر نظر نہ آتی ھو (تحفۃ العوام؛ توضیح المسائل، ص ۲۰۸ تا ۲۳۳).

مآخذ : (۱) الجزیری : الفقہ علی المذاھب الاربعۃ بار سوم، مطبوعۂ قاھرہ، ۱ : ۴۷۱ تا ۴۸۰؛ (۲) ابن الھمام : شرح فتح القدیر، قاھرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۴۰۳؛ (۳) الدَّردیر : الشرحُ الصَّغیر علٰی اقربِ المَسالک الٰی مذھبِ الامام مالک، (۳ ج)، قاھرہ ۱۳۹۲ھ؛ (۴) مسلم : الصحیح، (تحقیق فؤاد عبدالباق)، قاھرہ ۱۹۵۵ء؛ (۵) امجد علی : بہار شریعت، مطبوعۂ لاھور؛ (۶) عبدالحی لکھنوی : عمدۃ الرعایۃ، مطبوعۂ دہلی؛ (۷) عزیزالرحمٰن : فتاوٰی دارالعلوم دیو بند، کراچی ۱۹۷۰؛ (۸) محمّد کاظم : رسالۂ توضیح المسائل، تہران ۱۳۴۹ھ، ص ۲۰۸ تا ۲۲۳؛ (۹) منظور حسین نقوی : تحفۃ العوام، لاھور ۱۹۶۷ء؛ [(۱۰) المرغینانی : الھدایہ، جلد اول، باب صلوٰۃ المسافر].

(قاضی عبدالنبی کوکب)

* **قَصْرِ شِیرِیں :** ایک شہر جو ضلع اَرْدِلان یا ایرانی کردستان [رک بہ اَرْدِلان] میں ۳۴ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۵ درجے ۳۰ دقیقے طول بلد مشرق (گرینچ) کے درمیان حلوان رود یا، جیسا کہ کرد اسے کہتے ھیں، اَلْوان یا اَلْوَند کے دائیں کنارے پر واقع ھے ۔ یہ دریا جو یہاں تک مشرق سے مغرب کی جانب سیدھا آتا ھے ۔ قصر شیریں کے قریب پہنچ کر جنوب کی طرف مڑ جاتا ھے اور زِنگ آباد کے مقام پر [دریاے] دیالا [رک بہ دیالی] میں جا گرتا ھے ۔ قصر شیرین کے مغرب اور جنوب میں آغ داغ [آق طاغ] کے وسیع پہاڑی سلسلے ھیں اور جنوب مشرق میں بھی دریا کے کنارے کے ساتھ بلند پہاڑوں کے سلسلے پھیلتے چلے گئے ھیں ۔ قدیم زمانے ھی سے قصر شیریں تجارتی قافلوں کی ایک اھم منزل رھا ھے؛ اھم ترین شاھراہ جو قصر شیریں میں سے گزرتی ھے بغداد سے ایران کی سطح مرتفع کو جانے والی پرانی سڑک ھے جسے ازمنۂ وسطٰی کے عرب "طَرِیق خراسان" کہا کرتے تھے ۔ قصر شیریں دو منزلوں، یعنی جنوب مغرب میں خَانِقِیْن [رک بآں] اور مشرق میں سَرِپُل (ازمنۂ وسطٰی میں حلوان، سرپل کے جنوب میں، رک بہ سَرِپُلِ زھاب) سے مساوی فاصلے پر واقع ھے ۔ یہاں سے کچھ کم اھم سڑکیں بھی شمال، شمال مغرب اور جنوب مشرق کی جانب نکلتی ھیں .

موجودہ قصرِ شیریں (سطح سمندر سے ۱۶۰۰ فٹ بلند) ایک معمولی سا قصبہ ھے جس کے چاروں طرف مٹی اور پتھر کی ایک فصیل ھے ۔ فصیل سے باھر مشرق جانب ایک وسیع کاروان سراے ھے ۔ مغرب کی طرف موجودہ طرز کا ایک قلعہ ھے جسے بقول Aubin (دیکھیے مآخذ) جُوان میر نے انیسویں صدی کے شروع میں تعمیر کرایا یہ جوان میر کربلا کو جانے والے زائرین اور تاجروں کو لوٹا کرتا تھا آخر کار وہ پکڑا گیا اور قتل کر دیا گیا ۔ قصبے کی آبادی کردوں پر مشتمل ھے جن کی تعداد de Morgan کے اندازے کے مطابق ۳ اور ۶ ہزار کے درمیان ھوگی ۔ شاہ عباس اول (۱۵۸۷ تا ۱۶۲۸ء) نے ترکی اور ایران کی

سرحد کی حفاظت کے لیے کرد قبیلۂ سنجابی کے ۹۰۰ خاندان قصر شیریں کے علاقے میں آباد کیے (اس قبیلے کے متعلق دیکھیے Rawlinson، در *JRGS*، ۹ : ۳۳؛ اس قبیلے کی ایک شاخ لُر کے بارے میں دیکھیے Rabino : *Les Tribus de Louristan*، پیرس ۱۹۱۶ء، ص ۱۷) ۔ ایک کرد سردار قصر شیریں کے ایرانی گورنر کے فرائض انجام دیتا تھا ۔ بیسویں صدی کے آغاز سے یہاں ایک محصول کی چوکی قائم ہو گئی ہے ۔ شہر کے بالمقابل دریا کے بائیں کنارے پر باغ شاہ ہے ۔ یہ ایک تفریح گاہ ہے جہاں کھجور، سنگترے اور انار کے پیڑ ہیں اور جسے ناصر الدین شاہ نے زیارت کربلا کو جانے کے موقع پر بنوایا تھا ۔

قصر شیریں کی سب سے زیادہ قابل ذکر خصوصیت جس کی وجہ سے مؤرخین اور ماہرین آثار قدیمہ کی نظروں میں اسے ایک دلچسپ ترین مقام حاصل ہوا ہے، کھنڈروں کا ایک سلسلہ ہے جو اس کے مضافات میں پھیلا ہوا ہے اور جو ساسانیوں کے عہد تک کی پرانی عمارات کا پتا دیتا ہے ۔ شیریں ایک عیسائی عورت، خسرو پرویز (۵۶۰ تا ۶۲۸ء) کی محبوب بیوی تھی ۔ خسرو نے موسم گرما کا ایک عظیم الشان محل تعمیر کرایا اور اسے اسی کے نام پر موسوم کر دیا ۔ شیریں اور شاہی معمار فرہاد [رَکَ بہ فرہاد و شیریں] کی المناک داستان عشق قصر شیریں اور اس کے قرب و جوار ہی سے متعلق تھی، جسے ایران کی عشقیہ شاعری میں بڑا نمایاں مقام حاصل ہے ۔ (دیکھیے Justi : *Iranisches Namenbuch*، ماربرگ Marburg ۱۸۹۵ء، ص ۱۰۲ ب) ۔ مثال کے طور پر قصرشیریں کے جنوب میں چٹان کا بنا ہوا ایک مقبرہ "اطاق فرہاد" کے نام سے مشہور ہے؛ دیکھیے Sarre و Herzfeld : *Iranische Felsreliefs*، ص ۱۰ ۔ مشہور نے نواز باربُد (اس کے بارے میں دیکھیے Vullers : *Lexic. Persico - Lat.*، ۱ : ۱۶۸ اور Justi، کتاب مذکور، ص ۶۳) نے بھی قصر شیریں کے شاہی دربار میں کچھ زمانہ بسر کیا تھا ۔ خسرو پرویز کے متعلق جو روایات اور داستانیں بیان کی جاتی ہیں انھیں مشہور کرنے میں باربُد نے بھی بڑا اہم حصہ لیا ہے ۔ اس نے بادشاہ کے لیے ۳۰ نغموں یا راگوں کی دھنیں تیار کی تھیں (ان کی فہرست کے لیے دیکھیے Vullers، کتاب مذکور، ۲ : ۳۶۹) ۔ ان میں سے ایک (Vullers کی فہرست میں چوتھی) کا نام باغ شیریں تھا اور ایک اور (تیسویں، نیز دیکھیے Vullers، ۲ : ۱۲۹۹-ب) کا نام نَخْچِیس گانی = نغمۂ شکار؛ غالبًا اسی کو یاقوت (۴ : ۱۱۳، ص ۱۲) نے باغ لخچیرگان لکھا ہے ۔ یقینًا ان دونوں نغموں کا تعلق قصر شیریں سے ہے جو ساسانی فرمانروا کا گرمائی محل اور اس کی شکاری فرود گاہ تھا ۔

قصر شیریں کی شان و شوکت کا زمانہ بہت مختصر ثابت ہوا ۔ خسرو پرویز کی وفات کے بعد ساسانی سلطنت عربوں کے حملے کے سیلاب میں بہ گئی اور جیسا کہ پتا چلتا ہے، دور اسلامی میں قصر شیریں غیر آباد ہو چکا تھا ۔ عمارتیں بہت جلد کھنڈر ہو کر رہ گئیں جس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ ان میں جو عمارتی سامان استعمال ہوا تھا وہ بہت ردی اور گھٹیا تھا ۔ الیعقوبی (*BGA*، ۷ : ۲۷۰) ۲۷۸ھ/۸۹۱ء ہی میں کھنڈروں کا ذکر کرتا ہے ۔ ابن الأثیر (طبع Tornberg، ۸ : ۳۸۸) لکھتا ہے کہ ۳۴۵ھ/۹۵۶ء میں ایک زلزلے کے باعث قصر شیریں کی دیواروں میں دراڑیں پڑ گئی تھیں ۔ ابن رُسْتَہ، یاقوت، القزوینی اور حَمْدُ اللہ المُسْتَوفی جیسے عرب اور ایرانی مصنفین نے قصر شیریں کے بڑے بڑے دالانوں، حجروں اور مخزنوں وغیرہ کی وسعت اور

یہاں کے شاندار باغوں پر جہاں انتہائی کم یاب جانور کھلے پھرتے تھے، بڑا زور دیا ہے، لیکن کوئی مفصل بیان پیش نہیں کیا ۔ یاقوت اور القزوینی نے اس محل کی تعمیر کی اصل داستان خاص طور پر بیان کی ہے اور اوّل الذّکر (مُعْجَم، ۴ : ۱۱۳) تو اسے درحقیقت اُعجوبہ ہائے روز گار میں شمار کرتا ہے .

موجودہ کھنڈروں کے صحیح ترین بیان کے لیے ہم اس فرانسیسی مہم کے مرہون منت ہیں جس کا قائد J. de Morgan تھا ۔ بڑے بڑے کھنڈر موجودہ شہر کے شمال مشرق میں ایک چوڑی سطح مرتفع پر واقع ہیں ۔ موجودہ شہر کے قریب خسرو کا مستطیل قلعہ ہے، جس کے پہلوؤں پر چھے مدوّر برج بنے ہوے ہیں (اسے قلعہ، یا قصر خسرو، نیز قلعۂ خسرو بھی کہتے ہیں)؛ اس کے چاروں طرف خندق ہے، یہ قلعہ بادشاہ کی فوجوں کے لیے بارکوں کے طور پر تعمیر ہوا تھا، لہٰذا یہاں ہمیں ساسانیوں کی فوجی طرز تعمیر کا ایک ایسا مکمل نمونہ ملتا ہے جس کی مثال بہت کم نظر آتی ہے ۔ قلعے کے شمال میں کچھ اور کھنڈروں کے ٹیلے بھی ہیں جن کا مقصد ہمیں معلوم نہیں ۔ تقریباً ۵۰۰ گز شمال مشرق میں ہم ایک عظیم الشان میدان کی چار دیواری تک پہنچتے ہیں جو باقاعدہ مستطیل شکل کا نہیں ہے؛ اس کے اندر بادشاہ کا گرمائی محل تھا ۔ اس کا رقبہ بقول de Morgan ۳۰۰ ایکڑ ہے ۔ اس کی چار دیواری کا، جو کاریز کا کام بھی دیتی تھی، بلند ترین حصہ ۲۰ فٹ اونچا ہے، اور اس کی لمبائی ۶۰۰۰ قدم ہے ۔ ایک اور کاریزی دیوار میدان کو دو حصوں میں تقسیم کرتی ہے ۔ باغوں کی آبپاشی کے لیے جو پانی درکار ہوتا تھا وہ حلوان رود سے لایا جاتا تھا اور، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے، اسے میلوں لمبی چار دیواری پر سے گزار کر آگے پہنچایا جاتا تھا ۔ اس کاریز کا سراغ وادی رود میں آج بھی وہاں تک لگایا جا سکتا ہے جہاں یہ حَوشِ کُری کے کھنڈروں کی بھول بھلیّوں میں غائب ہو جاتی ہے ۔ ان تمام عمارتوں کے وسط میں اصل عمارت ہے جو آج کل عمارتِ خسرو یا حاجی قلعہ سی (قصر حجاج) کے نام سے مشہور ہے ۔ یہ ایک وسیع عمارت ہے جو شرقاً غرباً بنی ہوئی ہے (۱۰۸۰ فٹ طویل، ۶۲۵ فٹ عریض) ۔ اس میں کئی محراب دار چھتوں کے کمرے ہیں اور ان کے سامنے ایک طویل شہ نشین ہے، جس کی حیرت انگیز وسعت اور ستونوں کی قطاروں کو دیکھ کر ہم متأثر ہوے بغیر نہیں رہ سکتے ۔ محل کے سامنے اب بھی نہر کا ایک چھے سو گز قطعہ موجود ہے جس کے کنارے دو کوشک بنے ہوے ہیں ۔ عمارت خسرو کے مغرب میں ایک اسی قسم کی، مگر اس سے چھوٹی، محرابی چھت کی عمارت کھڑی ہے جس میں ۴ دروازے ہیں اور ایک وسطی بڑا کمرا، یہ اب چار قَپو یا چار دروازہ، یا قلعۂ چار قَپو = چار دروازوں والے محل کے نام سے مشہور ہے ۔ اس عمارت کا مصرف معلوم نہیں ہو سکا (شاید یہ دیوان عام ہو) .

قصر شیریں کے مشرق میں تین میل کے فاصلے پر آخری ساسانی بادشاہوں کے ایک اور محل کے کھنڈر ملتے ہیں جو حَوشِ کُری = "گھوڑوں کے مکان" کے نام سے مشہور ہے (اس نام کی یوں تشریح کی جاتی ہے ۔ کُر = غالباً فارسی کُرّہ یا کُرہ بمعنی بچھیرا؛ Rich کے ہاں یہ لفظ حَوشِ کِرک کی شکل میں ملتا ہے) کیونکہ عام روایت کے مطابق قصر شیریں کے گھوڑوں کے اصطبل یہاں تھے ۔ جہاں تک معلوم ہو سکا ہے یہ کھنڈر، جو ایک ۶۰۰ فٹ لمبے محل اور اس کی ملحقہ عمارتوں اور

کھنڈروں کے ایک اور ٹیلے پر مشتمل ہیں، پرویز کے بنائے ہوے آخری محلات کے ہیں .

اس میں کچھ شبہہ نہیں کہ قصر شیریں ایک ایسا شہر ہے جو بے حد قدیم اور اس ساسانی بادشاہ [خسرو پرویز] کے زمانے سے پہلے کا ہے ۔ ایسا مقام جہاں اس قدر قدرتی وسائل مہیا ہوں، ہمیشہ لوگوں کو آباد ہونے کی دعوت دیتا ہے ۔ ابھی تک یہ طے نہیں ہو سکا کہ یہاں کون سا قدیم شہر عملی طور پر موجودہ قصبے کی جگہ آباد تھا ۔ زمانۂ حال تک یہ قیاس پیش کیا جاتا رہا ہے، مثلاً مالکم Malcolm، کِنّیر Kinneir، اور کر پورٹر Ker Porter نے یہی خیال ظاہر کیا ہے کہ یہاں دَسْتجِردْ آباد تھا؛ لیکن اسے یقیناً "اسکی بغداد" (دیکھیے اوپر) کے کھنڈروں میں ڈھونڈنا چاہیے ۔ اس غلط شناخت پر قبل ازیں Buckingam، Rich (دیکھیے مآخذ) اور Ritter، ۹ : ۴۸۴، ۵۰۹ اعتراضات کر چکے ہیں ۔ اس سلسلے میں قدیم Artemits کا بھی نام لیا گیا ہے جو Appoloniatis کا شہر تھا، مثلاً کِنّیر Kinneir (دیکھیے مآخذ) نے بھی یہی لکھا ہے، لیکن اس کا سراغ اس علاقے میں لگانا چاہیے جہاں آگے چل کر دَسْتجِرد [رک بآں] آباد ہوا، نیز Herzfeld، در Sarre ۔ Herzfeld : *Archaeol Reise im Euphrat-u. Tigrisgebiet*، ۲ (برلن ۱۹۱۹ء) : ۷۸ ۔ Herzfeld نے کتاب مذکور، ۲ : ۳۲۹ میں غلطی کے امکان کا اعتراف کرتے ہوے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ قصر شیریں وہی منزل ہو جسے *Tabula Peutingeriana.* میں دَنَس Danas لکھا ہے، لیکن اس نظریے کی تردید میں رک بہ دَنَس از مقالہ نگار، در Pauly ۔ Wissowa : *Realenzykl. der klass. Altertumswiss.*، تکملہ، ۱ : ۳۳۷ ۔ قصر شیریں کا کنکور یا اللصوص سے دور کا بھی واسطہ نہیں، اگرچہ وہاں بھی خسرو پرویز نے ایک شاندار محل تعمیر کرایا تھا؛ (دیکھیے اس بارے میں : (۱) G. Le Strange : کتاب مذکور، ص ۱۸۸؛ (۲) Schwarz : *Iran im Mittelater*، ص ۴۹۴ ببعد) ۔ قصر اللصوص قصر شیریں سے بہت آگے مشرق میں کرمان شاہ اور ہمَذان کے درمیان واقع تھا ۔ اس سے Caetani : *Annali dell, Islam*، ۵ : ۱۷؛ ۶ : ۱۴۴ کی غلطی کی بھی تصحیح ہو جاتی ہے (جہاں قصر شیریں اور کِنکَور کو بالکل ایک ہی مقام ظاہر کیا گیا ہے) .

قصر شیریں سے ۱۲ میل شمال میں کِنْدِ شیریں نام کا ایک گاؤں ہے ۔ اس سے آگے کوئی ایک گھنٹے کی مسافت پر کچھ تیل کے چشمے ہیں لیکن کچھ زیادہ تیل نہیں نکلتا اس سلسلے میں دیکھیے de Morgan : کتاب مذکور، ۲ : ۸۱ ببعد اور Schweer : *Das türkisch-persische Erdölvorkömmen*، ہیمبرگ ۱۹۱۹ء، ص ۲۱، ۳۶، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۴۳، ۱۴۴ .

جنگ عظیم کے زمانے تک ترکی اور ایران کی سرحد جو پوری طرح متعین نہیں تھی، قصر شیریں کے جنوب مغرب میں دو گھنٹے کی مسافت پر گزرتی تھی ۔ ایرانی علاقے میں سرحد کی حفاظت قلعۂ سبْزی سے کی جاتی تھی جہاں سَنْجابی رسالے کا ایک دستہ مامور رہتا تھا (دیکھیے Aubin، کتاب مذکور) ۔ اس مقام کے بارے میں نیز دیکھیے Rich، کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۳ (جہاں اسے غلطی سے قلعۂ سِلْزی (Kalai Selzi) لکھا گیا ہے؛ Buckingham نے اسے Khallet el-Subzey لکھا ہے) ۔ اس سے آگے ایک گھنٹے کی مسافت پر ترکوں کی سرحدی چوکی قلعۂ رِدیفیّہ ہے .

مآخذ : (۱) *BGA*، بمواضع کثیرہ، بالخصوص ۷ : ۱۶۴ (ابن رُستہ)؛ (۲) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld،

۴ : ۱۱۲۰ بعد؛ (۳) القزوینی : آثار البلاد، طبع Wüstenfeld، ص ۲۹۵ تا ۲۹۷؛ (۴) حَمْدُ اللہ المُسْتَوفی : نُزْهَة القُلوب، طبع Le Strange، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳ : ۴۳ بعد؛ (۵) Le Strange : The Lands of the *Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۶۳؛ (۶) Pietro della Valle : *Reise Beschreibung*، جینوآ ۱۶۷۴ء، ۲ : ۴ (۱۶۱۷ء میں قصر شیریں سے گزرا)؛ (۷) Olivier : *Voyage dans l'empire Othoman, l'Égypte et la Perse*، ج ۵، پیرس ۱۸۰۷ء، ص ۸؛ (۸) Kinneir : *A Geographical Memoir of the Persian Empire*، لندن ۱۸۱۳ء، ص ۳۰۵ و ۳۰۶؛ (۹) Buckingham : *Travels in Assyria, Media and Persia*، لندن ۱۸۳۰ء، ۱ : ۶۴ تا ۷۸؛ (۱۰) Ker Porter : *Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia*، لندن ۱۸۲۲ء، ۲ : ۲۱۲ تا ۲۱۹؛ (۱۱) G. Keppel : *Personal Narrative of Travels in Babylonia, Assyria*، لندن ۱۸۲۷ء، ۱ : ۲۹۷ بعد؛ ۲ : ۳۰۶ بعد؛ (۱۲) Cl. J. Rich : *Narrative of a Residence in Koordistan*، لندن ۱۸۳۶ء، ۲ : ۲۶۳ تا ۲۷۲؛ (۱۳) Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۴۳۸ تا ۴۸۸، ۵۰۹؛ (۱۴) J. B. Fraser : *Travels in Koordistan, Mesopotamia, etc.*، لندن ۱۸۴۰ء، ۲ : ۱۷۵ بعد؛ (۱۵) J. de Morgan : *Mission Scientifique en Perse*، ۲ : ۸۱ بعد، ۱۱۱؛ ۴ : ۳۴۱ تا ۳۵۹ (اس کے ساتھ ھی کھنڈروں کا ایک عام نقشہ لوح ۴۰ پر اور قصر شیریں کے تین مقامات کے نقشے لوح ۴۲، ۴۶ اور ۴۹ پر، حَوش کُری کا لوح ۱۵ پر، علاوہ ازیں بہترین تصاویر بھی)؛ (۱۶) Justi، در *Grundriss der iranischen Philologie*، ۲ : ۵۴۰؛ (۱۷) E. Aubin : *La Perse d' aujourd'hui*، پیرس ۱۹۰۸ء، ص ۳۵۱ بعد؛ (۱۸) E. Herzfeld در *Petermann's Geogr. Mitteilungen*، ۱۹۰۷ء، ۵۳ : ۵۲ تا ۵۳؛ (۱۹) Herzfeld، در Sarre و Herzfeld : *Iranische Felsreliefs*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۱۳۱، ۲۳۶ تا ۲۴۰؛ (۲۰) E. Herzfeld : *Die Aufnahme des sasanidisch. Denkmals von Paiküli* (Abh. Pr. Ak. W. ۱۹۱۴ء، عدد ۱) ص ۶ تا ۸؛ (۲۱) Mrs. Bishop : *Journey in Persia and Kuraistan*، لندن ۱۸۹۱ء، ۱ : ۷۹۔

(M. STRECK)

قَصْر فِرْعَون : وہ نام ھے جو عربوں نے * رومی شہر Volubilis کے شکستہ آثار کو دیا تھا جو موجودہ مکناس Meknes سے تقریباً ۲۰ میل شمال میں جبل زُرْھُون کی ایک چھوٹی سی وادی میں واقع ھیں۔ Volubilis جو ردوم Rdom کے زرخیز میدان کے سرے پر ایک ایسے ضلع میں واقع تھا جہاں زیتون کے درخت بڑی افراط سے ھوتے ھیں، اندرون ملک کا سب سے بڑا رومی مرکز تھا، اس خطے کے تقریباً جنوبی کنارے پر تھا جس پر رومی پوری طرح قابض تھے۔ چوتھی صدی عیسوی تک بھی یہ ایک با رونق شہر تھا۔ پانچویں صدی میں وندالون Vandals نے مراکش میں رومی حکومت کا خاتمہ کر دیا، لیکن خود اپنی حکومت بھی وھاں قائم نہیں کی۔ جب ساتویں صدی میں بوزنطیوں نے اسے دوبارہ فتح کیا تو ان کا اقتدار شمالی ساحل کے آگے نہ بڑھ سکا۔ ھمارے پاس یہ یقین کرنے کی وجہ موجود ھے کہ جب Volubilis کو اپنے حال پر چھوڑ دیا گیا تو وہ برباد اور غیر آباد نہیں ھوا، بلکہ وھاں شمالی افریقہ کے دوسرے حصوں کی طرح ایک مقامی شیخ کے ماتحت ایک قسم کی ریاست قائم ھو گئی جو وھاں کی بچی کھچی شہری آبادی پر مشتمل تھی، جس میں زیادہ تر رومی تہذیب قبول کر لینے والے بربر اور گرد و نواح کے قبائل تھے۔ ان دو صدیوں کے دوران میں رفتہ رفتہ یہ علاقہ برانِس کے عظیم

بربری وثنی کا مرکز بن گیا۔ اس وقت کا سب سے مقتدر قبیلہ اَوْرَبہ تھا جس کا سردار اسلامی فتح کے وقت کُسَیلہ [رک بآں] تھا۔ (بعض مصنفین نے اس کے صدر مقام 'ولیلی' [رک بآں] کو قرار دینے کی کوشش کی ہے، لیکن یہ نظریہ بہت بودا ہے)۔ بربر اپنے سردار کی قیادت میں عقبہ بن نافع پر غالب آ کر عربوں کو سارے افریقۂ کوچک سے نکالنے میں کامیاب ہو گئے تھے (۶۴ھ/۶۸۳ء)، لیکن جب پانچ سال بعد ایک بار پھر قیروان ان کے قبضے سے نکل گیا تو اوربہ کی فوجیں جو سردار سے محروم ہو کر سخت عقوبتیں بھگت چکی تھیں، ولیلی (= وَلِیلی: وَلِیلہ (ابن عذاری، ۱: ۸۳)) میں لوٹ آئیں (۶۹ھ/۶۸۸ء)۔ ان واقعات نے اوربہ کی بہت حد تک کمر توڑ دی۔ اس کے بعد وہ بڑے امن و سکون کے ساتھ رہے۔ انھوں نے خوارج کی اس بغاوت میں جو ۱۲۲ھ/۷۴۰ء میں شروع ہوئی تھی، کوئی حصہ نہ لیا بلکہ اپنی قوت مجتمع کرتے رہے، حتی کہ وہ دن آ پہنچا کہ جنگ فخ کے بعد ادریس بن عبداللہ بن الحسن بن علی [رک بہ ادریس الاول] نے ولیلی میں سکونت اختیار کر لی اور اوربہ کے شیخ اسحٰق بن محمد نے اس کا خیر مقدم کیا (۱۷۲ھ/۷۸۸-۷۸۹ء)۔ اوربہ نے چند ہی روز بعد اسے اپنا فرمانروا تسلیم کر لیا اور بالآخر آس پاس کے تمام قبائل نے اپنی مرضی سے یا مجبوراً اس کی اطاعت قبول کر لی۔ ولیلی اس ریاست کا صدر مقام بن گیا جو بحر اوقیانوس سے لے کر تلمسان تک پھیلی ہوئی تھی۔ یہ مراکش میں پہلی اسلامی سلطنت تھی۔ ولیلی مشرک قبائل میں یا ان لوگوں میں جو یہودی یا بت پرست رہ گئے تھے، تبلیغی سرگرمیوں کا مرکز بن گیا۔ یہیں ۱۷۷ھ/۷۹۳ء میں ادریس نے وفات پائی۔ کہا جاتا ہے کہ ہارون الرشید کے اشارے پر اسے زہر دیا گیا تھا۔ اس کے بیٹے ادریس ثانی [رک بآں] نے اس کی ماتحت فتوحات اور تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھیں، لیکن ۱۹۲ھ/۸۰۸ء میں وہ ولیلی چھوڑ کر فاس چلا گیا جس کی اس نے انھیں دنوں بنیاد رکھی تھی۔ بلاشبہ اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اوربہ کی سرپرستی سے بچنا چاہتا تھا جس کے سردار اسحٰق بن محمد کو اس نے مروا ڈالا تھا۔ جب ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں اس نے وفات پائی تو بہت سے قصص متأخرہ کے حسب بیان ولیلی میں اس کے باپ کے پہلو میں دفن کیا گیا، لیکن ۸۴۱ھ/۱۴۳۷ء میں سیاسی مقاصد کی بنا پر اس کا مقبرہ یا یوں کہیے کہ ایک مقبرہ جو اس کے نام سے موسوم تھا، فاس کی جامع شرفاء میں دریافت کر لیا گیا اور اب اس کے بسائے ہوئے شہر میں اس کا مقبرہ مرجع انام بن چکا ہے۔

فاس کے آباد ہو جانے پر ولیلی کی سیاسی اہمیت جاتی رہی۔ زرہون کو ایک متبرک مقام کی حیثیت حاصل رہی جہاں زائرین کثیر تعداد میں جاتے تھے۔ ادریس کے مقبرے کے چاروں طرف جسے سلطان مولای اسمٰعیل نے اب سے دو سو سال پہلے دوبارہ تعمیر کرایا تھا، ولیلی کے کھنڈروں سے دو میل پرے ایک بڑے خوش منظر مقام پر دو ٹیلوں کے اوپر جن پر دو اونچی اونچی پہاڑیاں سایہ فگن ہیں، زرہون کے مولای ادریس کا شہر آباد ہے۔ اس کی آبادی ۹۰۰۰ کے قریب ہے جس میں اکثریت ادریسی شریفوں کی ہے۔

ادریسیوں کے زمانے کا شہر ولیلی جس کے آثار اب قطعاً باقی نہیں رہے، غالباً موجودہ شہر ہی کے محل وقوع پر واقع تھا۔ [بقول ابن عذاری فاس سے ایک دن کی مسافت پر تھا (البیان المغرب، ۱: ۸۳، طبع لائیڈن ۱۹۴۸ء)]۔ یہ ایک بہت عمدہ ظرفی قلعہ ہے۔ ۱۹۱۵ء سے رومی شہر کی باضابطہ کھدائی شروع ہوئی۔ اس سے بڑے دلچسپ نتائج

برآمد ہوے ہیں۔ ایسے کئی کتبات دستیاب ہو چکے ہیں جو اس علاقے میں رومی آبادیوں کی تاریخ کے سلسلے میں بہت اہم ہیں۔ اسی طرح اوّل درجے کے فنی نمونے بھی ہاتھ لگے ہیں.

مآخذ : (۱) Tissot : *Recherches sur la géographie comparée de la Mauritanie Tingitane*، پیرس ۱۸۷۸ء؛ (۲) بنو ادریس کے مسلمان مؤرخین اور بارھویں صدی تک کے جغرافیہ نویس [رک بہ ادریس، بنو ادریس] بالخصوص البَکری : کتاب المسالک، بمدد اشاریہ؛ (۳) Fournel : *Les Berbères*، پیرس ۱۸۸۵ء ج ۱ .

(Henri Basset)

* **القَصْرُ الصَّغِیر :** مراکش کا ایک شہر جو اب کھنڈر بن چکا ہے۔ یہ آبنائے جبل الطارق کے جنوبی کنارے پر سَبْتَہ (Ceuta) سے ۱۴ میل مغرب اور طَنْجہ (Tangier) سے ۲۳ میل مشرق میں جبل غُماری کی ایک آگے کو نکلی ہوئی شاخ کے نیچے ایک خلیج کے سرے پر ایک ایسے دریا کے دہانے پر واقع ہے جو جہاز رانی کے قابل ہے.

قدیم زمانے میں یہاں غالبًا ایک فنیقی تجارتی کوٹھی (Factory) تھی اور بعد ازاں یہاں ایک رومی شہر بطلمیوس (Ptolemy) کے ہاں کا Lissa یا Exilissa آباد ہوگیا۔ الزِیّاتی (*Archives Marocaines*، ۶ : ۴۹۴) کا بیان ہے کہ اسلامی فتوحات کے بالکل ابتدائی زمانے، یعنی ۹۰ھ/۷۰۸-۷۰۹ء میں اس جگہ پر جو مَصْمُودَہ قبائل کے علاقے میں تھی، ایک قلعہ تعمیر کیا گیا جو اسی وجہ سے قصر مصمودہ کے نام سے مشہور ہوا (دیکھیے ابن خلدون : *Hist. des Berbères*، طبع *de Slane*، ۱ : ۲۸۰، ص ۱۳، ترجمہ ۲ : ۱۳۴)۔ یہ وہ نام ہے جو صاحب کتاب الاستبصار اور الادریسی نے اس قلعے کو دیا ہے۔ البکری نے القصر الکبیر [رک باں] سے متمیز کرنے کے لیے اسے القصر الاوّل لکھا ہے۔ اس کے بیان کے مطابق یہاں بنو طریف آباد تھے اور اس کے چاروں طرف درختوں کے بڑے بڑے ذخیرے تھے۔ الموحدون کے عہد میں اس نے مرسٰی موسٰی کی جگہ لے لی اور یہ مقام ہسپانیہ کو جانے والے جہازوں کی بندرگاہ بن گیا۔ اسی لیے کئی مصنفین نے اس کا نام قصر المجا (*Geogr. d. Aboul-Feda*، ۲/۱ : ۱۸۵؛ ابن خلدون، موضع مذکور) یا قصر الجوا (= چوراہے کا قلعہ) ابن ابی زرع : [الانیس المطرب] روض القرطاس، طبع Tornberg، ص ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۶) لکھا ہے۔ الموحدون نے یہاں کئی اہم عمارات اور بحری بیڑے کی گوذیاں تعمیر کرائیں، لیکن جوں جوں فرمانروایان مغرب کا اقتدار سرزمین اندلس پر سے اٹھتا گیا، اس شہر کی رونق اور خوشحالی میں کمی آتی گئی۔ جب یہاں کے باشندے اس آمدنی سے محروم ہو گئے جو فوجوں کو سمندر کے راستے باہر بھیجے جانے کی بدولت انھیں حاصل ہوتی تھی، انھوں نے بحری قزاقی پر کمر باندھ لی۔ یہی وجہ ہے کہ القصر ان شہروں میں شمار ہوتا ہے، جنھیں پرتگیزوں نے سب سے پہلے فتح کرنے کی کوشش کی۔ ۱۴۵۸ء میں شاہ الفانسو پنجم نے ۸۰ جہازوں کے بیڑے اور ۱۷۰۰۰ فوج لے کر حملہ کیا۔ مسلمانوں نے دو حملے پسپا کر دیے، لیکن آخر عیسائیوں کے توپ خانے سے مغلوب ہو کر انھوں نے ہتیار ڈال دیے، تاہم انھیں اپنا سامان اور ہتیار لے کر وہاں سے نکل جانے کی اجازت مل گئی۔ ۱۹ اکتوبر ۱۴۵۸ء کو الفانسو پنجم شہر میں داخل ہوا۔ جامع مسجد کو گرجا بنا لیا گیا، مورچے مستحکم کیے گئے اور Don. E. de Minecez کے ماتحت ایک حفاظتی دستہ وہاں مأمور کر دیا گیا۔ سلطان فاس نے ۱۴۵۸ اور ۱۴۵۹ء میں شہر کو فتح کرنے کے لیے دو بار حملے کیے، مگر کامیابی نہ ہوئی۔

۴۶۳ھ میں الجرۃ کے قبائل نے پرتگال کی سیادت تسلیم کر لی اور ۱۴۷۱ء میں سلطان مولای سعید نے ایک عہد نامے پر دستخط ثبت کر دیے جس کی رو سے اس نے القصر شاہ پرتگال کے حوالے کر دیا۔ ۱۵۴۰ء تک القصر پر عیسائیوں کا قبضہ رہا، لیکن اس دوران میں عرب اس پر مسلسل حملے کرتے رہے، لہٰذا جان John سوم نے اسے خالی کر دینے کا فیصلہ کر لیا، لیکن انخلا سے قبل اس کو توڑ پھوڑ دیا۔ چند سال بعد (۱۵۵۹ء) ایک فرانسیسی شہزادے Antoine de Bourbon شاہ نوار Navarre نے فاس کے شریف مسلح سوار بہم پہنچانے کے عوض القصر حاصل کر لیا، لیکن شاہ ہسپانیہ فلپ دوم کی ریشہ دوانیوں کے باعث اس عہد نامے پر عمل نہ ہو سکا۔ اس کے بعد شہر کو دوبارہ تعمیر کرنے کی کبھی کوئی کوشش نہیں کی گئی۔ یہاں کے باشندوں نے اسے خالی کر دیا۔ بندرگاہ مٹی سے اٹ گئی اور چوری چھپے مال لانے والوں کے علاوہ اور کسی کے کام کی نہ رہی۔ اس شہر کے محل وقوع کا پتا اس کے رعب دار کھنڈروں سے ملتا ہے، پرتگالی قلعے کے کھنڈر، اس کے گرد کی خندقیں، فصیل کے آثار اور اس دروازے کا کچھ حصہ باقی ہے جس کے ذریعے قلعے اور اصل شہر کے درمیان آمد و رفت ہوتی تھی۔

مآخذ: (۱) البکری: *Descr. de l' Afrique*، طبع de Slane، ص ۱۰۴ تا ۱۰۵، ترجمہ ص ۲۴۴؛ (۲) الادریسی *Descr. de l' Afrique*، *etc.* طبع Dozy و de Goeje متن: ص ۱۶۶ تا ۱۶۸؛ ترجمہ: ص ۱۹۹ تا ۲۰۱؛ (۳) کتاب الاستبصار، طبع von Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۲۴، ترجمہ از Fagnan، Constantine ۱۹۰۰ء، ص ۴۸؛ (۴) Ruy de Pina: *Chronica de Sennor Rey D. Alfonso*، ج ۵، باب ۸۸؛ (۵) *Collecias de livros ineditos de historia portugueza*، ۱ : ۴۵۴ تا ۴۶۷، لزبن ۱۷۹۰ء؛ (۶) Deseilligny Pienot: *Traite d' Antoine de Bourbon avec le chérif de Fez*، Maroes ۱۸۹۱ء؛ (۷) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، کتاب ۳، طبع Schefer، ۲ : ۲۴۷؛ (۸) Hakluyt Society: *Description of Africa*، لندن ۱۸۹۶ء، ص ۵۰۸، ۵۱۴، ۶۲۹؛ (۹) E. de La Primaudaye: *Villes maritimes du Maroc*، در *Revue africaine*، ۱۸۷۲ء؛ (۱۰) Michaux-Bellaire اور Peretié: *El-Qçar eç Çeghir* در *Revue du Monde Musulman*، ۱۹۱۶ء، ص ۳۲۹ ببعد۔

(G. YVER)

القصر الکبیرُ: شمالی مرّاکش کا ایک شہر * جو طنجہ سے تقریباً ۵۰ میل جنوب میں وادی القوس (Wadi Lukkos) کے دائیں کنارے پر واقع ہے جو کسی زمانے میں اس کے بیچ میں بہتی تھی، لیکن بعد ازاں سیلاب سے بچنے کے لیے ندی کا رخ تبدیل کر دیا گیا۔ یہ ایک وسیع میدان میں آباد ہے جس کے مشرق میں پہاڑیاں ہیں اور دو حصوں میں منقسم ہے: شمال میں الشَّرِیعۃ اور جنوب میں باب الواد اور ان دونوں کے بیچ میں سوق، یعنی منڈی ہے۔ یہاں کی مشہور عمارتیں صرف الموحّدون سے پہلے زمانے کی چند بڑی مسجدیں ہیں، مثلاً سیدی الازمیری کی مسجد اور جامع السیدہ جو ۱۶۸۹ء میں مکمل ہوئی تھی۔ شہر کے اندر اور اس کے چاروں طرف کئی قبے ہیں جو مقامی اولیا سے منسوب ہیں۔ سب سے زیادہ قابل احترام مرابطون یہ ہیں: ابو الحسن القرشی (قرشی) جو ہسپانیہ کا رہنے والا تھا اور اپنی زندگی کے آخری ایام میں درس دینے کے لیے القصر آیا، جہاں وہ ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء - ۱۱۷۳ء یا

۵۷۳ھ/۱۱۷۷-۱۱۷۸ء میں فوت ہوا۔ سیدی بن احمد سیدی علی بن خلف بن غالب جو علم طور پر مولائی علی بوغالم کے نام سے مشہور ہے اور اس شہر کا محافظ ولی سمجھا جاتا ہے اور سب سے آخر میں سیدی بل عباس جو دراصل ایک یہودی ربی یودہ یبلی Yāda Yabalay تھا .

یہاں کی آبادی تقریباً ۹۰۰۰ نفوس پر مشتمل ہے جو زیادہ تر خلوت، طلیق اور جبلة قبائل سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس میں اہل ریف اور چند ایسے خاندان بھی شامل ہیں جو دراصل تتوان اور فاس کے رہنے والے تھے، نیز وہ الجزائری جو فرانسیسی قبضے کے بعد تلمسان اور وہران (Oran) سے ترک وطن کرکے یہاں چلے آئے تھے۔ یہودیوں کی تعداد ۲۰۰۰ ہے، ان میں سے بہت سے ابھی حال ہی میں اتنی کثیر تعداد میں شہر کے اندر آباد ہوئے ہیں کہ ملاح (یہودی محلہ) ان کے لیے مکتفی نہیں تھا، چنانچہ انہیں دوسرے شہریوں کے ساتھ رہنا پڑا۔ وہ عربی اور ہسپانوی زبانیں بولتے ہیں، لیکن مسلمان صرف عربی زبان ہی استعمال کرتے ہیں۔ کسی زمانے میں یہاں صنعت کو بہت فروغ حاصل تھا، لیکن اب یہ کپڑا بننے تک محدود ہو کر رہ گئی ہے اور وہ بھی صرف مقامی ضروریات کے لیے؛ اس کے برعکس قرب و جوار کے علاقے میں زراعت ترقی پر ہے کیونکہ شہریوں اور قبائلیوں کے درمیان باہمی روابط و تنظیم قائم ہے، یہی وجہ ہے کہ القصر گندم، جو، لوبیا اور سن کی ایک با رونق منڈی ہے .

تاریخ : القصر غالباً اسی جگہ پر واقع ہے جہاں ایک رومی شہر (؟ Oppidum novum) تھا اور جو مسلمانوں کے پہلے حملے سے قبل ہی صفحۂ ہستی سے نابود ہو چکا تھا۔ دوسری صدی ہجری میں کتامة کی ایک شاخ دنہاجة نے اس علاقے میں ایک قلعہ تعمیر کیا۔ الزیانی کے مطابق اسے ۱۰۲ھ/۷۲۰-۷۲۱ء میں امیر عبدالکریم الکتامی نے تعمیر کرایا تھا جس کے نام پر اس قلعے کو قصر عبدالکریم (الادریسی : *Description de l' Afrique* طبع Dozy و De Goeje، متن ص ۸۷، ترجمہ ص ۸۹؛ کتاب الاستبصار، طبع von Kremer، وی انا ۱۸۵۲ء، ص ۸۷، ترجمہ Fagnan، Constantine ۱۹۰۰ء، ص ۱۴۰؛ نیز ابن خلدون *Hist. des Berbères*، طبع de Slane، ۱ : ۴۰۱، ترجمہ ۲ : ۳۲۲) یا قصر کتامة کہنے لگے۔ کئی صدیوں تک یہ شہر اسی نام سے مشہور رہا۔ تاہم البکری نے سوق کتامة۔ "ایک بڑا اور شاندار شہر جو وادی القوس کے کنارے واقع ہے اور جس میں ایک جامع مسجد اور ایک منڈی بھی ہے" —— اور قصر دنہاجة —— ایک قصر جو ایک پہاڑی پر بنا ہوا ہے اور جہاں سے ایک بڑے دریا کی حفاظت و نگرانی ہو سکتی ہے" —— کے درمیان حد امتیاز قائم کی ہے۔ دوسری طرف ابن خلدون (کتاب مذکور، متن، ۱ : ۱۸۸؛ ترجمہ، ۲ : ۲۹۱) نے قصر کتامی کا رشتہ دنہاجة سے جوڑ دیا ہے (نیز دیکھیے کتاب الاستبصار)۔ سوق کتامة اس ریاست کا صدر مقام تھا جس کا حکمران ادریس بن القسم بن ابراہیم تھا۔ المقدسی (*Bibl. Geogr. Arab.*، ۳ : ۲۱۹) نے سوق الکتامی کا شمار ان شہروں میں کیا ہے جو فاس کے ماتحت تھے۔ فاس نے جس تیزی سے ترقی کی تھی، اس سے اگرچہ القصر کی حیثیت بہت گھٹ گئی تھی، تاہم اسے کچھ نہ کچھ تجارتی اہمیت بدستور حاصل رہی۔ الادریسی (محل مذکور) اس کے انتہائی بارونق بازاروں کا ذکر کرتا ہے۔ الموحدین کے زمانے میں کہیں یہ اس گمنامی کے پردے سے باہر نکلا جس میں یہ روز بروز لپٹا جا رہا تھا۔ یعقوب المنصور نے اس کے چاروں طرف

ایک فصیل تعمیر کرائی اور یہاں ایک شکار گاہ اور حارۃ المجارین کے نام سے ایک شفاخانہ بنوایا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ لیوافریقانوس (Leo Africanus) اور مارمول (Marmol) نے اسی کو القصر کا اصل بانی سمجھا۔ بنو مرین کے دور حکومت میں ابو العنان نے اس شہر میں ایک مدرسہ بنوایا، جہاں بہت سے طلبہ تعلیم پانے کے لیے آتے تھے اور جو دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں بھی جاری تھا۔ القصر نے ۶۲۰ھ/۱۲۲۳ - ۱۲۲۴ء سے بنو مرین کی سیادت تسلیم کر لی تھی۔ ۶۸۷ھ/۱۲۸۸ - ۱۲۸۹ء میں بنو مرین نے رئیس ابو الحسن بن اشقیلولہ کو یہاں کا عامل مقرر کر دیا اور اس کی اولاد خاصی مدت تک اس شہر پر حکومت کرتی رہی۔ اس مقامی خاندان کے ارکان نے غرناطہ کے بنو الاحمر کے ساتھ مل کر جہاد میں بڑے کارنامے دکھائے۔ ان کی یاد آج تک زندہ ہے۔

بنی اشقیلولۃ کے خاتمے کے بعد جو دور آیا وہ مصائب سے پر ہے۔ ساحل پر پرتگیزوں نے قبضہ کر لیا تھا اور شہر کو ان کے حملے کا خطرہ لاحق تھا، وہاں کے باشندے فصیل سے چھ میل آگے تک کھیتی باڑی کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے تھے۔ ۱۵۰۳ء میں اچلہ Acila کے گورنر Don Juan de Menecez نے اسے فتح کرنے کی کوشش کی مگر ناکام رہا۔ اگلی صدی میں القصر کو مجاہدین کی سب سے اگلی چوکی کی حیثیت حاصل ہو گئی جنھوں نے پیہم حملے کرکے ساحل پر بسنے والے عیسائیوں کا قافیہ تنگ کر دیا۔ فلالی خاندان کے برسر اقتدار آنے سے پہلے جو طوائف الملوکی کا زمانہ گزرا تھا۔ اس کے دوران میں یہ شہر قائد غیلان کا صدر مقام بن گیا جس نے سارے غرب پر قبضہ کر لیا تھا۔ ۱۰۷۸ھ/۱۶۶۸ء میں مولائی الرشید نے اسے اس کے دارالحکومت سے نکال باہر کیا اور غیلان بھر میں اس کی وفات کے بعد ہی یہاں واپس آ سکا۔ غیلان یہاں ۱۰۸۴ھ/۱۶۷۳ء تک قابض رہا اور پھر مولائی اسمٰعیل کے ہاتھوں شکست کھا کر مارا گیا۔ القصر پر ایک بار پھر اور وہ بھی ہمیشہ کے لیے شریف کا قبضہ ہو گیا اور اس نے اس کی فصیل منہدم کرا دی.

مآخذ: (۱) البَکْرِی: Description de l' Afrique طبع de Slane، ص ۱۱۰، ترجمہ، ص ۲۵۰؛ (۲) Leo Africanus: Description de l' Afrique، کتاب ۳، طبع Schefer، ۲: ۲۱۷؛ (۳) Description of Africa، Hackluyt Society، لنڈن ۱۸۹۶ء، ص ۳۹۶؛ (۴) Marmol: Africa، ج ۲؛ (۵) Mouliéras: Le Maroc in connu، ۲: ۲۵۸ ببعد؛ (۶) De Foucauld: Reconnaissance au Maroc، ص ۱۳ ببعد؛ (۷) de Cuevas: Estudio general sobre geografia del s.i. bajula to de Larache، ۱۸۸۲ء؛ (۸) J. Costa: El- Ksarel-Acabir، Tangier ۱۸۸۷ء؛ (۹) G. Le Châtelier: Notes sur les villes et tribus de Maroc en 1890، پیرس ۱۹۰۲ء؛ (۱۰) Budgett Meakin: The Land of the Moors، ص ۳۳۳ ببعد؛ (۱۱) Frances Mac Nab: A Ride in Morocco، لنڈن ۱۹۰۲ء، ص ۸۳ تا ۱۱۰؛ (۱۲) Michaux-Bellair اور Salmon: El-Qçar el Kebir. Une ville de province au Maroc septentrional، در Arch. Marocaines، ۱۹۰۳ء؛ (۱۳) A. Peretié: Le rais el - Khadir Ghailan، در Arch. marocaines، ۱۹۱۱ء.

(G. Yver)

اَلْقَصَص: (لغوی معنی بتائی گئی بات؛ ⊗ [بیان کرنا، سینے پر بال اگنے کی جگہ، لسان بذیل مادہ]، اگر قصّہ کی جمع ہو تو پھر قاف کی زیر کے ساتھ

اَلْقَصَص آتا ہے قرآن مجید کی انچاسویں سورۃ کا نام ہے جو ترتیب مُصْحَف میں سورۃ النَّمل [رک بآں] کے بعد اور سورۃ الْعَنْکَبُوْت [رک بآں] سے قبل مندرج ہے، ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ اڑتالیسویں سورۃ ہے جو سورۃ النَّمل کے بعد اور سورۃ بنی اسرآءیل [رک بآں] سے قبل نازل ہوئی (الاتقان، ص ۱۱)؛ اس میں اٹھاسی آیات "چار سو اکتالیس کلمات اور پانچ ہزار آٹھ سو حروف ہیں (تنویر المقیاس، ص ۲۳۹)؛ حضرت حسن بصریؒ، عکرمہؒ اور عطاؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمام سورۃ مکۂ مکرمہ میں نازل ہوئی؛ ابن عباسؓ اور قتادۃؓ سے منقول ہے کہ صرف ایک آیت (۸۵) مدنی ہے جو ہجرت کے وقت اَلْجُحْفَه کے مقام پر نازل ہوئی؛ مقاتلؒ سے منقول ہے کہ چار آیات (۵۲ تا ۵۵) بھی مدنی ہیں (الجامع لاحکام القرآن، ۱۳ : ۲۴۷؛ روح المعانی، ۲۰ : ۴۱).

الآلوسی (روح المعانی، ۲۰ : ۴۲) نے بیان کیا ہے کہ قرآن مجید کی تین سورتیں : اَلشُّعَرَآء، النمل اور اَلْقَصَص جس ترتیب سے نازل ہوئیں اسی ترتیب کے مطابق مُصحَف مقدس میں بھی مندرج ہیں - ان کی باھمی مناسبت اور ربط یہ ہے کہ الشُّعَرَآء میں اللہ تعالٰی نے حضرت موسٰیؑ کی پیدائش، تربیت اور پھر قبطی کے قتل کے بعد بچ نکلنے کا واقعہ اجمالی طور پر ذکر کیا ہے اور سورۃ النّمل میں مدین سے واپسی پر طور سینا پر جلوۂ ربانی اور اعطاے نبوت کا واقعہ مجملاً مذکور ہے، اور اس سورۃ میں ان دو مجمل واقعات کی تفصیل کے علاوہ حضرت موسٰیؑ کے قصے کے دیگر پہلو بھی بیان کیے گئے ہیں، فرعون کا بنی اسرآءیل کے لڑکوں کو پیدا ہوتے ہی قتل کرا ڈالنا، موسٰیؑ کا محفوظ رہنا اور فرعون کے گھر تربیت پانا، قبطی کو قتل کر کے بچ نکلنا، پھر حضرت شعیبؑ سے ملاقات اور ان کی صاحبزادی سے شادی کرنا، طُور پر نبوت کا عطا ہونا اور بعد کے واقعات کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے، گزشتہ سورۃ [النمل] میں قیامت کے بارے میں کافروں کے بار بار سوال پر انھیں زجر و توبیخ کی گئی، اور اس سورۃ میں اسے مزید شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اسی طرح گزشتہ سورۃ میں نافرمان امتوں، مثلاً قوم صالحؑ اور قوم لوطؑ کی ہلاکت کا تفصیلی ذکر تھا، اب اس کو اجمالاً برسبیل عبرت بیان کیا گیا ہے (روح المعانی، ۲۰ : ۴۱؛ تفسیر المراغی، ۲۰ : ۳۰).

اس سورۃ میں سب سے پہلے فرعون کی سرکشی، بنی اسرآءیل پر ہونے والے روح فرسا مظالم، فرعون اور اس کے لشکر کے غرق ہونے اور بنی اسرآءیل کو نجات دلانے کے احسان عظیم کا ذکر ہے، اس کے بعد حضرت موسٰیؑ کی ولادت، حفاظت، تربیت، قبطی کے قتل کے بعد مدین کی طرف سفر، حضرت شعیبؑ کی لڑکی سے شادی، مصر کو واپسی پر طُور سینا میں اعطاے نبوت، فرعون کو تبلیغ کرنے، عصا اور یدبیضا کے معجزات، نبوت ہارونؑ اور فرعون کے کبر و غرور کا تذکرہ ہے، پھر نبوت محمدی کے اثبات، کفار مکہ کے انکار اور اہل کتاب کے قرآن مجید پر ایمان لانے کا ذکر کرکے بتایا گیا ہے کہ ہدایت اللہ جلّ شانہٗ کے قبضے میں ہے؛ اس کے بعد قریش کے عدم ایمان کے بہانوں کا ذکر کرکے بتایا گیا ہے کہ رسالت و نبوت اللہ کے پاس ہے جسے چاہے دے، اس میں مشرکین مکہ کی پسند یا ناپسند کو دخل نہیں، پھر قوم موسٰیؑ کے ایک متمول شخص قارون کا عبرت آموز قصہ ہے، اور سب سے آخر میں اعمال کی جزا اور اہل اسلام کی فتح و کامرانی کی پیش گوئی کا ذکر کرکے دنیا کی بے ثباتی اور اللہ ذوالجلال کی بقاے دوام کا ذکر کیا گیا ہے (روح المعانی، ۲۰ : ۴۲؛ تفسیر المراغی،

۲۰ : ۱۰۷).

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم سے منقول ھے کہ جس نے سورۃ القصص کی تلاوت کی اسے حضرت موسیٰؑ پر ایمان لانے والوں اور جھٹلانے والوں کے عدد کے برابر اجر ملے گا اور قیامت کے دن فرشتے اس کی صداقت پر گواہ ھوں گے (البیضاوی، ۲ : ۹۱)؛ قاضی ابو بکر ابن العربی کے نزدیک اس سورۃ کی آٹھ آیات (۸، ۱۰، ۱۵، ۲۳، ۲۵، ۲۷، ۵۵، ۷۷) سے ۳۴ مختلف فقہی مسائل اور اھم شرعی احکام کا استنباط ممکن ھے (احکام القرآن، ص ۱۴۵۲).

مآخذ : (۱) السیوطی : الاتقان، قاھرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وھی مصنف : لباب النقول، فی اسباب النزول، قاھرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) ابوبکر ابن العربی : احکام القرآن، قاھرہ ۱۹۵۸ء؛ (۴) البیضاوی : تفسیر، مطبوعۂ لائپزگ؛ (۵) شیخ محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۶) القرطبی : الجامع لاحکام القرآن، قاھرہ ۱۹۴۴ء؛ (۷) الزمخشری : الکشاف، قاھرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۹) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاھرہ؛ (۱۰) المراغی : تفسیر المراغی، قاھرہ ۱۹۴۶ء.

(ظہور احمد اظہر)

* **قصّه :** [لغوی معنی حکایت کرنا یا واقعہ بیان کرنا [رک بہ حکایت]، لیکن اس لفظ کے معانی میں عہد بہ عہد تبدیلیاں بھی ھوتی رھی ھیں۔ قرآن مجید میں یہ لفظ مصدری صورت میں پانچ مرتبہ آیا ھے [رک بہ قرآن مجید (قصص القرآن)].

[موجودہ مقالے میں اس کے دوسرے معانی (مثلاً داستان، کہانی، حکایت، تمثیل (نقل اتارنا) وغیرہ) کی بحث کی طرف توجہ کی جا رھی ھے۔ اس کے ضمن میں مختلف ممالک کے مسلمانوں کی زبانوں میں قصہ گوئی کے فن کا جس طرح ارتقا ھوا، اس کا الگ الگ بلحاظ زبان تذکرہ ھوگا.

ابتدا میں ڈی۔ بی۔ میکڈانلڈ کا رقم کردہ مقالہ قصہ کی تلخیص پیش کی جا رھی ھے [جس سے قصص القرآن والا حصہ خارج کر دیا گیا ھے اور عام معنوی ارتقا کی بحث اخذ کرلی گئی ھے تاکہ اس سے بھی استفادہ ھو سکے].

اس مادّے کا جو بنیادی معنی ھے، وہ ھے اتباع الآثار (قدم بہ قدم چلنا) (لسان، ۸ : ۳۴۱، ۳۴۳) مذکورۂ بالا تمام موارد میں "آثار" سے مراد خیالات و توضیحات ھیں، لسان (ص ۳۴۲، زیریں سطر ۴ نیچے سے)۔ اسی کو بعض حالات میں "بیان" سے تعبیر کیا جاتا ھے، یعنی "توضیح"۔ چنانچہ بیضاویؒ نے قرآن مجید کی سورۃ ۱۲، آیت ۳، کی تفسیر "اتّباع الآثار" ھی کی ھے (تالیف Fleischere، ۱ : ۴۵۱؛ ۲ : ۱۹ ببعد)، لیکن لسان نے اس کے معنی بیان ھی لیے ھیں (ص ۳۴۱، زیریں سطر ۴؛ ص ۳۴۲، زیریں سطر ۵).

یہ بات غور طلب ھے کہ اھل لغت کے نزدیک حکایت کرنے کے معنی میں اس کا استعمال بہت ھی ثانوی درجے کا ھے اور "قصے" کے معنی میں تو بعض اوقات بالکل ھی معدوم ھو جاتا ھے، اس مادے کے متعلق بنیادی تصور دو ھیں : ایک تو قطع و برید، جیسے قینچی سے بال کاٹے جاتے ھیں (ظاھر ھے قرآن مجید میں یہ لفظ اس معنی میں استعمال نہیں ھوا) اور دوسرا مطلب ھے "اتباع آثار"۔ لسان میں قصّ عَلَیْهِ الْأَخْبَار (اس نے اس کے سامنے معلومات دھرائیں) کے استعمال کے بارے میں امثلۂ نثر تو بیان کی گئی ھیں، لیکن کہیں بھی اشعار سے اس کے شواھد پیش نہیں کیے گئے۔ مصباح میں قصہ کے صرف ایک ھی معنی دیے گئے ھیں، یعنی "شأن" (مسئلہ)، "امر" (معاملہ)، یا قضیہ، لیکن کہیں بھی "حدیث" یا "خبر" کا

مفہوم نہیں لیا گیا .

صحاح میں دو معنی ہیں : (۱) ”اَمْر“ (معاملہ)؛ (۲) ”حدیث“، اس کی جمع قصص کو صرف ان قصوں کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو تحریر میں آ جائیں، لسان (ص ۳۴۱، زیریں سطر ۵) میں ایک طرف تو قصّہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ اسے ”معروف“ ہونا چاہیے، یعنی جانا بوجھا اور دوسری طرف ایک مثل نقل کی ہے : فی رَاسِہ قِصَّۃٌ (اس کے سر میں ایک ”قصّہ“ ہے) جس کا مطلب ہے کہ اس کے پاس صرف باتیں ہی باتیں ہیں اَلْجُمْلَۃَ مِنَ الْکَلَامِ (دیکھیے قاصّ کے متعلق فیصلہ، کہ اس کے پاس صرف قول ہے عمل نہیں، ص ۳۴۳، س ۲ بعد؛ لین Lane، ص ۲۵۲۶ ۔ اس کے بعد لسان (ص۳۴۲، زیریں س ۷) میں، ”قصہ“ کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں ”اَمْر“ اور ”حدیث“ اور اس سلسلے میں ”قاصّ“ کے متعلق متعدد احادیث نقل کی گئی ہیں (قاصّ واعظ اور ”قصہ گو“ کو کہتے ہیں، دیکھیے نیچے) ایک حدیث میں کہا گیا ہے کہ قاصّ یا تو ”امیر“ ہو سکتا ہے جس کے فرائض میں یہ ہو کہ وہ اپنے خطبوں میں گزشتہ حکایتیں بیان کر کے لوگوں کو نیک عمل پر آمادہ کرے یا پھر اس کا کوئی نائب، کیونکہ یہ لوگ دنیوی نفع کے خواہاں نہیں ہوتے یا پھر وہ شخص ہو سکتا ہے جو کبر و ریا کی بنا پر ایسا کرے ۔ اس کے وعظ و پند میں اصلیت نہ ہو (دیکھیے المرتضٰی الزَبِیدی (بفتح اولہ و کسر ثانیہ دیکھیے معجم البلدان، ج ۲، بذیل مادۂ زَبِید) : اتحاف السادہ، ۱ : ۱۵۳) یہ امام غزالی کی کتاب احیاء کی تفسیر ہے اور اس میں ”قاصوں“ کے متعلق متعبدد قسم کی احادیث بیان کرکے ان کی سند پر تنقید کی گئی ہے ۔ دوسری حدیث میں کہا گیا ہے کہ قاصّ کو ”مَقْتِ النّہی“، یعنی غضب خداوندی کے لیے تیار رہنا چاہیے، کیونکہ وہ لازمی طور پر اپنی تقریر میں ”حکایتوں“ کو کم و بیش کر کے بیان کرے گا ۔ ان روایات میں (جو بظاہر بعد کی (گھڑی ہوئی) معلوم ہوتی ہیں)، قاصّ اور قِصَص (کہانیوں) کا ربط تسلیم کر لیا گیا ہے، لیکن دوسروں کی رائے ہے کہ ”قاص“ کو قاص اس لیے کہتے ہیں کہ وہ اپنے ”کلام“ میں حکایت پر حکایت بیان کرتا چلا جاتا ہے ۔ گویا قاص کے معنی ہوئے ”یاوَہ گو“ اور یہ حقارت کے لیے ہے (لین Lane، ص (الف) ۶۷۱؛ لسان، ص ۳۴۳، س ۱ تا ۱۰) ان تمام باتوں سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ ”قِصّہ“ کے ابتدائی اور اصل معنی کس درجہ غیر متیقّن ہیں ۔ لغت کے اعتبار سے اس لفظ کا وجود یقینی ہے اور یہ گمان کیا جا سکتا ہے کہ ”قص“ اور ”قصص“ کے ساتھ ساتھ ”قصہ“ بھی موجود تھا، جو ابتداءً ”اسم نوع“ سمجھا جاتا تھا اور اس کے معنی تھے ”کھوج لگانے کا ایک طریقہ“، لیکن کون سا طریقہ ؟ اسی طرح مسلم : الصّحیح باب السِّحْر کی حدیث ۲ میں ہے : سَاقَ . . . . الْحَدِیْثَ بِقِصَّتِہٖ نَحْوَ حَدِیْثِ . . . (وہ اپنے طریقے پر نکتہ بہ نکتہ بڑھتا چلا گیا اور اپنا قصہ فلاں شخص کی ”حدیث“ کی طرح جاری رکھا) .

بعد کی عربی زبان میں اس لفظ کے دو الگ الگ معنی ہو گئے ۔ (۱) ”حکایت“ عام طور پر مذہبی یا ناصحانہ ہو، لیکن ساتھ ہی اس کے معنی زیادہ وسعت کے ساتھ بھی لیے جانے لگے، حتّٰی کہ ہسپانوی عربی میں اس کے معنی ”تاریخ“ کے بھی ہیں، بشرطیکہ ہم Pedro De Alcala کی *Voca bulista* پر اعتبار کریں (Dozy : *Suppliment*، ۲ : ۳۵۲ الف ـ ب بذیل قَصَص اور مُقَصِّص : دیکھیے Red house : *Turkish English Lexicon*، بذیل مادۂ Historian) : (۲) ”استدعا“، ”درخواست“ اور ”دعوی“ جو حاکم بالا کے سامنے پیش ہو، اس کی

متعدد مثالیں Quatremère نے اپنی کتاب *Sultans Mamlouks* (بار اوّل، ۱ : ۲۳۶، حاشیہ ۱۱۱) میں دی ہیں ۔ ان معاملات کے تصفیے کے لیے ایک افسر ہوتا تھا جو ”قصہ دار“ کہلاتا تھا (دیکھیے Gaudefroy-Demombynes : *La syrie*، ص ۴۴) یہ دوسرے معنی یقیناً اس مفہوم سے مناسبت رکھتے ہیں، یعنی وہی ”شأن“ اور ”امر“ کا مفہوم جو اہل لغت کے ہاں بیان ہوا ہے ۔ یہ بات بھی ذہن میں رکھنے کی ہے کہ قَصّاص کے بھی دو مختلف معنی اسی طرح برابر جاری ہیں : (۱) پیشہ ور داستان گو = (”قاص“) جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور (۲) پولیس ایجنٹ اور ”محکمۂ خفیہ“ کا اہلکار، جو جرائم کا کھوج لگاتا ہے ۔ اس دوسرے معنی کے لیے ڈوزی (Dozy) نے موضع مذکور میں الف لیلہ ولیلہ (طبع Breslau، ۷ : ۳۱۳) کا حوالہ دیا ہے یہاں یہ استنباط De Sacy کے ایک مصری مسودے سے کیا گیا ہے، اگرچہ Zotenberg نے جب یہ مصری مسودہ، تنقید اور نظرثانی کرکے طبع کرایا تو وہ اس سے بالکل مختلف ہے (بار اول بولاق، ۱ : ۵۰۰؛ بار دوم، کلکتہ، ۲ : ۲۴۶) ۔ قواعد میں ”ضَمیر القصّہ“ اور ”ضَمیر الشّان“ مرادف اصطلاحات ہیں اور یہاں ”شان“ کے معانی بالکل واضح ہیں ۔ الزمخشری نے اپنی مُفَصّل (ص ۴۵، سطر ۸ ببعد) میں وضاحت کی ہے کہ ایسی صورت میں ”ہو“ کی ضمیر راجع ہو گی ”قضیہ“ اور ”واقعہ“ کی طرف اور مراد ہو گی الشّان و الحَدیث) . . .) .

الصحیح البخاری کی عبارت میں لفظ ”قصّہ“ کئی جگہ آیا ہے اور ہمیشہ اس کے معنی ”شان“ اور ”امر“ کے ہیں یعنی ”مسئلہ“ ”واقعہ“ اور ”قضیہ“ (دیکھیے طبع بولاق ۱۳۱۴ھ، ۴ : ۱۸۲؛ ۵ : ۷۲، ۱۲۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۴).

فہرست (جو قریب قریب چوتھی صدی ہجری میں مرتب ہوئی) میں قصہ کا لفظ کہیں نہیں آیا ۔ اگر آیا ہے تو ”حکایت“ کے مستعمل معنی میں یقیناً نہیں آیا ۔ ہاں یہ الفاظ آئے ہیں تاریخ، خبر، حدیث، سیرۃ، سمر اور خرافہ ۔ لفظ حکایہ جو الفہرست میں آیا ہے تو اس کے معنی بعینہٖ ”حرف بہ حرف“ بیان کرنے کے ہیں (دیکھیے مقالۂ حکایۃ) ۔ ”قُصّاص“ یعنی داستان گو یقیناً دو صدیوں تک کام کرتے رہے، لیکن ان کی محنت نہ تو ادبی حیثیت حاصل کر سکی نہ اس کی کچھ قدردانی ہوئی .

دو کتابیں ہیں جن کے ساتھ لفظ قصّہ خصوصی طور پر وابستہ ہے، ایک کسائی [رکّ بآں] کی قصص الانبیاء جسے عام طور پر ”حکایات انبیاء“ کہا جاتا ہے، اور دوسری ثَعلبی (م ۴۲۷ھ) کی ۔ (دیکھیے Lidzbarski : *De. Propheticis legendis arabicis*، طبع لائپزگ، ۱۹۳۳ء) ۔ لیکن اوّل الذکر کتاب کے ابواب میں ہمیشہ ”حدیث“ کا لفظ استعمال کیا گیا ہے، سوا ایک عنوان، یعنی ”قِصَّۃُ ہَارُوتَ وَ مَارُوتَ“ کے (طبع Eisenberg، ص ۴۵)، دیباچے میں بھی کہیں لفظ ”قِصَص“ نہیں آیا ۔ ثانی الذکر کتاب ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے ۔ ”یہ کتاب ہے جس میں انبیاءؑ کے وہ ”قصص“ بیان ہوئے ہیں جو قرآن مجید میں آئے اور ان کی تفسیر ہے“ ۔ اس کے ساتھ قرآن مجید کی یہ آیت لکھی ہے : وَكُلًّا نَّقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْۢبَاۗءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهٖ فُؤَادَكَ (۱۱ [ہود] : ۱۲۰)، یعنی (اے محمد صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم) اور پیغمروں کے وہ سب حالات جو ہم تم سے بیان کرتے ہیں ان سے ہم تمہارے دل کو قائم رکھتے ہیں ۔ اس کے بعد پانچ وجہیں بیان کی ہیں کہ اللہ تعالٰی نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کو ایسے گزشتہ وقائع کیوں

بتائے [یہ اس لیے بتائے کہ اُمَمِ سابقہ کے تجربات تمدنی، ان کے کردار، اعمال نیک و بد اور ان کے اچھّے اور برے نتائج سے مسلمانوں کو آگاہ کیا جائے اسی طریق کار سے تاریخی استقرا کے اصول کی بنیاد قائم ھوئی اور وحدت نسل انسانی کا نظریہ پیدا ھوا] .

اس کے بعد کے عنوانات میں لفظ قصہ برابر استعمال کیا گیا ھے ۔ غالب گمان یہ ھے کہ ثعلبی کے نزدیک "قِصَص الانبیاء" کا مفہوم قریب قریب "وقائع انبیاء" یا "احوال انبیاء" یا "وقائع قرآن و حدیث" ھی تھا .

اگرچہ یہ بات عیاں ھے کہ ثعلبی کو محتاط راوی نہیں سمجھا جاتا (دیکھیے مرتضی الزّبیدی : اِتحافُ السادة، ۴ : ۵۵۶)، لیکن ساتھ ھی وہ تبصرہ بھی دیکھا جائے جو Ahlwardt نے ان کی تفسیر قرآن پر کیا ھے (Berlin catalogue، ۱ : ۲۹۳)، لیکن پھر بھی ثعلبی اور ان بے باک پیشہ ور قُصّاص کے درمیان ایک بہت بڑا فرق ھے جو لوگوں کے جذبۂ عقیدت کو ابھار کر زندگی بسر کرتے، اور ایسے ھی خیالی باتیں بنایا کرتے تھے جیسے "اسمار" بیان کرنے اور "خرافات" بکنے والے غیر مذھبی داستان گو کرتے تھے [مطلب یہ کہ ثعلبی نسبةً محتاط تھے] .

یہاں ان تفصیلات میں جانا غیر ضروری ھے، جو الجوزی (م ۵۹۷ھ) کی کتاب القصّاص کے حوالے سے Goldziher نے اپنی کتاب *Mohammedanische Studien* (۲ : ۱۶۱ ببعد) (اور اپنی دوسری کتاب *Richtungen der isl. Koranauslegung*، ص ۵۸ ببعد اور ص ۶۱) پر بیان کی ھیں ۔ [بقول ان کے ان کی ابتدا] یوں ھوئی کہ ان لوگوں نے مسلم فوجوں کے سامنے ان کا جذبۂ دینی بیدار کرنے کے لیے اسی طرح کام شروع کیا جیسے ایام گزشتہ میں شعرا کیا کرتے تھے، وہ مسجّع یا نیم منظوم نثر سے کام لیتے تھے ۔ اس طرح یہ لوگ قدرتی طور پر قرآن مجید کے مفسر اور واعظ مشہور ھو گئے ۔ پھر انھوں نے مذھبی مقاصد کے تحت داستان گوئی شروع کر دی ۔ انھیں میں سے پیشہ ور طبقہ بھی جلد ھی پیدا ھو گیا ھوگا، لیکن یہ بات یقینًا تعجب انگیز ھے کہ "الفہرست" کے مقالۂ ہشتم کے فَنّ اوّل میں ان کا کوئی ذکر نہیں، حالانکہ وھاں مختلف قسم کے داستان گو لوگوں کا تذکرہ تفصیل کے ساتھ کیا گیا ھے [اسی آخری بیان سے فاضل مقالہ نگار کا سابقہ بیان مشکوک ھو گیا ھے] .

اس کے بعد المَیْدانی (م ۵۱۸ھ) کی "امثال" (قاہرہ ۱۳۱۰ھ، ۲ : ۵۱ و نیز مرتبہ Freytag، ۲ : ۳۰۴، شمارہ ۱۸۰) میں ایک "مُوَلَّد" (مستعرب) مثل ھے : الْقَاصُّ لاَ یُحِبُّ الْقَاصَّ، یعنی ایک "قاصّ" دوسرے "قاصّ" کو پسند نہیں کرتا، لیکن امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) کی احیاء علوم الدین میں ان کا ذکر متعدد جگہ آیا ھے ۔ احیاء کی کتاب اول کے جس قصے میں دینی تصوّرات کے مسخ ھونے کا ذکر ھے وھاں بتایا گیا ھے کہ کس طرح "واعظوں" نے "ذکر اور ذاکر" کے مفہوم کو کچھ سے کچھ کرکے قَصَص، شعر اور شطح [رَکَّ باں] (گمراہ کن لغو گوئی) کے مرادف کر دیا (دیکھیے Macdonald : *Religious attitude*، ص ۱۷۳)؛ نیز ڈوزی Dozy : *Supplement*، ۲ : ۵۹ (الف) بذیل مادۂ طَامّات "دھشت میں ڈال دینے والی باتیں") ۔ [ظاھر ھے کہ اس قسم کی قصہ گوئی سے حدیث اور دیگر دینی روایتوں کے بارے میں التباس کا خطرہ یقینی تھا اس لیے اس کے خلاف دینی حلقوں میں خاصی حد تک بدظنی پیدا ھوئی اور قصہ گوئی کی اس شکل کو بدعت سمجھا گیا ۔ جو دینی احکام سے متصادم تھی یا دینی شخصیتوں کے بارے میں گمراہ کن تاثر پیدا کر سکتی تھی

یا توہمات و تخیلات لا طائل کی حوصلہ افزائی کرتی تھی] .

نبی کریم صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے ایک ارشاد کے مطابق "مجلس ذکر" بعض اوقات "تلاوت قرآن" سے بھی افضل ہو سکتی ہے [ایسی کوئی صحیح روایت موجود نہیں]، لیکن ایسی روایت کو ان "قصاص" کی مجالس پر منطبق نہیں کیا جا سکتا جو اپنی "خرافات" کو تذکیر" کا نام دیتے تھے اور ان کا مشغلہ ایسی قصہ گوئی ہے جس سے اختلاف [اور انتشار] کے سوا اور کچھ حاصل نہیں ہوتا اور جن کے قصے قرآن مجید کے قصص سے بھی بالکل مختلف ہوتے ہیں [فاضل مقالہ نگار نے خود ہی معاملہ صاف کر دیا ہے] .

چنانچہ الدمیری نے اپنی کتاب حیوۃ الحیوان (طبع قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۱۷۰) میں "الجسّاسہ" کے متعلق، جو دجّال کا سا عجیب و غریب جانور ہے اور اسی کے ساتھ اس کے جزیرے میں رہتا ہے، لکّھا ہے کہ تمیم پہلا شخص ہے جس نے لوگوں کے سامنے یہ قصہ بیان کیا (قَصَّ علی النّاس) .

گویا قصص دو قسم کے ہیں، ایک تو وہ جنھیں بطور وعظ کے سنا جاتا تھا اور دوسرے وہ جو اس کے بالکل الٹ ہوں [یعنی تفریح و تفنن یا کسی خاص سیاسی مقصد کی خاطر]، لیکن قدرۃً ان میں امتیاز کرنا بہت مشکل ہے اس بارے میں امام احمدؒ بن حنبل کا ایک طویل قول منقول ہے اتحاف السّادۃ (۱ : ۲۴۰ ببعد) میں مرتضی الزَبیدی نے اسے نقل کرکے اس کی تفسیر بھی کی ہے۔ اسی طرح "کتاب الصّلوٰۃ" کے اس حصے میں جہاں یہ بتایا گیا ہے کہ دیندار لوگ جمعہ کے دن اپنی فرصت کے اوقات کس طرح بسر کریں، انھیں متنبّہ کیا گیا ہے کہ وہ قصّاص کے پاس زیادہ نہ جایا کریں (۳ : ۲۷۷) .

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ مُحشّی مرتضی (م ۱۲۰۵ھ) قِصَص، اخبار، اور حکایات بے محابا استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح البیجوری نے ۱۲۵۸ھ میں ابو شجاع کے مرتبہ قانون کے متن پر حاشیہ لکھا ہے، اس میں انھوں نے "جھوٹی حکایات" کی مثال میں "اَلْعَنْتَر وَ الذّلْھَمَہ" ۱ : ۱۳۱، حاشیہ ۱۲ (قاہرہ ۱۳۰۷ھ) کی "حکایات" کا ذکر کیا ہے .

لیکن Massignon نے اپنی Essai (ص ۱۴۱ ببعد، و ص ۲۲۱) میں یہ وضاحت کی ہے کہ باوجود اس طرح مذمت کرنے کے، اسلام کی جو مستقل صورت آج نظر آتی ہے وہ یا تو صوفیۂ اسلام کی محنتوں کا نتیجہ ہے یا قُصّاص کی۔ انھوں نے فوری تحریک شروع کی اور مقفّی نثر میں مذہبی روایات کا رنگ دے کر لوگوں کے سامنے وعظ کہنے لگے، یہ پہلی چیز تھی جو اسلام کے لیے باعث حمایت اور وجہ استقامت ثابت ہوئی۔ [اس کے معنی یہ ہوے کہ اگر قصہ گو اس طرح کی دروغ آمیز قصہ گوئی نہ کرتے تو اسلام کی اشاعت کی تحریک کمزور رہتی۔ ظاہر ہے کہ یہ قیاس صحیح نہیں۔ صوفیہ کے ایک گروہ نے واقعی تزکیۂ قلوب کا کام کیا۔ قصہ گوؤں نے کیا خدمت کی ہوگی البتہ واعظین نے عوامی خطابت میں قصوں کا اگر سہارا لیا ہو تو ہو سکتا ہے، لیکن یہ تو محدثین، فقہا اور دیگر علماے اسلام کی مجاہدانہ و مجتہدانہ کوششوں کا نتیجہ تھا کہ اسلام کی دعوت روز بروز پھیلتی گئی۔ اسی طرح قرآن مجید کی سادہ تعلیمات کا بھی اقرار کرنا لازم ہے۔ قصہ گوئی تو تفنّن کی کی حد تک ہی مؤثر ہوئی] .

ظاہر ہے [ان واعظوں اور ذاکروں کے غیر ذمّے دارانہ بیانات سے] فقہا و محدثین اور آئمۂ دین، ان لوگوں سے عموماً بیزار [ہوے ہوں گے]، لیکن [یہ ماننا پڑے گا کہ ان پڑھ عوام میں دینی

جوش پیدا کرنے کے لیے] یه لوگ بھی اخلاص اور جوش سے کام کرتے تھے ۔ اب بھی ماہ رمضان [میں اور دوسرے مواقع پر] مساجد کے اندر [اور باھر] اس قسم کے مواعظ [رک بآں] کا رواج ھے ۔

Ahlwardt کی فہرست مخطوطات عربی برلن (*Berlin Catalogue*، ۱۰ : ۴۹۳ ب تا ۴۹۶ ب) میں کتابوں کی جو فہرست دی گئی ھے اس میں دو سو سوله دفعه یه لفظ آیا ھے ۔ ان میں ستائیس جگه "قصة الغزوات" [رک به غزوات] کی صورت میں ھے ۔ امام بخاری (سابق الذّکر) کے بیان کردہ واقعات بھی اسی پر منطبق ھیں ۔ عمومی طور پر اس میں مذھبی حکایتیں ھیں، لیکن بہت سی حکایتیں "الف لیله" کے نمونے کی ھیں اور غیر مذھبی ھیں ۔ اس اشارے میں لفظ "حکایت" صرف اڑتیس بار آیا ھے ۔ لفظ "حدیث" کو اس میں بمعنی حکایت بہت کم استعمال کیا گیا ھے ۔

مآخذ : متن مقاله میں درج ھیں ۔

(D. B. MACDONALD [و اداره])

[یہاں تک دینی قصوں اور حکایتوں کا بیان تھا جنھیں واعظ لوگ اثر پیدا کرنے کے لیے کام میں لاتے تھے، اس کے بعد کے مقالات عام قصه گوئی سے متعلق ھیں ۔ سب سے پہلے عربوں کے قصصی ادب کا ذکر آتا ھے جو مقالۂ حکایت سے یہاں منتقل کیا گیا ھے جس کے مقاله نگار Ch. Pellat ھیں (اداره)] ۔

⊗* **قِصّه (عربی) :** یه دعوٰی کرنا شاید بے جا ھو گا که قدیم عرب صرف شاعری اور خطابت ھی سے شوق و شغف رکھتے تھے ۔ اور انھوں نے مافوق الفطرت واقعات کی کہانیوں اور افسانوں کی طرف کوئی توجه نہیں کی جو قدیم زمانے کے انسان کا ایک عام ورثه ھیں، لیکن مطالعے سے معلوم ھوتا ھے که انھوں نے ان اصناف میں زیادہ دلچسپی نہیں لی ۔ کیونکه، قرآن مجید سے صرف اساطیر ھی کی تصدیق ھوتی ھے جو بصورت جمع (مفرد اسطور) ایک دخیل لفظ ھے ۔ مزید براں، الحیرہ میں سیکھی ھوئی فارسی کہانیوں کے ذریعے سے النَّضر بن الحارث [رک بآں] نے [بزعم خویش] انھیں اساطیر الاوّلین کی حیثیت دیتے ھوے قرآن مجید کے قصص کا جواب [دینے کی ناکام کوشش کی] (دیکھیے ابن ھشام : سیرة، قاھرہ ۱۳۷۵ھ / ۱۹۵۵ء، ۱ : ۳۰۰) ۔ درحقیقت قرآن مجید کے اخلاقی قصوں سے یه پتا چلتا ھے که عرب قدیم کہانیوں [اور گذشته اقوام کی حکایتوں] سے نامانوس تھے، لیکن یه ممکن ھے که قرآنی اقوال کی تصدیق کا، [جو بلاشبہه تاریخی حقائق ھیں]، خاص طور پر عاد، ثمود وغیرہ کی تباہ ھونے والی اقوام سے متعلق معاملات کے بارے میں، نتیجه یه ھوا ھو که قصصی ادب پر یا کم ازکم اس کے اس حصے پر اعتبار نه رھا جسے قرآن مجید کی توضیح کرنے اور مسلمانوں کی اخلاق تعلیم کے لیے فوری طور پر اسلام کے رنگ میں نه رنگا جا سکا ۔

یه یقینی امر ھے که، جہاں تک زمانۂ قبل از اسلام کا تعلق ھے، قصے کے میدان اور تاریخ کے میدان میں کوئی امتیاز نہیں کیا جاتا تھا اور قرون اولٰی کے مؤرخوں نے بغیر کسی تنقید کے ان خیالات کو نقل کرنے میں کوئی ھچکچاھٹ محسوس نہیں کی جن کا منبع وہ عوامی گیت تھے جو تاریخ عالم کے دھارے میں داخل ھو گئے [رک به تاریخ] ۔ تاھم قرآنی الفاظ کا جائزہ لینے سے اس چیز کے جسے بہرکیف مستند اور مسلمانوں کے اخلاق کو بلند کرنے والی سمجھا جاتا ھے حدیث، قَصص (یا قصه)، خبر، نبأ، مثل اور وہ کہانی جو محض فرضی، بیکار، خطرناک اور بہرصورت مؤمن کے شایان شان نه ھو : اساطیر اور اس کے مترادفات،

اسمار، خرافات جو سب بعد میں حکایات کے تحت آ گئیں، خط امتیاز کا پتا چلتا ھے .

معلوم ھوتا ھے کہ قصصی ادب کو تشکیل کرنے والے مواد کا کچھ حصہ پہلی صدی ھجری/ ساتویں صدی عیسوی ھی میں ضبط تحریر میں لایا جا چکا تھا اور ذھن میں فوراً عَبید(عُبَیْد) بن شَرْیہ وَھْب بن مُنَبّہ [رَکَ باں] اور کتاب التِّیْجان کے اسما آتے ھیں؛ یہ بات دلچسپ ھے کہ یہ جنوبی عرب کے قصے تھے جنھیں اسلامی پس منظر میں بیان کیا گیا، جس طرح کعب الاحبار [رَکَ باں] کے قصے بیان کیے گئے ۔ دوسرے لا دینی واقعات کو ایسے مشھور لوگوں سے وابستہ ھونے کی بدولت جو شک و شبھہ سے بالا تھے، اسلامی رنگ مل گیا، جیسے حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن سے، مثال کے طور پر، عنقاء [رَکَ باں] کی بابت ایک قصہ منسوب کیا جاتا ھے ۔ دوسری صدی ھجری/آٹھویں صدی عیسوی سے صورت حال ان معنوں میں بدل جاتی ھے کہ جستجو کرنے والوں میں یہ بے پناہ خواھش اور تجسس پایا جاتا ھے کہ انھیں جو چیز ملے جمع کر دی جائے، بغیر ایسے خیالات کے جو مذھبی یا حقیقی علمی قدر و قیمت رکھتے ھوں اور محض لا دینی ادب کے درمیان کوئی تمیز کریں ۔ معلوم ھوتا ھے کہ اس زمانے میں عشقیہ کہانیاں، جن کی الفہرست میں ایک مفصل فہرست دی گئی ھے (رَکَ بہ عشق)، امثال کی توضیح کرنے کی غرض سے بنائی ھوئی کہانیاں، [رَکَ بہ مَثَل]، تاریخی روایات [رَکَ بہ تاریخ، ایام العرب]، جانوروں کی کہانیاں اور تحلیلی actiological قصے [رَکَ بہ حیوان]، مزاحیہ کہانیاں [رَکَ بہ نادرہ] اور شاید مافوق الفطرت اشیا کی کہانیاں جمع کی گئیں، کیونکہ ان میں سے بعض جو بعد کے مجموعوں میں ملتی ھیں، عربی الاصل ھیں ۔ اسی زمانے میں عالم اسلام کے مرکز میں فارسی سے ترجمے کیے گئے، جن سے علما کو ایسے عناصر میسر آئے جو ایران اور ھند سے ماخوذ تھے (دیکھیے بالخصوص بِلَوْھَر Bilawher اور یوداسف Yūdāsaf) جب کہ یونانی تراجم سے بھی ضمیاتی مواد یہاں آیا ۔ اس طرح تیسری صدی ھجری/ نویں صدی عیسوی میں عوام کو وافر قصصی ادب میسر تھا جس کی فراوانی میں بعد کی صدیوں میں مہماتی کہانیوں کی مختلف اقسام سے اور بھی اضافہ ھوا، جنھیں رزمیہ کہنا مبالغہ ھوگا [رَکَ بہ حماسہ، سیرہ] .

موسیٰ سلیمان، قصصی ادب پر، اپنی تصنیف (الادب القصصی)، جس کا حوالہ پہلے دیا جا چکا ھے اور اپنے منتخب مجموعے (یُحکَی عَنِ العَرب، بار دوم، بیروت ۱۹۵۵ - ۱۹۵۶ء، ۲ جلدیں) میں، جو الادب القصصی کی توضیح کرتا ھے، اور اس کی نسبت وسیع تر میدان پر حاوی ھے، جس کا خاکہ اوپر دیا گیا ھے، ایک طرح کی صف بندی کرتا ھے، جو قابل ذکر ھے ۔ اس کے نزدیک یہ ادب دو بڑی قسموں میں منقسم ھے : (۱) مستعار قَصَص، جن کی نمائندگی الف لیلہ و لیلہ اور کِلیلہ و دِمنہ کرتی ھیں؛ (۲) خالص عربی قصص، جن کی مزید تقسیم اس طرح کی جا سکتی ھے : تاریخی (اخباری : موسیقاروں اور گویوں سے متعلق کہانیاں، عشقیہ کہانیاں، فخر، ھجاء، وغیرہ سے متعلق روایات)؛ بُطولی : (عَنْتَر، بَکْر اور تَغْلِب، البَرّاق، وغیرہ)؛ دینی : قصصِ الانبیاء، وغیرہ) لغوی (مقامات)؛ فلسفیانہ (ابن شُہَید : التوابع و الزوابع، المَعرّی : رسالة الغفران، ابن طفیل : حی بن یقظان، ابن الھَبّاریّہ : الصّادح والبَاغِم) ۔ اس سے ظاھر ھوتا ھے کہ ایک چیز کے لیے مصنف تمام متعلقہ ادب کو زیر بحث نہیں لاتا اور دوسری چیز کی

بابت اس کی تشریحات غلطی پر مبنی ہیں، (خاص طور پر ابن شُہَید کے بارے میں) اور آخر میں یہ کہ وہ اس امر کا انکار کرتا ہے کہ عربوں کے پاس اپنی مافوق الفطرت کہانیاں موجود تھیں۔ اس لیے بہتر یہ ہے کہ اسلام کی قرون اولٰی میں اس ادب کے متعلق معلومات کے اصل اور اہم ماخذ یعنی ابن الندیم کی الفہرست کو دیکھا جائے، جس نے اپنے آٹھویں مقالے کے پہلے فن کا نام یوں رکھا ہے: اخبار المسامرین والمُخرّفین و اسماء الکتب المصنفة فی الاسمار والخُرافات (کاتب اس موقع پر یہ عبارت لکھتا ہے: "حکایة خط المصنف" تاکہ پتا چلے کہ وہ لفظ بہ لفظ نقل کر رہا ہے)۔ وہ سب سے پہلے اسمار اور خرافات سے متعلق تصانیف کی فہرست دیتا ہے، فارسی، ہندوستانی اور یونانی اصل کے متون کے تراجم علٰحدہ دیتا ہے۔ وہ اس فن میں بابلیوں اور اشکانیوں سے متعلق روایات کو شامل کرتا ہے، پھر عشقیہ داستانوں اور مافوق الفطرت کہانیوں جن میں جِنّ [رکَ باں] نمودار ہوتے ہیں جن کے انسانوں کے ساتھ عشق و محبت کے تعلقات ہیں [نیز رکَ بہ غول] کا ذکر کرتا ہے اور آخر میں سمندر کے عجائب [رکَ بہ علم العجائب] کا حال بیان کرتا ہے۔ ابن الندیم کہتا ہے کہ سب سے پہلے خرافات کے مجموعے مرتب کرنے والے پہلے دور کے ایرانی تھے، یعنی کیانی اور یہ کہ یہ مواد ساسانیوں کے عہد تک بڑھتا رہا؛ بعد میں یہ کہانیاں عربی میں ترجمہ کی گئیں اور عربوں نے اس میں اپنی کہانیوں کا اضافہ کیا۔ اس موقع پر ابن الندیم نے ہزار افسان کا ذکر کیا ہے، جو الف لیلہ و لیلہ [رکَ باں] کی بنیاد بنی۔ نیز اس نے لکھا ہے کہ الجہشیاری [رکَ باں] نے عربی، فارسی، یونانی، وغیرہ زبانوں کے قصہ گویوں (مُسامرین) سے سن کر اور لکھے ہوئے مجموعوں کو استعمال کرکے ایک ہزار ایسی کہانیاں جمع کیں جو اسے بہت دلچسپ نظر آئیں۔

La Littérature d' imagination) M. F. Ghazi
‹Arabica در *‹en arabe II°/VIII° au V°/XI° siècle*
۲/۴ (۱۹۵۷ء): ۱۶۴ تا ۱۷۸) نے الفہرست کے ان صفحات کو استعمال کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن اس کا مقالہ غلطیوں سے پاک نہیں اور لتیجہ قدرے مایوس کن ہے، کیونکہ ابن الندیم نے جن عنوانوں کی فہرست دی ہے وہ قطعیت کے ساتھ قائم نہیں کیے گئے اور اس امر کا امکان ہے کہ ان کی غلط توضیحات ہو جائیں۔ یہ ظاہر ہے کہ (الفہرست میں مذکور) اکثر مجموعے باقی نہیں رہے، جو یا تو الف لیلہ و لیلہ ہی میں شامل کر لیے گئے یا زبانی روایت میں آ گئے ہیں جہاں وہ عربی بولنے والے مختلف ممالک کے لوک گیتوں کا کم و بیش ایک حصہ بن گئے ہیں۔ ایک بات قدرے عجیب ہے۔ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں حمزة الاصفہانی (طبع Gottwald، ص ۴۱ تا ۴۲) نے کہا تھا کہ اس کے زمانے میں کوئی ستر کے قریب تفریحی کتابیں بہت پڑھی جاتی تھیں۔ کچھ عشروں کے بعد ابن النّدیم ان کی اس سے بھی لمبی فہرست دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اسمار اور خرافات عباسی دور میں اور بالخصوص المقتدر کے عہد میں بہت مقبول تھے، جس سے کتب فروش کاتبوں کو انھیں نقل کرنے اور شاید نئی کہانیاں جمع کرنے کی تحریک ہوتی تھی۔ A. Mez (: *Renaissance*، ص ۲۴۲ تا ۲۴۳؛ انگریزی ترجمہ، ص ۲۵۳؛ "ہسپانوی ترجمہ، ص ۳۱۱ تا ۳۱۲) قصصی ادب اور ان کہانیوں کے لیے جنھیں ابن النّدیم جیسا تجربہ کار اور باخبر نقاد کمزور قرار دیتا ہے، اس شیفتگی کو خالص

عربی ذوق کے زوال اور بیرونی عناصر کے رواج سے منسوب کرتا ہے۔ اس زوال کے بڑھنے سے قصصی ادب کی کامیابی میں بھی اضافہ ہوتا گیا ہوگا۔ اگرچہ ادب [رک بآں] کی کتابوں میں مختصر قصے اب بھی شامل کیے جاتے ہیں اور کم معروف ادبا کثیر تعداد میں تفریحی ادب کے مجموعے اب بھی تالیف کرتے ہیں [رک بہ نادرہ]، اس کے باوجود مافوق الفطرت کہانیوں کے لیے نفرت کا پتا چلتا ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ الف لیلہ و لیلہ کے ساتھ کیا بیتی۔ اسے عرب علما نے کبھی معمولی سی اہمیت کا مستحق بھی خیال نہیں کیا، اس میں وہ ایسا معمولی سا سامان تفریح پاتے ہیں جو ایک مرد مؤمن کے ذوق کے مطابق نہیں۔ بالفاظ دیگر عالمی ادب کا یہ شاہکار، جس کا انکشاف خود عربوں میں مستشرقین نے کیا، عربی ادب میں، غیر مقبول رہا ہے، اگرچہ غیر ملکی الاصل ہونے کے باوجود، اس میں مستند عراق اور مصری عناصر شامل ہیں (دیکھیے N. Elissèef : *Thèmes et motifs des Mille et une nuits*، بیروت ۱۹۴۹ء، ص ۴۷ ببعد)۔ تعلیم یافتہ طبقوں نے کہانیوں کے لیے جو حقارت روا رکھی، اس سے اس امر کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ عربی لوک گیتوں کا ارتقا دنیا کے دوسرے حصوں کے لوک گیتوں سے مختلف طریقے پر کیوں ہوا ہے اور یہ کہ عربی ادب کے سنہرے دور میں اس کے ضبط تحریر میں آنے کے بعد، صرف زبانی روایت کی طرف کیوں رجوع کیا گیا، اگرچہ پھیری والوں کی سستی کتابیں عوام میں مروج رہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ خرافات اور افسانوں سے عربی مصنفین کبھی متاثر نہیں ہوے اگرچہ فردوسی، جیسے اصل روایت تک ان سے کچھ زیادہ بلا واسطہ رسائی حاصل نہ تھی، شاہنامہ جیسی شاندار رزمیہ مثنوی کی تخلیق کے لیے اس مواد کو استعمال کرنے میں کامیاب ہو گیا جس سے عرب بھی اتنے ہی آشنا تھے۔ دوسری جانب ہمیں یہاں اس اثر کا بھی ذکر کر دینا چاہیے جو نام نہاد عربی کہانیوں نے مغرب پر ڈالا اور Galland کی تقلید میں، ہم صرف اس ذکر پر اکتفا کریں گے کہ متعدد مستشرقین نے اپنے طور پر ایسی کہانیاں جمع کیں جو عام طور پر ادبی کتابوں یا ایسی عوامی کتابوں سے مأخوذ تھیں، جن میں انھیں کو دہرایا گیا تھا: Pétis de la Croix اور اس کی *Mille et un jours*، پیرس ۱۸۳۰ء، Gaudefrey-Demombynes اور *Les cent et une nuits*، پیرس ۱۹۱۱ء، اور سب سے بڑھ کر مشہور لوک گیت کار R. Basset، جس نے اپنی کتاب *Mille et un contes, récits et légendes arabes*، پیرس ۱۹۲۴-۱۹۲۶ء میں ایسے مفید موازنے کیے ہیں.

حق یہ ہے کہ بعض جدید مصنفین کسی قدر تأمل کے ساتھ قدیم موضوعات کے احیا کی کوشش کر رہے ہیں تاکہ ان موضوعات پر صحیح معنوں میں ادبی تصانیف پیدا کی جائیں، لیکن یہ بالکل یقینی بات ہے کہ مجموعی طور پر موجودہ زمانے کے مصنفین لوک کہانیوں سے کوئی اثر نہیں لیتے کیونکہ وہ اس روایتی ادب کو درخوراعتنا نہیں سمجھتے اور صرف مغرب کی تقلید کرتے ہیں۔ کوئی سی راہ انتخاب کرنا واقعی آسان نہیں ہے، کیونکہ موجودہ دنیا کو قدیم خرافات کی جگہ اس مفہوم میں حکایة سے زیادہ دلچسپی ہے جو ابوالمطہر الازدی نے سمجھا تھا، اور یہ تأثر پیدا ہوتا ہے کہ عام لوگوں کے پاس ان قصوں، کہانیوں کو سننے کے لیے وقت نہیں، جن سے ان کے آبا و اجداد محظوظ ہوتے تھے یا کم از کم ان میں دلچسپی لینے کو اپنے لیے کسر شان نہیں

سمجھتے تھے۔

شمالی افریقہ اور دوسرے مقامات میں زمانۂ حال کے مشاہدے سے یہ اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس سے پہلے عرب ممالک میں کیا ہوا ہوگا۔ R. Blachère (در *Semitica*، ۶، (۱۹۵۶ء)، ۸۳ تا ۸۴) نے یہ مفروضہ پیش کیا ہے کہ قرآنی اصطلاح اساطیر کا اطلاق ان کہانیوں پر ہوتا ہے جو مرد سناتے تھے، بحالیکہ خرافات سے مراد وہ کہانیاں ہوتی تھیں جو صرف عورتوں کے لیے مخصوص تھیں۔ یہ بات عین ممکن ہے، لیکن ان دونوں میں ہر جگہ اس قدر واضح امتیاز نہیں پایا جاتا، جس قدر کہ H. Basset کے مشاہدات (*Essai sur la littérature des Berbères*، الجزائر ۱۹۲۰ء، بمواضع کثیرہ) ظاہر کرتے ہیں، جن سے متأثر ہو کر R. Blachére نے اپنا دلچسپ مفروضہ قائم کیا۔ اگرچہ بالعموم بالغ مرد بوڑھی عورتوں کی کہانیاں پسند نہیں کرتے، لیکن وہ اکثر یہ میلان رکھتے ہیں کہ اپنے حافظے پر زور دے کر ان کہانیوں کو بیان کریں جو انھوں نے اپنے لڑکپن میں سنی تھیں اور جنھیں وہ بظاہر بھول چکے ہیں۔ بعض ایسے بھی ہیں جو محققین کے آگے سر تسلیم خم کرنے اور دن کے وقت بھی مافوق الفطرت اور خیالی کہانیاں سنانے سے انکار نہیں کریں گے، چنانچہ اس مقالے کے مصنف نے شمالی افریقہ اور مشرق اوسط دونوں جگھوں سے بعض قصہ گو دوستوں کی زبانی کہانیاں سن کر جمع کی ہیں، اگرچہ ان اشخاص کے حافظے بعض اوقات ناقص تھے۔ بااین ہمہ ایسی تحقیق صحیح کوائف پیش نہیں کرتی اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ روایت کے اعتبار سے دو میدانوں میں امتیاز کیا جانا چاہیے: مافوق الفطرت کہانیاں، یعنی قدیم اسمار جو جرمنی کی Hausmärchen (گھریلو کہانیوں) سے مطابقت رکھتی ہیں، عورتیں، بالخصوص بوڑھی عورتیں سناتی ہیں، جب کہ بہادری اور شجاعت کے واقعات کی کہانیاں اور تاریخی حکایات مردوں کا حصہ ہیں۔

مشہور داستان گو خواتین کی خدمات کئی کئی دن پہلے حاصل کر لی جاتی تھیں اور ہر شام ان کے گرد، عشا کے کھانے کے بعد، گاؤں یا قصبے کے مکان میں، عورتیں اور بچے جمع ہو جاتے تھے۔ یہ تقریب زیادہ تر موسم سرما میں منعقد ہوا کرتی تھی، لیکن بعض گرم خطوں میں اس قسم کے اجتماعات کے لیے موسم گرما کی شاموں کی ٹھنڈک موزوں رہتی تھی۔ رواج یہ تھا کہ دن کے وقت کہانیاں نہ سنائی جائیں، شاید اس لیے کہ دن کے وقت ہر ایک کو کام کاج کرنا ہوتا تھا، لیکن اصل وجہ یہ تھی کہ داستان گوئی جادو کا سا مزہ اور انداز رکھتی تھی، عوام کا عقیدہ تھا کہ اگر دن کے وقت کہانی سنانے کی جو ممانعت کی گئی ہے اس کی خلاف ورزی کی جائے تو قدرت سے اس کی سزا ملے گی، جس کی نوعیت ہر جگہ مختلف ہوتی تھی، ایک جگہ یہ عقیدہ تھا کہ جو عورت دن کے وقت کہانیاں سنائے گی، وہ بونے یا انتہائی بد صورت بچے جنے گی، ایک اور جگہ یہ عقیدہ تھا کہ اس کے بچے داد کی جلدی بیماری میں مبتلا ہو جائیں گے، سوا اس کے کہ کوئی شخص محض اتفاقاً چھت میں گیارہ شہتیر گن سکے (یہ عقیدہ فاس میں پایا جاتا تھا)۔ سزا سے بچنے کے کئی طریقے موجود تھے، لیکن اکثر اوقات اس ممانعت کا احترام کیا جاتا تھا، کیونکہ داستان گو عورت کو یہ معلوم ہوتا تھا کہ دن کے وقت کہانی سنانا اپنے آپ کو سنگین خطرے میں ڈالنا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہر کہانی مقدس کلمات سے شروع کی جاتی تھی تاکہ صحیح ماحول پیدا کیا جائے اور سامعین

کو اپنی طرف متوجّہ کیا جائے، لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے کہ یہ کلمات اصل میں مافوق الفطرت ھستیوں کی رضا جوئی کے لیے ھوتے تھے۔ مشرق کے داستان گو مردوں اور عورتوں کے "کانَ ماکانَ" کے محفوظ کلمات تو گزشتہ زمانے کا ورثہ ھیں اور ان کے کوئی ظاھری معنے نہیں ھیں؛ تاھم اور جگھوں پر ھمیں زیادہ واضح کلمات ملتے ھیں، جنھوں نے یا تو اپنا کفر و الحاد والا انداز برقرار رکھا ھے یا اسلامی رنگ میں رنگے گئے ھیں۔ مندرجۂ ذیل کلمات کا ذکر الفاسی اور E. Dermenghem نے کیا ھے: *Contes fasis*، ص ١٦: کان حتّٰی کان، حتّٰی کان اللّٰہ فی کلّ مکان، ماتخلو منہ الارض و لامکان، حتی کان الحبق والسّوسن فی حَجر النبی علیہ الصلٰوۃ والسلام حتّٰی کانَ، یعنی اللّٰہ تھا، کہ ھر جگہ اللّٰہ تھا، اس سے کوئی جگہ اور کوئی زمین خالی نہیں ھے، نبی علیہ الصلٰوۃ والسلام کے دامن میں ناز بو اور سوسن تھے، جب تک کہ تھا ——؛ اسی طرح کہانی کے خاتمے پر اگر ضرورت پڑتی تو برے اثرات کو دور کرنے کے لیے، جیسا کہ قبائلیہ میں ھوتا تھا، مخصوص کلمات کہے جاتے تھے اور اس طرح انھیں کسی جانور کے جسم میں اتار دیا جاتا تھا۔ عام طور پر ان مخصوص کلمات کو کم کرتے جانے کا رجحان تھا، لیکن اس تخفیف سے ان کی احتیاطی خصوصیت ختم نہ ھوتی تھی۔ مثال کے طور پر بربر میں داستان گو کم از کم یہ کہتا ھے: "ھماری کہانی ختم ھوگئی ھے، لیکن گندم اور جو ختم نہیں ھوے"، حتّٰی کہ ایسے مخفف کلمات میں جیسے توت توت خلصت الحدوت (= "شہتوت شہتوت، ھماری کہانی کا خاتمہ") جو شام میں سنے جاتے ھیں، کچھ طلسماتی رنگ باقی رہ گیا ھے۔

جہاں تک مردوں کا تعلق ھے R. Le Tourneau (Fés، ص ٥٥٥ تا ٥٥٦) نے فاس کے داستان گوؤں کو مربع شکل کے طنبورے پر قدیم عربوں کے کارھاے نمایاں گاتے دیکھا ھے۔ اکثر سامعین (سرما میں تقریباً پچاس اور گرما میں ایک سو تک) یہ کہانیاں پہلے ھی جانتے تھے اور جب کبھی داستان گو کا حافظہ کمزور پڑتا، تو وہ آوازے کستے یا لقمہ دے دیتے، لیکن وہ سفر، مبارزت اور دھوکا دھی اور جرأت کے واقعات کی کہانیاں سو سو مرتبہ بھی سن کر محظوظ ھوتے تھے اور ابتدائی اور اختتامی کلمات کی غیر مختتم تکرار سے خوب لطف اندوز ھوتے تھے۔ یہی مصنف بتاتا ھے کہ ایک موچی جو داستان گو کے طور پر مشہور تھا، عصر اور مغرب کی نمازوں کے درمیان ایک منتخب جگہ پر بیٹھ جاتا اور ھر روز ایک لمبی کہانی سناتا جسے وہ دلکش اور پرسوز و مؤثر بنانے کی صلاحیت رکھتا تھا، تاھم اس کے ذخیرے میں صرف تین کہالیاں تھیں: عَنْتر، جو ایک سال تک چلتی تھی، اسمٰعیلیوں (یعنی فاطمیوں) کی کہانی، جو چھے ماہ تک چلتی تھی اور سیف ذوالیسل (=یزن) کی عشقیہ داستان جو چار ماہ تک چلتی تھی۔ نشست کے خاتمے پر سامعین میں سے کوئی شخص اٹھ کر پیسے جمع کرتا اور داستان گو کے حوالے کر دیتا تھا۔

اس مختصر مقالے میں ان عوامی کہانیوں کا مطالعہ ممکن نہیں جو ایک طرف تو بڑی تعداد میں الف لیلۃ و لیلۃ کی ذیل میں جمع کی گئی ھیں اور دوسری طرف فتوت و جوانمردی کی داستانیں۔ اس کی ضرورت ھے کہ جو کہالیاں اب تک جمع کی جا چکی ھیں یا جو ابھی جمع کی جانے کو ھیں ان سب کی ایسی ھی تحقیق ھونا چاھیے جیسی کہ H. Basset نے بربر کہانیوں کے لیے کی ھے۔ ایسے مطالعے سے یقیناً نئے مصادر سامنے آئیں گے اور شاید

ان کی مدد سے کئی ایسے مسائل حل ھو جائیں جو اب تک حل نہیں ھو سکے۔ یہاں Mia I, Gerhardt کی حالیہ تصنیف: The art of story telling, a literary study of the Thousand and one Nights، لائیڈن ۱۹۶۳ء، کا ذکر کر دینا بھی مناسب ھوگا۔

مآخذ: اھم مآخذ متن مقالہ میں آ گئے ھیں، نیز دیکھیے (۱) Carra de Vaux: *Les penseurs de l' Islam*، ج ۱، پیرس ۱۹۲۱ء؛ (۲) V. Chauvin: *Bibliographie des ourrages arabes ou relatifs aux Arabes*، ج ۳، Liege ۱۸۹۲ء؛ (۳) Pearson، ۲۳۸۰۶، تکملہ، ۶۳۳۹ تا ۶۳۵۲؛ (۴) ع، عبدالمجید: *Survey of story literature in Arabic from before Islam to the middle of the nineteen Century*، در *Isl. Quarterly*، ۱ (۱۹۵۴ء): ۱۰۴ تا ۱۱۳؛ (۵) وھی مصنف: *A survey of the terms used in Arabic for "narrative" and "story"*، مجلۂ مذکور، ص ۱۹۵ تا ۲۰۴؛ (۶) E. Montet: *Le conte dans l'Orient Musulman*، پیرس ۱۹۳۰ء؛ (۷) R Blachére: *Regards sur la litterature narrartive en arabe au Ier siecle de l, hegire (VIIe s.j.c)*، در *Semitica*، ۶ (۱۹۵۶ء): ۷۵ تا ۸۶، میں کچھ نئے خیالات ھیں جن سے اس مقالے میں استفادہ کیا گیا ھے؛ (۸) R. Basset: *Mille et un contes......* کی فہرست مآخذ میں ایسے عربی مصادر کی ایک طویل فہرست ھے جن میں مختلف کہانیاں موجود ھیں۔ عربی بولیوں کے لیے رک بہ عربیہ؛ نیز دیکھیے (۹) ارتین پاشا: *Contes populaires inédits de la Vallee du Nil*، پیرس ۱۸۹۵ء؛ (۱۰) E. Littmann: *Modern Arabic Tales*، ج ۱، عربی متن، لائیڈن ۱۹۰۵ء؛ (۱۱) S. Beneheneb: *Les contes d' Alger*، Oran ۱۹۳۶ء؛ (۱۲) Dresse Legey: *Essai de Folklore marocain*، ۱۹۲۶ء؛ (۱۳) G. Marchand: *Contes et legends du Maroc*، رباط ۱۹۲۳ء؛ (۱۴) M. El-Fasi و Dermenghem: *Contes fasis*، پیرس ۱۹۲۶ء؛ (۱۵) وھی مصنفین: *Nouveaux contes fasis*، پیرس ۱۹۲۸ء؛ (۱۶) H. Pérés: *L' arabe dialectical algerien et saharien, Bibliographie analytique*، الجزائر ۱۹۵۸ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادۂ Contes؛ (۱۷) W. Fischer: *Die demonstrativen Bildungen neu-arabischen Dialekte*، ھیگ ۱۹۵۹ء، کی فہرست مآخذ تقریباً جامع ھے اور اس میں عربی بولیوں کی تمام مطبوعہ کہانیاں شامل ھیں۔ علاقۂ بربر کے لیے رک بہ بربر۔

(CH. PELLAT)

فارسی قصہ: [فارسی میں لفظ قصّہ عربی کے⊗ لفظ "القصہ" سے مفرّس کیا گیا ھے۔ القِصّہ اسم نوع ھے بمعنی قصّہ، واقعہ، حال؛ ج قِصَص (دیکھیے المنجد، عربی اردو، مطبوعۂ ناظم الاشاعت، کراچی ۱۹۶۰ء، بذیل مادّہ)۔ قرآن مجید میں یہ لفظ دونوں طرح بیان کیا گیا ھے: (۱) مصدر کی حالت میں قرآن مجید میں خود ایک سورت بعنوان "القَصَص" موجود ھے، جس میں حضرت موسیٰؑ اور فرعون کا قصہ بیان کیا گیا ھے؛ (۲) دوسری جگہ "قَصَّ" یعنی قصہ بیان کرنا، فعل کی شکل میں یوں استعمال کیا گیا ھے: فَلَمَّا جَآءَهٗ وَ قَصَّ عَلَیْهِ الْقَصَصَ (۲۸ [القصص]: ۲۵)، یعنی جب حضرت موسیٰؑ (حضرت شعیبؑ) کے پاس آئے اور ان سے اپنے حالات بیان کیے۔ اس لفظ کا اطلاق خاص طور پر قرآن مجید میں "قصص الانبیا" یعنی نبیوں کے قصے یا اخلاق کہانیوں پر ھوتا ھے، پھر اس لفظ کے معنی قرآن مجید کے دائرے سے نکل کر عام قصے کہانیوں کے لیے بھی استعمال کیے جانے لگے]۔

⊗*[یہ حصہ ھم نے مقالۂ حکایت سے یہاں منتقل کیا ھے]: حکایة سے مراد [دوسری اصناف متعلقہ کے علاوہ] قصہ بھی ھے۔ کلاسیکی فارسی ادب میں

کسی مختصر نثری واقعے یا کہانی کو حکایت کہا گیا ہے، لیکن یہ لفظ عام ہے اور اسے کوئی مخصوص ادبی صنف قرار نہیں دیا جا سکتا، تاہم زیادہ کڑی تنقیدی نگاہ سے دیکھا جائے تو ان میں فرق بھی ہے ۔ حکایت اصولاً مختصر کہانی بھی ہے، محض واقعہ یا اس کی طرف اشارہ ہو گا ہے قطعے کی صورت اختیار کر لیتا ہے ۔ حکایت نقل یا واقعے کی بازگوئی ہے مگر مختصر: تاہم قصّے (طویل کہانی) بھی حکایت سے خارج نہیں ۔ غرض حکایت عام ہے اور قصہ خاص۔ مختلف قسم کی دوسری ادبی تالیفات (تاریخ، کتاب، تصوف و تذکرہ وغیرہ، کو کبھی حکایات اور کبھی قصص کا نام دے دیا گیا ہے، مثلاً قصص الانبیاء، حکایات الصالحین، جوامع الحکایات وغیرہ۔ قدرتی طور سے حکایات مختلف قسم کی ہوتی ہیں؛ چنانچہ حکایات کے ضمن میں ہمیں [نثر (بلکہ نظم) میں بھی] تخییلی کہانی، تمثیلی اخلاق کہانی، [تاریخی کہانیاں]، نیم حقیقت پسندانہ قصے، صوفیانہ تمثیلات وغیرہ ملتی ہیں اور حکایات کی ان ذیلی اقسام میں سے ہر ایک کی اصل اور تاریخ مختلف ہوگی ۔ [عبارات ذیل میں جہاں جہاں لفظ حکایت آیا ہے، اس کے معنی قصّہ ہی ہیں، اگرچہ فی الحقیقت مجموعی نقطۂ نظر سے حکایت اس مختصر واقعے کو کہنا چاہیے جسے کہانی کی طرح بیان کیا جائے، مثلاً سعدی کی حکایات جو گلستان اور بوستان میں آئی ہیں، مگر قصہ، حکایت کے برعکس (طویل بیانیہ) جو داستان در داستان کی صورت بھی اختیار کر سکتا ہے ۔ اگرچہ عملی طور سے کہانیوں کے مصنف حکایت کو قصہ اور قصے کو حکایت کہہ دیتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن تنقیدی تجزیے میں حکیت اور قصہ میں امتیاز لازم ہے، وہ یوں کہ مختصر کہانی کو حکایت اور طویل کہانی کو قصّہ کہنا چاہیے] ۔

فارسی میں [ہم سب سے پہلے لمبی کہانیوں (قصّوں) کا ذکر کرتے ہیں] اہمیّت کی حامل ہندوستانی الاصل کہانی [پنچ تنتر] کا ذکر کیا جا رہا ہے ۔ اس میں شبہے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہے کہ یہ کلیلة و دمنة [رک باں] کے مجموعے کی اصل ہے ۔ اس کا عربی میں ترجمہ ابن المقفع [رک باں] (م ۔ اغلباً ١٣٢ھ/٧٥٩ء) نے ہندی الاصل (سنسکرت) کہانی کے پہلوی ترجمے سے کیا اور اب اس کے کئی فارسی تراجم (نظم اور نثر دونوں) میں ملتے ہیں [نیز دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں] ۔ شروع زمانے ہی میں ابو المعالی نصر اللہ بن عبدالحمید (٥٣٨ھ/١١٤٣-١١٤٤ء) نے اس کا ایک ترجمہ کیا جو باقی ترجموں پر سبقت لے گیا تھا اس ترجمے کا اسلوب اچھا تھا، لیکن بعد ازاں حسین واعظ کاشفی (م ٩١٠ھ/١٥٠٤-١٥٠٥ء) نے انوار سہیلی کے نام سے اس کی جو تلخیص کی اس میں اسلوب کی خاص شیرینی موجود ہے ۔ کلیلة و دمنة کی طرح حیوانات کی زبان میں لکھی ہوئی ایک اور کتاب مرزبان بن رستم بن شہریار کی مرزبان نامہ ہے جو پہلے پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں طبرستان کی بولی میں لکھی گئی تھی ۔ بعد میں پہلے مَلَطْیَہ کے محمّد بن غازی نے (٥٩٨ھ/١٢٠١ء) روضة العقول کے نام سے اور پھر سعد الدّین وَرامینی/وَراوینی (٦٢٢ھ/١٢٢٥ء) نے مرزبان نامہ کے سابقہ عنوان سے مطالب کے کچھ تغیّر و تبدّل کے ساتھ اپنے اپنے رنگ میں اسے فارسی کا جامہ پہنایا ۔

کئی دیگر مقبول کہانیاں بھی ہندوستانی الاصل (سنسکرت سے مأخوذ) تھیں اور ان کا ارتقا بھی اسی طرح ہوا جس طرح کلیلہ و دمنہ کا ہوا ۔ ان میں قابل ذکر یہ تھیں: سند باد نامہ، لیکن اسے الف لیلة و لیلة کا سند باد جہاز ران نہ سمجھ

لینا چاہیے - یہ تو اس سے الگ، چالیس یا سات وزیروں کی کہانی ہے)؛ بختیار نامہ بھی سند باد نامہ کی طرح کی کتاب ہے (دس وزیروں کی کتاب)؛ طوطی نامہ (طوطے کی کہانی)؛ یہ تمام کتابیں اخلاق لحاظ سے سبق آموز ہیں، جب کہ قصّہ چہار درویش خالصةً افسانوی کتاب ہے - ان تمام کتابوں کو کئی مختلف مصنفوں نے نظم اور نثر میں ڈھالا .

زبان و بیان کی آرائش و زیبائش ان کتابوں میں مختلف اسلوب اختیار کرتی ہے اور ایک ادبی صنف کے طور پر ان کا مقصد قارئین کے لیے سامان تفریح مہیا کرنا تھا - اس صنف میں مقامہ [رک بآں] کو بھی رکھا جاسکتا ہے، [عربی میں مقامات حریری اور مقامات بدیع الزمان الہمذانی مشہور ہیں]، فارسی میں مقامات حمیدی کو خاص شہرت حاصل ہے - یہ مقامے حمید الدّین (م ۵۵۹ھ/۱۱۶۴ء) نے لکھے تھے جو بدیع الزمان الہمذانی کے عربی مقامات کا آزاد سا ترجمہ و نقل ہیں (جیسا کہ نام سے ظاہر ہے - الہمذانی خود بھی ایرانی نژاد تھا) .

فارسی میں حکایات و قصص کو جمع کرنے اور ان کی صنف بندی کا کام محمّد العَوفی [رک بہ عوفی] کے ضخیم جوامع الحکایات و لوامع الروایات میں پایۂ تکمیل کو پہنچا، جس میں دو ہزار سے زائد کہانیاں اور واقعات جمع کیے گئے ہیں - (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی کا نصف اوّل) - فارسی میں ایسے مجموعے تالیف کرنے کا خیال التنوخی (م ۳۸۴ھ/۹۹۴ء) کی الفرج بعد الشدة سے پیدا ہوا، جسے فارسی میں عوفی اور دوسروں نے ترجمہ کیا .

مزاحیہ قسم کے واقعات کو عُبَید زاکانی (آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی) نے جمع کیا، جس کا رسالۂ دل کشا محض ایسی عربی اور فارسی حکایات کا ایک مجموعہ ہے جو اکثر فحش ہیں .

فن حکایة (مختصر کہانی) کا معروف ترین ماہر سعدی شیرازی [رک بآں] ہے، جس نے [نظم میں بوستان اور نثر میں] گلستان لکھی (۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء)، جو بنیادی طور پر اخلاق آموز حکایات کا مجموعہ ہے، جو نثر میں ہیں اور جن میں جگہ جگہ اشعار بھی درج ہیں، انہیں مختلف موضوعات کے مطابق تقسیم کیا گیا ہے - گلستان کی تقلید و نقل بھی کئی بار ہوئی - سب سے اچھی پیروی جامی (م ۸۹۸ھ/ ۱۴۹۲ء) کی بہارستان اور قاآنی [رک بآں] (م ۱۲۷۰ھ/ ۱۸۵۴ء) کی کتاب پریشان ہے [عربی میں بھی گلستان کا ایک ترجمہ روضة الورد کے نام سے محمّد الفراتی نے کیا ہے جو ۱۳۸۱ھ/۱۹۶۱ء میں دمشق سے شائع ہو چکا ہے] .

اس مختصر جائزے میں جو طویل اور مختصر قصوں سے متعلق ہے، ناول کو شامل نہیں کیا گیا، اگرچہ ناول میں حکایت کی بعض خصوصیات پائی جاتی ہیں، لیکن پھر بھی اسے حکایت نہیں کہا جا سکتا - [اسی طرح جدید مختصر کہانی کو بھی اصولی طور سے حکایت نہیں کہا جا سکتا، اس لیے کہ اس کی تکنیک اور جذباتی بنیادیں مختلف ہیں] - اپنے موجودہ مفہوم میں ناول فارسی کے کلاسیکی ادب میں تقریبًا ناپید ہے جس کی کچھ کچی پکی صورت طویل قصّوں (داستانوں) نے لے رکھی ہے [اگرچہ داستانوں کو کسی طرح ناول نہیں کہا جا سکتا ناول کے کردار فرضی ہوتے ہیں مگر اس میں زندگی کی سچی، نہ کہ خیالی ترجمانی ہوتی ہے - داستان میں کردار بھی فرضی اور واقعات بھی تخییلی ہوتے ہیں (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں) - عام طور پر کلاسیکی ادب کے مؤرخین داستانوں کے متعلق اچھی رائے نہیں رکھتے، [لیکن داستانیں انسانوں کی مثالی آرزوؤں اور امنگوں کی عکاسی

ضرور کرتی ہیں؛ اسی طرح ان سے بعض ادوار کی ذوق زندگی اور معاشرتی رجحانات کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے۔ اگر تاریخی پس منظر کے حوالے سے ان پر نظر ڈالی جائے تو ان سے متعلقہ زمانے کی اجتماعی سیاسی زندگی کے بعض میلانات بے نقاب ہو سکتے ہیں، مثلاً محمد شاہ کے زمانے میں بوستان خیال جیسی لمبی داستانوں اور خود فن قصہ گوئی کے رواج سے خارجی زندگی سے اجتماع کے گریز اور بزمیہ مشاغل میں پناہ لینے کا رجحان ظاہر ہو جاتا ہے۔ لمبے قصے اس فراغت اور فرصت کی موجودگی کا بھی پتا دیتے ہیں جس کے بغیر قصہ نگاری اور قصہ گوئی ہر دو ناممکن ہیں]۔ قدیم ترین قصوں میں صدقہ بن ابی القاسم شیرازی کی سمک عیار (۵۸۵ھ/ ۱۱۸۹ء) ہے، جو ان شہسواروں کی افسانوی مہموں سے پر ہے جو چین کے شہنشاہ کی بیٹی سے شادی کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔ اس عشقیہ داستان کی بہت سوں نے تقلید کی، جس میں سے بعض علمی اور عوامی ادب کے بین بین ہیں۔ ان کے علاوہ مختلف ابطال (مثلاً امیر حمزہ ([رک بہ حمزہ] = نبی کریمؐ کے چچا) کی غیر معمولی مہمات کے قصے بھی ہیں جو خاص طور پر ہندوستان میں مقبول ہوے۔ اولیاے کرام کے سوانح حیات جیسی کتابوں کو بھی حکایات کے مجموعوں میں شامل کیا جا سکتا ہے، جن میں سے سب سے مشہور تذکرہ فرید الدین عطار (چھٹی صدی ہجری/بارھویں صدی عیسوی) کا ہے [لیکن اس قسم کے قصوں اور حکایتوں کا مقصد تفریحی نہیں موعظتی ہے، اس لیے درست شاید یہی ہے کہ ایسی کتابوں کو قصوں سے الگ رکھا جائے].

اس سارے متنوع مواد میں جو چیز اہم ہے وہ اسلوب ہے۔ مختصر کہانی کا بیانیہ اسلوب بالعموم دو صورتوں میں ملتا ہے، سادہ و مرصّع اور مصنوع۔ پہلی صورت میں [یعنی سادہ میں] انتہائی سادہ اسلوب بیان اور سادہ جملوں اور عبارتوں میں کہانی بیان کی جاتی ہے، ضمنی عطفی و توصیفی جملوں کا استعمال بہت کم کیا جاتا ہے یا بالکل نہیں کیا جاتا، واقعات کا ایک سلسلہ مختصر جملوں میں ادا کر دیا جاتا ہے جن میں ربط پیدا کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی؛ دوسری صورت وہ بھی ہے جو قصوں میں ہے۔ ان میں آرائش بیان پر توجہ بھی ہوتی ہے اور بعض اوقات بیان کو پیچیدہ بنانے کی کوششیں بھی ہوئیں، تاہم اگر لفّاظی کو دور کر دیا جائے تو بنیادی طور سے اسلوب سادہ ہی رہتا ہے۔ اسلوب بیان کا یہ ارتقا لازمی طور پر سادہ سے مرصّع کی طرف نہیں ہوتا۔ دونوں طرح کے اسلوب ایک ہی دور کی تصانیف بلکہ ایک ہی مصنف کی مختلف تصانیف میں مل جاتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہوے کہ مصنف موضوع کے اعتبار سے اسلوب بیان کا انتخاب کرتا ہے۔

[جدید دور کے آغاز میں فارسی ادب کو یورپی ناولوں اور افسانوں کے قوی اثر کے مقابلے میں مشکل کا سامنا کرنا پڑا، جن کی مغرب میں ایک طویل روایت موجود تھی۔ جدید فارسی ادبا [مغرب کی تقلید میں اس قسم کی تخیلی کہانیوں کے بجائے] اب حقیقت نگاری (realism) کے مسلک کو اپنا رہے ہیں جس میں اسلوب سادہ ہوتا ہے مگر حقائق زندگی کا بیان مد نظر ہوتا ہے؛ تاہم فارسی نثر کا اپنا ایک مخصوص مزاج ہے۔ جدید ادبا سادہ نگاری کی کوششوں کے باوجود پرانے اسلوب کو ترک نہیں کر سکے کیونکہ یہ ان کے مزاج اور ان کی روایت کے مطابق ہے۔ اس سلسلے میں چند اہم نام یہ ہیں: جمال زادہ، صادق ہدایت، صادق چوبک وغیرہ [فارسی قصے کی یہ روداد جو مقالہ نگار نے پیش کی ہے سرسری ہے۔ بہتر یہ ہو

کہ قارئین اس کمی کی تلافی کے لیے تعلیقۂ قصۂ فارسی، قصۂ (اردو)، قصۂ (ترکی) اور قصۂ (پنجابی وغیرہ) بھی ملاحظہ کریں۔ ان مقالات میں فارسی سے ترجمہ شدہ قصوں کی خاصی تعداد ملے گی] .

مآخذ : (۱) J. Rypka : *Iranische Literatur-geschichte*، لائپزگ ۱۹۵۹ء (جس میں مذکورہ متون کی اہم طبعات کا ذکر اور مزید فہرست مآخذ شامل ہیں)؛ [(۲) E. G. Browne : *A Literary History of Persia*، کیمبرج ۱۹۶۴ء، ۲ : ۴۹۸؛ (۳) سعد الدّین وراوینی : مرزبان نامہ، لائیڈن ۱۹۰۹ء] .

(A. Bausani [و ادارہ])

⊗ [تعلیقہ : (فارسی قصّے) : ”قصہ“ (=ع قصہ) حکایت، داستان، سرگزشت، خبر، سخن (دیکھیے فرہنگ فارسی، چاپ انتشارات امیر کبیر، تہران ۱۳۴۳ خ، ص ۲۷۸۳)] .

فارسی قصہ ظہور اسلام سے پہلے : قصہ نویسی کی تاریخ ہمیں ایران کی سر زمین میں پیشدادی خاندان کے بادشاہوں کے عہد سے ملتی ہے۔ سب سے پہلے قصہ نویسی کی کتاب خوتای نامک یا خدای نامک کے عنوان سے پہلوی زبان میں لکھی گئی جس میں پیشدادی خاندان سے لے کر کیانی خاندان پھر اشکانی اور آخر میں ساسانی بادشاہوں کی نہ صرف تاریخ بیان کی گئی ہے بلکہ اس کی تہذیب و تمدن، ادب اور ثقافت کی بھی مکمل عکاسی کی گئی ہے اور اس میں ان ادوار کے عجیب و غریب قصے بھی بیان کیے گئے ہیں۔ خدای نامک کے علاوہ اسی طرح دین زرتشتی کی مذہبی کتاب ”اوستا“ سے متعلق چند کتابیں، مثلاً بندھشن اور دین کرت بھی ہیں جن میں زرتشت سے متعلق روایات اور تخلیق کائنات پر مبنی داستانیں اوستائی اور پہلوی زبان میں موجود تھیں۔

ظہور اسلام کے بعد : ایران میں عربی قصہ نویسی کی روایت فارسی قصہ نگاری سے پہلے آ چکی تھی۔ بنو عباس کے زمانے میں پہلوی زبان اور زرتشتی مذہب کی کتابیں عربی میں ترجمہ کی گئیں، لیکن فارسی قصہ نویسی کی روایت سامانی دور سے ہی شروع ہوتی ہے جس کا ذکر بعد میں آ رہا ہے۔

فارسی قصوں کی گروہ بندی : فارسی قصوں کو مندرجۂ ذیل چار انواع میں تقسیم کیا گیا ہے :

نوع اول : وہ قصے جو ظہور اسلام کے بعد ایران کی قدیم تاریخ سے مأخوذ فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے، مثلاً شاہنامہ فردوسی اور شیریں خسرو وغیرہ؛

نوع دوم : ظہور اسلام کے بعد کے وہ قصے جو باہر سے لیے گئے؛

نوع سوم : وہ قصے جو ظہور اسلام کے بعد پاک و ہند کی قدیم تاریخ سے اخذ کرکے فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے، مثلاً رامائن، مہا بھارت، نل دمن وغیرہ؛

نوع چہارم : وہ قصے جو پاک و ہند کی علاقائی زبانوں سے فارسی نظم و نثر میں منتقل ہوئے، مثلاً ہیر رانجھا اور سسی پنوں وغیرہ .

نوع اوّل : قدیم تاریخ ایران سے مأخوذ منظوم اور نثری قصے جو دور سامانی میں لکھے گئے ان میں مشہور یہ ہیں :

۱۔ شاہنامہ : مصنف مسعودی مروزی (فارسی مثنوی)؛ (۲) شاہنامہ : مصنف دقیقی (فارسی مثنوی)؛ (۳) آفرین نامہ : مصنف ابو شکور بلخی (فارسی مثنوی)؛ (۴) شاہنامہ : مصنف ابو منصوری؛ (۵) شاہنامہ : مصنف ابو المؤیّد بلخی (فارسی نثر)؛ (۶) گرشاسپنامہ : مصنف ابو المؤیّد بلخی (فارسی نثر)؛

سامانی دور میں لکھے جانے والے مندرجۂ بالا تمام فارسی قصوں کو غزنوی دور میں فردوسی

طوسی نے اپنے شاہنامہ میں جذب کر لیا۔ بہ الفاظ دیگر مذکورہ فارسی قصے ہی شاہنامۂ فردوسی کا مأخذ ہیں، لہٰذا اگر شاہنامۂ فردوسی کے قصوں کی تفصیل دے دی جائے تو مذکورہ قصوں کی نشاندہی خود بخود ہو جاتی ہے۔

غزنوی دور میں قصہ نویسی: سامانی دور کی مندرجۂ بالا تصانیف کے بعد فارسی قصہ نویسی کی روایت غزنوی دور میں ابھر کر سامنے آتی ہے۔ سامانی دور کی مذکورہ مثنویوں اور داستانوں میں اوّل تو آج بعض ناپید ہی ہیں اور جو ہیں وہ اتنی مشہور نہ ہو سکیں۔

شاہنامۂ فردوسی: غزنوی دور میں ابو القاسم فردوسی طوسی نے جس انداز میں شاہنامہ منظوم کیا ہے اسے شہرۂ عام اور بقائے دوام حاصل ہوا۔ فردوسی کے اس قصہ نویسی کے فن نے تمام ادبیات فارسی کی تاریخ میں نہ صرف "داستان سرائی" کا نام حاصل کیا بلکہ فردوسی کا یہ شاہنامہ ایران کی پوری قدیم تاریخ کا آئینہ دار بن گیا اور ادبیات فارسی میں اسے "رزمیہ مثنوی" کے علاوہ تاریخی اہمیت بھی حاصل ہو گئی۔ ایران کے جدید محقق ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اسے "حماسۂ ملی"، یعنی "قومی داستان" کا نام دیا ہے (دیکھیے ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات ایران، ج ۱، بمدد اشاریہ؛ [نیز رک بہ فردوسی]).

فردوسی کے شاہنامے کے علاوہ غزنوی دور کے ایک اور مشہور شاعر "حکیم ابو نصر علی بن احمد اسدی طوسی" نے ۴۵۸ھ میں گشتاسب اور د زرتشتی کے متعلق ایک مثنوی بعنوان "گرشاسب نامہ" لکھی، جسے حبیب یغمائی نے گرشاسب نامے کے قدیم نسخوں کا تقابل کر کے ۱۳۱۷ش میں چاپخانۂ بروخیم، تہران سے شائع کیا۔ احمد اسدی (خورد) کے اس گرشاسب نامہ میں فردوسی کے شاہنامے کے مقابلے میں "گشتاسب یا گرشاسب" کی داستان کے واقعات زیادہ تفصیل سے ملتے ہیں۔ [رک بہ اسدی طوسی]؛ نیز گرشاسب نامہ تألیف حبیب یغمائی، چاپخانۂ بروخیم، تہران ۱۳۱۷ش).

دور سلجوق: دور سلجوق میں بھی چند اہم قصے لکھے گئے ان میں بہترین مثنوی گو نظامی گنجوی کے منظوم قصے بھی شامل ہیں۔

خمسۂ نظامی مندرجۂ ذیل پانچ مثنویوں پر مشتمل ہے: (۱) مخزن الاسرار (سال تصنیف ۵۷۰ھ/۱۱۷۴ء)؛ (۲) خسرو شیرین (سال تصنیف ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء)؛ (۳) لیلٰی مجنوں (سال تصنیف ۵۸۴ھ/۱۱۸۸ء)؛ (۴) ہفت پیکر یا بہرام نامہ (سال تصنیف ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء)؛ (۵) سکندر نامہ (سال تصنیف ۵۹۷ھ/۱۲۰۰ء)۔ مندرجۂ بالا پانچ مثنویوں میں سے پہلی مثنوی اخلاقی ہے اور پانچویں اہم تاریخی ہے۔ پہلی مطلقاً قصوں میں شامل نہیں یوں حکایتیں ضرور ہیں۔ دوسری، تیسری اور چوتھی، یعنی خسرو شیریں، لیلٰی مجنوں اور ہفت پیکر (یا بہرام نامہ) قابل ذکر ہیں۔ ان مثنویات (قصوں) کی بہت تقلید ہوئی۔ بہرام نامے کچھ اور بھی لکھے گئے، لیکن مرکزی قصہ یہی ہے، البتہ بہرام گور کی سات مہمات کے دوران میں جو واقعات ظہور پذیر ہوئے ان سے متعلق بھی "بہرام گوہر" سے منسوب کئی داستانیں لکھی گئیں۔ حال ہی میں ایران میں زہرا خانلری نے فارسی قصص پر مشتمل ایک کتاب بعنوان داستانہای دل انگیز ادبیات فارسی میں مندرجۂ ذیل فارسی قصوں پر نقد و تبصرہ کیا ہے۔

(۱) بکتاش و رابعہ؛ (۲) شیخ صنعان؛ (۳) داستان سیاوش؛ (۴) بہرام نامہ؛ (۵) منیژہ بیژن؛ (۶) اسکندر و کید ہندی؛ (۷) قصۂ بختیار؛ (۸)

یوسف زلیخا؛ (٩) همای و همایون؛ (١٠) خسرو شیرین؛ (١١) بهرام در گنبد سیاه؛ (١٢) داستان خیر و شر .

نوع دوم کے قصے : یہ وہ قصے ہیں جو اسلامی تعلیمات کے زیر اثر لکھے جانے لگے ۔ ان میں سے اگرچہ بعض ایسے قصے ہیں جو قدیم تواریخ سے ماخوذ ہیں اور اکثر ایسے ہیں جو ظہور اسلام کے بعد ظہور پذیر ہوے ۔ بہرحال خواہ کچھ بھی ہو مسلمان شعرا اور قصہ نویسوں نے فارسی زبان میں انھیں اس انداز میں پیش کیا ہے کہ ان کا مرکزی خیال اور مقصد اسلامی اخلاقیات کا درس تھا یا اسلامی تاریخ یا قرآنی قصوں کی تدوین مدّنظر تھی، مثلاً بکتاش و رابعه ، شیخ صنعان ، بختیار نامه اور یوسف زلیخا مسلمان شعرا کے فکر کی عکاسی کرتے ہیں جن کی تفصیل آئندہ سطور میں آ رہی ہے .

دور سامانی : ان قصوں میں سے سب سے پہلے فارسی ادبیات میں دور سامانی کی مشہور شاعرہ رابعه بنت کعب القصداری (قزداری) کی داستان عشق بعنوان "بکتاش و رابعه" ہے .

دور غزنوی : دور غزنوی میں عنصری نے غزلیات و قصائد کے علاوہ مثنویاں بھی لکھیں : (١) عین الحیات؛ (٢) شاد بهر (٣) وامق و عذرا؛ (٤) سرخ بت؛ (٥) خنگ بت، لیکن تمام مثنویاں اب ناپید ہیں، البتہ مندرجۂ بالا مثنویوں میں سے نمبر ٣ یعنی وامق و عذرا ایک عشقیہ داستان ہے ۔ عنصری کے بعد، بھی وامق و عذرا کا قصہ فارسی میں لکھا گیا (تفصیل کے لیے دیکھیے مقدمۂ مولوی محمّد شفیع لاهوری : مثنوی وامق و عذرا ، باهتمام احمد ربّانی، پنجاب یونیورسٹی، لاهور ١٩٦٧ء) .

عنصری کے بعد فصیحی جرجانی نے اور پھر امیر فرخانی نے اسے نظم کیا (دیکھیے ریو : فہرست مخطوطات (فارسی)، موزۂ بریطانیه، لنڈن، ص ٧٢١؛ فہرست کتاب خانۂ پیرس، نسخۂ خطی، عدد ٢١٢٠، ص ٧٥) .

صرفی کشمیری نے بھی ایک مثنوی وامق و عذرا لکھی مگر اس کا قصہ ذرا مختلف ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے مثنوی وامق و عذرا ، طبع مولوی محمّد شفیع لاهوری، لاهور ١٩٦٧ء، ص ٥٨ تا ٥٩) .

قصّۂ شیخ صنعان : یہ عشقیہ داستان ظہور اسلام کے بعد لکھی گئی، اس میں یہودیت کی شکست اور اسلام کی فتح دکھائی گئی ہے (دیکھیے زهرا خانلری : داستانهای دل انگیز، ص ١٧) .

بختیار نامه یا قصۂ بختیار : زهرا خانلری کے بیان کے مطابق اس کے ماخذ کا تو علم نہیں البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ قصہ پہلی مرتبہ شاید چوتھی صدی ہجری میں لکھا گیا تھا، پھر چھٹی صدی ہجری میں دقایقی مروزی نے اسے نثر مسجع میں لکھا (دیکھیے بختیار نامه، مطبع ارمغان، تہران، ١٣١٠ خ) ۔ یہ قصہ چند بار یورپ میں بھی شائع ہوا ، پھر ایک دفعہ تہران میں بھی چھپا ۔ زهرا خانلری نے اس قصے کی تلخیص اپنی کتاب میں دے دی ہے، اس کا انداز بیان الف لیلیٰ، طوطی نامه اور سند باد کی داستانوں سے ملتا جلتا ہے ۔ اس قصے کے نام اور کردار اسلامی معاشرے کی عکاسی کرتے ہیں .

عہد مغول و خلجیان : ایران میں چنگیزی اور ایلخانی دور تھا تو ہندوستان میں خلجیوں کا دور سلطنت تھا ۔ ایران میں شیخ سعدی اور خواجه کرمانی سمیت بہت سے شعرا نے منظوم قصے لکھے ۔ ہندوستان میں امیر خسرو کی تاریخی، نیم تاریخی اور افسانوی مثنویاں قصے کی تاریخ میں اہمیت رکھتی ہیں ۔ ان سے پہلے فرید الدّین عطار کی مثنوی منطق الطّیر

اور مولانا جلال الدّین رومی کی گرانمایہ اور لاثانی مثنوی معنوی بھی لکھی جا چکی تھی، لیکن وہ مثنویاں عرفانی تھیں، اور ان میں جا بجا جو حکایتیں ہیں، وہ تمثیلی قسم کی ہیں اور موعظتی ہیں نہ کہ تفریحی، لہٰذا انھیں قصوں میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔

ہندوستان کے فارسی ادب میں اہم نام امیر خسرو کا ہے۔ دیگر کمالات کے علاوہ انھیں قصہ گوئی میں بھی یکتا مقام حاصل ہے۔ خسرو نے فارسی میں کل دس مثنویاں لکھیں، جن میں سے پانچ خمسۂ نظامی گنجوی کی تقلید میں ہیں۔ ان میں مطلع الانوار (سال تصنیف ٦۹۸ھ/۱۲۹۸ء) بہ تقلید مخزن الاسرار نظامی۔ (اس کا موضوع اخلاقیات ہے) شیریں خسرو (سال تصنیف ٦۹۸ھ/۱۲۹۸ء) بہ تقلید لیلی و مجنون نظامی؛ آئینۂ سکندری، (سال تصنیف ٦۹۹ھ/۱۲۹۹ء) بہ تقلید سکندر نامہ نظامی؛ ہشت بہشت (سال تصنیف ۷۰۸ھ/۱۳۲۸ء) بہ تقلید ہفت پیکر یا بہرام نامۂ نظامی۔ پانچ طبع زاد مثنویوں میں ایک قران السعدین (سال تصنیف ٦۸۸ھ/۱۲۸۹ء) تاریخی مثنوی ہے اور قصے کے انداز میں لکھی گئی ہے، اس میں بغرا خان اور اس کے بیٹے کیقباد کی جنگ اور صلح کا واقعہ نہایت مؤثر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔

مفتاح الفتوح (سال تصنیف ٦۹۰ھ/۱۲۹۱ء)۔ نہ سپہر (سال تصنیف ۷۱۸ھ/۱۳۱۸ء) اور تغلق نامہ، تاریخی مثنویاں ہیں۔

دول رانی خضر خان: یہ مثنوی عشیقہ کے نام سے بھی مشہور ہے، یہ نہ صرف امیر خسرو کی طبع زاد تاریخی مثنوی ہے، بلکہ فارسی قصہ نویسی کی بہترین نمائندگی کرتی ہے، اس طرح کہ خسرو نے اس میں پاک و ہند کی اسلامی اور ہندی تہذیب و تمدن کے امتزاج کی بہترین عکاسی کی ہے۔ اس میں عاشق مسلمان شہزادہ اور محبوبہ ہندی شہزادی ہے، (سال تصنیف ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء ہے دیکھیے رشید احمد انصاری: مقدمہ، ص ۱۴، دول رانی خضر خان سلسلۂ خسرویہ، مطبع علی گڑھ ۱۳۳٦ھ/۱۹۱۷ء)۔

خواجو کرمانی: تقریباً اسی دور میں اُدھر ایران میں خواجو کرمانی نے بھی طبع زاد مثنویاں لکھیں جو تقریباً نظامیِ گنجوی کی تقلید میں مندرجۂ ذیل ہیں: ان میں ہما و ہمایون اور گل و نوروز عشقیہ داستانیں ہیں باقی کی تین مثنویاں: (۱) روضۃ الانوار بہ تقلید مخزن الاسرار؛ (۲) کمال نامہ، در بحر ہفت پیکر؛ (۳) گوہر نامہ، در بحر خسرو شیریں، اخلاق و تصوف کی مثنویاں ہیں (دیکھیے تفصیل زہراء خانلری: داستانہای دل انگیز ادبیات فارسی، تہران، ص ۱٦۵)۔ ہما و ہمایون کا سال تصنیف بقول سعید نفیسی ۷۳۲ ہجری ہے (دیکھیے سعید نفیسی: احوال و اشعار خواجو کرمانی، چاپخانۂ خاور، تہران ص ۴۱)۔

گل و نوروز: بقول سعید نفیسی، خواجو کرمانی نے ۷۴۲ ہجری میں تصنیف کی (سعید نفیسی: وہی کتاب) اس مثنوی کا قصہ بابل کی ایک قدیم داستان میں سے ماخوذ ہے، لیکن اس کے کردار اور قصے کا ماحول عصری ہے۔ اس پر دیکھیے جمشید علی راٹھور: *Khwaju Kirman* شمارہ T. Pf - II - 13، ص ۱۰۷ اس میں گل و نوروز کی کہانی کا خلاصہ بیان کیا ہے۔

تیموری دور: تیموری دور میں عرفانی مثنویاں بھی منظوم کی گئیں، کیونکہ ان میں بھی تمثیلات اور چھوٹی چھوٹی کہانیاں اور قصے موجود ہیں لہٰذا یہاں ان کی فہرست دینا ضروری ہے۔

(۱) بوستان (مثنوی) سعدی شیرازی (سال

تصنیف ٦٥٥ھ)؛ (٢) گلستان (حکایات نثر میں) سعدی شیرازی (سال تصنیف ٦٥٦ھ)؛ (٣) منطق الطیر (مثنوی) فرید الدّین عطار (م ٦٢٧ھ)؛ (٤) مثنوی معنوی مولانا جلال الدین رومی (م ٦٧٢ھ)؛ (٥) بہارستان مولانا عبدالرحمن جامی (سال تصنیف ٨٩٢ھ) .

ان کتابوں میں اکثر موعظتی انداز کی چھوٹی چھوٹی حکایتیں ہیں، قصے نہیں، عبدالرحمٰن جامی تمام فارسی ادب کی تاریخ میں بطور قصہ نگار شہرت میں نظامی اور خسرو سے کم نہیں، انہوں نے بھی نظامی گنجوی اور امیر خسرو کے خمسوں کی تقلید میں مثنویاں لکھیں۔ ان میں لیلٰی مجنوں عشقیہ قصہ ہے۔ جامی کی دو اور طبع زاد مثنویاں (١) سلامان و ابسال اور (٢) یوسف زلیخا ہیں، سلامان ابسال کا مأخذ ایک یونانی داستان ہے، جسے حنین بن اسحٰق نے یونانی سے عربی میں ترجمہ کیا، پھر خواجہ نصیر نے فارسی نثر میں کہانی لکھی، لیکن جس انداز میں مولانا جامی نے اسے منظوم کیا ہے، وہ ان کا اپنا انداز ہے۔ اس کا ترجمہ Fitzgerald نے کیا ہے (دیکھیے Arberry : *Fitzgerald's Salaman and Absal*، کیمبرج ١٩٥٦ء) .

آقای مرتضی نے جامی کی تمام مثنویاں بعنوان ہفت اورنگ ایک محققانہ مقدمے کے ساتھ ١٣٣٧ھ ش میں تہران سے شائع کی ہیں، مقدمے میں مثنوی سلامان و ابسال کے قصے کا خلاصہ بھی آیا ہے (دیکھیے جامی: ہفت اورنگ، بتصحیح و مقدمۂ مرتضی، اس میں مثنوی سلامان و ابسال بھی شامل ہے، طبع کتاب فروشی سعدی، متن، ص ٢١١ تا ٢٦٣، طہران، ١٣٣٧ھ ش) .

یوسف زلیخا کا قصہ تورات (سفر تکوین، باب ١٤) اور قرآن مجید (١٢ [یوسف]) سے مأخوذ ہے۔ جامی سے پہلے اور بعد میں بھی بہت سے فارسی شعرا نے یوسف زلیخا کا قصہ منظوم کیا ہے، آقای مرتضی کے بیان کے مطابق سامانی دور کے مشہور مصنف شاہنامۂ منثور ابو المؤید بلخی نے "یوسف زلیخا" بھی منظوم کی تھی جسے سلجوق دور کے شاعر گرگانی نے فردوسی سے منسوب کیا ہے، اس کے بعد جامی کے علاوہ دوسرے شعرا نے بھی اسے منظوم کیا، مثلاً بختیاری، عمعق بخارائی جمال اردستانی، ناظم ہروی، شوکت بخارائی، موجی بدخشی، مسعود قمی، محمود بک سالم، مقیم قزوینی، لطف علی بیگ آذر، شہابی ترشیزی وغیرہ۔ آل عثمان کے زمانے میں دسویں صدی ہجری میں کم از کم دس ترکی شاعروں نے بھی ترکی زبان میں اسے منظوم کیا ہے اور اس کے تراجم انگریزی اور مغربی زبانوں میں بھی ہو چکے ہیں (دیکھیے آقا مرتضی: مقدمہ، ص سی، سی و دو) .

قصّہ (فارسی): گروہ سوم ۔ وہ قصے جو ظہور اسلام کے بعد پاک و ہند کی قدیم تاریخ سے اخذ کرکے فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے .

مغل شاہنشاہ جلال الدّین اکبر کے دور میں فارسی قصہ نویسی کی ترویج :

اکبری دور میں جہاں علم و فن کے دوسرے شعبوں کی ترقی ہوئی وہاں قصہ نگاری کو بھی فروغ ہوا .

ہم سب سے پہلے فیضی کی مثنوی نل دمن کا تذکرہ کرتے ہیں، مؤرخ فرشتہ کے بیان کے مطابق نل دمن کی داستان پانچ ہزار سال پہلے کی ہندی (سنسکرتی) کتب سے مأخوذ ہے، قدیم زمانے میں دکن کے راجاؤں کا پایۂ تخت بیدر تھا، یہاں کے راجہ کا نام بھیم سین تھا، اس کی حسین و جمیل لڑکی کا نام دمینتی یا دمن تھا ۔ ادھر مالوہ کا راجا جس کا نام نل تھا، دمن پر عاشق ہو گیا، فیضی نے نل دمن کی اس عشقیہ داستان کو مثنوی نل دمن

کے نام سے بڑی خوبصورتی سے منظوم کیا ہے ۔

نل دمن کی داستان عشق لکھتے وقت فیضی کے پیش نظر یہ بات ضرور تھی کہ وہ اہل ایران اور اس دور کے مسلمانوں کو ہندی تہذیب و تمدن سے آگاہ کرے ۔

نل دمن پر تبصرہ دیکھیے (آغا یامین لاہوری : تاریخ شعر فارسی، در لاہور، چاپ نیشنل پبلشنگ ہاؤس کراچی، اکتوبر ۱۹۷۱ء، ص ۲۱۴ تا ۲۱۹) ۔

فیضی فیاضی : برصغیر پاک و ہند کی فارسی ادبیات کی تاریخ میں امیر خسرو کے بعد بہترین مثنوی نگار فیضی فیاضی ہے (دیکھیے بدایونی : منتخب التواریخ، کلکته ۱۶۸۵ء، ۲ : ۳۹۶) ۔ فیضی نے ویسے تو بہت سی علمی کتابوں کے تراجم سنسکرت سے فارسی میں کیے، لیکن خود فن قصہ میں اس نے سنسکرت کی داستانوں کی ایک ضخیم کتاب کتھا سرت ساگر جسے ایک کشمیری برہمن سوما دیو نے سنسکرت میں لکھا تھا، فارسی نثر میں ترجمہ کیا ہے، ان کے علاوہ فیضی نے نظامی کے جواب میں پانچ مثنویاں لکھیں : (۱) مرکز ادوار؛ (۲) سلیمان و بلقیس؛ (۳) نل دمینتی؛ (۴) ہفت کشور؛ (۵) اکبر نامہ ۔

شبلی نعمانی لکھتے ہیں کہ فیضی نے پانچوں مثنویاں مکمل کی تھیں، لیکن اب صرف مرکز ادوار اور نل دمینتی دستیاب ہیں (دیکھیے شبلی نعمانی : شعرالعجم، علی گڑھ، ۳ : ۶۲) ۔ مرکز ادوار تو ایک عارفانہ حکیمانہ مثنوی ہونے کی وجہ سے خارج از بحث ہے اور سلیمان و بلقیس کا محض نام باقی رہ گیا ہے لہٰذا اس صورت میں فیضی کی ایک ہی مثنوی نل دمن قابل تُوجہ ہے جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے ۔

ابو الفضل : فیضی کے بھائی ابو الفضل کو بھی اکبر بادشاہ نے اسی نظریے کے تحت ہندی اور سنسکرت کی کتب سے فارسی میں تراجم کرنے کا حکم دیا ۔ اس ضمن میں ابو الفضل کے دو مشہور قصے بعنوان عیار دانش اور دوسرا طوطی نامہ ہے ۔

عیار دانش : اس کے مقدمے میں ابو الفضل خود اس بات کا اظہار کرتا ہے کہ اگرچہ حسین واعظ کاشفی کی انوار سہیلی اس کے پیش نظر تھی، لیکن اکبر کا حکم تھا کہ وہ انوار سہیلی کے اصل ماخذ، یعنی کلیلہ و دمنہ اور پنچ تنتر کو خود پڑھ کر اس قصے کو کچھ اضافے کے ساتھ دوبارہ تحریر کرے (دیکھیے ابو الفضل : عیار دانش، نسخۂ خطی، شمارہ ۲۶، برگ ۹ الف، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور) ۔

عیار دانش کا موضوع اخلاق ہے جو سولہ ابواب پر مشتمل ہے، لیکن اس کا نصف سے زیادہ حصہ فارسی قصوں پر مبنی ہے، جیسا کہ عیار دانش کے آخر میں درج ہے، ابو الفضل نے اسے عہد اکبر کے تینتیسویں سال مطابق ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۷ء کو مکمل کیا ۔

کلیلہ و دمنہ : عیار دانش کا ماخذ کلیلہ و دمنہ ہے اس قصے کا اصل ماخذ سنسکرت کی کتاب پنچ تنتر ہے، اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں ۔ کلیلہ و دمنہ کا اصلی نام کَرَتْکا دَمَنْکا ہے ۔ نوشیرواں کے زمانے میں اس کے وزیر بزرجمہر نے ایک ایرانی ادیب برزویہ سے ۵۳۹ء میں کرتکا دمنکا کا پہلوی زبان میں کرایا ۔ پھر دوسری صدی ہجری میں عبداللہ ابن المقفع [رک بہ ابن المقفع] نے ۱۴۰ھ/۷۵۷ء میں کرتکا دمنکا کا پہلوی سے عربی میں بعنوان کلیلہ و دمنہ ترجمہ کیا ۔ پھر رودکی نے لمیر نصر بن احمد سامانی کے فرمان پر اسے فارسی میں منظوم کیا (دیکھیے ملک الشعرا بہار : سبک شناسی، تہران ۱۳۷۷ھ، ۲ : ۲۵۱) ۔

پھر ابو المعالی نصر اللہ نے اس قصے کو ابن المقفع کے عربی ترجمے سے کلیلہ و دمنہ کے نام سے

فارسی میں ترجمہ کیا، اور بہرام شاہ کے نام سے منسوب کرکے اس کا نام کلیلہ و دمنہ بہرام شاہی رکھا ۔

انوار سہیلی : ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں طوس کے بہاء الدّین احمد قانعی نے بحر متقارب میں کلیلہ و دمنہ کے قصے کو فارسی مثنوی کی شکل دی اور اسے عز الدّین کیکاؤس سلجوق کے نام سے منسوب کیا، پھر نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی میں ملّا حسین الواعظ کاشفی نے ابوالمعالی نصر اللہ کے فارسی ترجمے کو سامنے رکھ کر اسے نئے انداز سے فارسی نثر میں دوبارہ لکھا اور امیر شیخ احمد سہیلی کے نام سے منسوب کرکے اس کا نام انوار سہیلی رکھا، جسے آج بھی تمام ادبیات فارسی کی تاریخ میں واعظ کاشفی کا شاھکار مانا جاتا ہے (دیکھیے بہار : کتاب مذکور، ص ۲۵۲) ۔

بھگوت گیتا فارسی : بھگوت گیتا دراصل مہا بھارت کا چھٹا پرب (باب) ہے ۔ اس میں کرشن اور ارجن دیو کے مکالمے کے علاوہ ارجن اور جرجودھن یا دربودھن کی جنگوں کے قصے درج ھیں ۔ اس کتاب کا سب سے پہلا فارسی ترجمہ فیضی نے بعنوان مثنوی بھگوت گیتا کیا (دیکھیے ایتھے ۱۹۲۸ء، عباسی، ص ۲۶) ۔ بقول ریو اس کے دو منثور ترجمے ابو الفضل سے بھی منسوب ھیں (دیکھیے ریو، ص ۵۹، باڈلین ۱۳۲۲) ۔

ملّا عبدالقادر بدایونی : اکبر نے فیضی اور ابوالفضل کے علاوہ ملّا عبدالقادر بدایونی کو بھی حکم دیا کہ وہ ھندووں کی ان مذھبی کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرے جو ان کی رزمیہ داستانوں، ان کی عبادات، اعتقادات اور اخلاق و کردار کی عکاسی کرتی ھوں ۔

مہا بھارت ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء : ملّا عبدالقادر عربی اور فارسی کے علاوہ سنسکرت کا بھی بہت بڑا عالم تھا، پہلے تو اکبر نے مہا بھارت کا جو کہ ھندووں کی رزمیہ داستانوں پر مشتمل سنسکرت کی کتاب ہے، کا ترجمہ کرنے کے لیے سنسکرت کے دوسرے علما، یعنی نقیب خان اور حاجی سلطان تھانیسری کو مقرر کیا، لیکن آخر کار یہ کام ملّا بدایونی نے سر انجام دیا، تاھم مہا بھارت کے ترجمے کا بیشتر حصہ ایک ایرانی نژاد عبداللطیف الحسینی ملقب بہ نقیب خان نے کیا ہے، اس پر ریو تعجب کا اظہار کرتا ہے کہ ھندو مذھب کی کتاب کا بڑا مترجم ایک ایرانی نژاد ہے (دیکھیے فہرست موزۂ بریطانیہ، ص ۵۷) ۔ اس کا سال تصنیف ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء ہے ۔

رامائن : اسی طرح ملّا عبدالقادر بدایونی نے اکبر کے فرمان پر ھندو مذھب کی ایک اور مشہور کتاب رامائن کا ترجمہ چار سال کی مدت میں ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ء میں مکمل کیا، یہ ھندووں کے اوتار، راجا رام چندر جی اور ان کی بیوی سیتا کے بن باس جانے، راون سے جنگ کرنے اور سیتا کو راون کے پنجے سے چھڑا کر لانے کا ذکر ہے، یہ بھی مہا بھارت کی طرح ھندووں کی ایک رزمیہ داستان ہے ۔

سنگھاسن بتیسی : یہ بھی ھندووں کی ایک مذھبی رزمیہ داستان ہے جس میں راجا بکرما جیت کی زندگی کے متعلق بتیس پتلیوں کی زبان سے بتیس کہانیاں ھیں، جن میں ھندو معاشرے کی عکاسی کی گئی ہے، اسی لیے اس کا نام سنگھاسن بتیسی ہے، ملّا عبدالقادر بدایونی نے اس کا ترجمہ سنسکرت سے فارسی نثر میں بعنوان خرد افزا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں مکمل کیا (دیکھیے بدایونی : منتخب التواریخ، ج، ص ۱۸۴) ۔

اس دور میں سنگھاسن بتیسی کے اور بھی

بہت سے روپ ملتے ہیں۔ اکبری دور میں ایک اور ہندو مصنف چتر بھج داس نے شاہنامہ کے نام سے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ اسی نام سے مہر چند کابستھ نے بھی اکبر کے حکم سے اس کا ترجمہ کیا تھا۔ ۱۰۱۹ھ/۱۶۱۱ء میں بھارا مل کھتری نے اس کا ترجمہ سنسکرت سے فارسی میں کیا۔ ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء میں ہر کرن داس کایستھ کے بیٹے بنسب رائے نے چتر بھج اور بھارا مل کے تراجم فارسی کو پیش نظر رکھ کر اسے مرتب کیا۔ سنگھاسن بتیسی کا ایک ترجمہ کشن بلاس کے نام سے کشن داس باسدیو نے کیا جس کا نظرثانی شدہ نسخہ موزۂ بریطانیہ میں موجود ہے۔ ڈاکٹر ریو کہتے ہیں یہ نسخہ عہد اورنگ زیب میں تالیف ہوا۔ انڈیا آفس مخطوطات (شمارہ ۱۹۸۸ تا ۱۹۹۳) کے مطابق سنگھاسن بتیسی کے مندرجۂ ذیل تراجم بھی ملتے ہیں:

(۱) چاند ابن مادھو رام کا ترجمہ؛ (۲) گل افشاں کے نام سے ایک اور ترجمہ: مصنّف نامعلوم؛ (۳) شوسہائے کایستھ اور سیّد امداد علی کا ترجمہ جو انھوں نے بیلی کے حکم سے ۱۸۴۵ء میں کیا (نیز دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، مطبوعۂ انجمن ترقی اردو پاکستان، کراچی ۱۹۶۹ء، ص ۶۹۵)۔ اسی داستان کا ایک ترجمہ آصفیہ لائبریری میں بھی ملتا ہے جو مفتاح القلوب کے نام سے ۱۰۳۵ھ میں عباد اللہ نے کیا تھا.

یہ قصّہ بھی سنسکرت سے ماخوذ ہے۔ نظم و نثر میں اس قصے کو مندرجۂ ذیل صورتوں میں بیان کیا گیا ہے:

(۱) قطب شاہ کے ملازم میر محمّد کاظم چشتی نے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں سنسکرت سے ترجمہ کیا؛ (۲) عہد عالم گیر کے میر منشی ہمت خان نے ۱۰۹۲ھ میں فارسی نثر میں لکھا؛ (۳) محمّد مراد نے اپنے مرحوم آقا ہمت خان کے نام پر مثنوی دستور ہمت کے عنوان سے فارسی میں ۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء میں منظوم کیا؛ (۴) مثنوی از گور بخش حضوری، شاگردِ بیدل۔ تذکرۂ سفینۂ خوشگو کی تصنیف (۱۱۳۷ سے ۱۱۴۷ھ) کے وقت یہ مثنوی زیر تکمیل تھی؛ (۵) سراج الدّین آرزو کے والد شیخ حسام الدّین حسامی نے بھی اس قصے کو منظوم کیا؛ (۶) بدیع العصر حاجی کی مثنوی فلک غم منظوم ۱۱۵۷ھ؛ (۷) مثنوی کام روپ و لتا از علی شیر قانع تتوی ۱۱۶۹ھ؛ (۸) مثنوی کام روپ از منشی علی رضا مصنفۂ ۱۱۹۲ھ؛ (۹) مثنوی کنور کام و کلا کام از پریا داس، ۱۲۳۷ھ (دیکھیے ڈاکٹر گیان چند: کتاب مذکور، ص ۶۹۹ تا ۷۰۰).

طوطی نامہ: طوطی نامہ کا ماخذ سنسکرت کی کتاب "شک سپتتی" ہے، یعنی ستر (۷۰) دنوں کی کہانی۔ "شک سپتتی" کی بعض کہانیاں پنچ تنتر اور بعض بیتال پچیسی سے ماخوذ ہیں۔ یہ کتاب پہلے بھی فارسی میں ترجمہ ہو چکی تھی، لیکن اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں.

طوطی نامہ: اس کا ترجمہ ضیاء الدّین نخشبی نے فارسی نثر میں ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء میں کیا۔ نخشبی نے ۷۰ کے بجائے کل ۵۲ کہانیاں لکھی ہیں، باقی کہانیاں جو فحش قسم کی تھیں، حذف کر دیں۔

طوطی نامۂ ابو الفضل: نخشبی کا طوطی نامہ پیچیدہ اور مشکل فارسی زبان میں تھا۔ لہٰذا اکبر نے ابو الفضل کو حکم دیا کہ وہ اسے آسان اور سادہ فارسی نثر میں لکھے۔ چنانچہ ابو الفضل نے بھی نخشبی ہی کی طرح ۵۲ کہانیوں پر مشتمل فارسی نثر میں طوطی نامہ تحریر کیا۔ اس کا نسخۂ خطی موزۂ بریطانیہ اور انڈیا آفس لائبریری میں موجود

ہے (دیکھیے ریو، فہرست کتاب خانۂ موزۂ بریطانیہ، ص ۷۵۴)۔

طوطی نامۂ حمیدی لاہوری (۹۹۸ھ) : حمیدی لاہوری اکبری دور کا مثنوی گو فارسی شاعر ہے، اس کا کلام ابھی تک پاکستان میں شائع نہیں ہوا ۔ البتہ ایک مثنوی بعنوان طوطی نامہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری لاہور میں شمارہ ۳۱۲ مجموعۂ آزاد، شمارہ ۷۵۳۴، خطی نسخے کی شکل میں موجود ہے۔ حمیدی لاہوری کی فارسی شاعری اور طوطی نامہ پر فارسی میں تفصیلی تبصرے کے لیے (دیکھیے آغا یامین لاہوری : تاریخ شعر فارسی در لاہور، ص ۲۳۲ تا ۲۴۱)۔

حمیدی لاہوری کے طوطی نامہ کا مأخذ نخشبی کا طوطی نامہ اور دقایقی مروزی کا بختیار نامہ ہے۔ حمیدی لاہوری نے کچھ کہانیاں تو نخشبی کے طوطی نامے سے لی ہیں، البتہ آخری دو کہانیاں بختیار نامہ سے لی ہیں۔ حمیدی لاہوری کی مثنوی طوطی نامہ ان فارسی قصوں میں سے ایک ہے، جس میں مسلمان مصنفین اور شعرا نے اگر کہیں سنسکرت یا ہندی سے فارسی میں ترجمہ کیا ہے تو اس بات کا خیال ضرور پیش نظر رکھا ہے کہ ہندی معاشرے کو اسلامی معاشرے میں ڈھال کر پیش کریں۔ مثلاً شک سپ تتی سے فارسی میں ترجمہ کرتے وقت نخشبی اور ابو الفضل نے فارسی نثر اور پھر خاص طور پر حمیدی لاہوری نے فارسی مثنوی "طوطی نامہ" میں شک سپ تتی کے کرداروں کے ہندی نام بدل کر اسلامی نام رکھے ہیں مثلاً ہردت کا نام مبارک رکھا، مدن سین کا میمون اور پربھاوتی کا نام خجستہ رکھا۔ اس ضمن میں اور بھی کئی مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں جن کی یہاں گنجائش نہیں ۔

قصّہ الجواہر (فارسی) ۱۷۰۰ء : مصنف کا نام معلوم نہیں ۔ سال تصنیف ۱۷۰۰ء ہے اور اس کا نسخہ کلکتہ مدرسہ لائبریری میں پایا جاتا ہے ۔ اس قصے کا دوسرا نام قصۂ سمن رخ و آذر شاہ ہے۔ اس کا سال تصنیف بھی معلوم نہیں ۔ اس کا نسخہ رائل ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ بنگال میں ہے (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۴) ۔ اس قصّے کا ایک خطّی نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں ملک محمّد و گیتی افروز کے نام سے ملتا ہے، کہانی وہی ہے کہ ملک محمّد پریوں کی ایک شہزادی گیتی افروز کے عشق میں مبتلا ہو جاتا ہے ۔ اس کے مصنف کا نام بھی معلوم نہیں البتہ سال تحریر ۱۱۸۱ھ/۱۷۳۸ء ہے (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستان، ص ۱۵۱)۔

قصہ (فارسی) چہار درویش : یہ قصہ اردو میں زیادہ مشہور ہوا اور لکھا گیا، لیکن فارسی میں بھی اس کے کچھ نسخے ملتے ہیں جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے ۔ یہ چار درویشوں کی ایک دلچسپ کہانی ہے ۔ ان میں سے ہر ایک درویش اپنا اپنا قصہ بیان کرتا ہے ۔ فارسی میں اسی کے جو نسخے موجود ہیں، ان کی تفصیل مندرجۂ ذیل ہے :

(۱) چہار درویش کا ایک خطی نسخہ مخزونہ لٹن لائبریری ذخیرہ حبیب گنج میں موجود ہے ۔ مکتوبۂ ۱۱۲۱ھ؛ (۲) ایک نسخہ باڈلین لائبریری اوکسفرڈ میں ہے ۔ سال کتابت ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۸ء؛ (۳) تیسرا نسخہ حکیم محمّد علی معصوم خان کا بعنوان قصۂ عجیب و غریب ہے۔ مکتوبہ ۱۱۴۶ھ؛ (۴) مثنوی چہار درویش تصنیف محمّد غوث زرّین، سال تصنیف ۱۱۹۸ھ، جو محمّدیہ لائبریری آگرہ میں موجود ہے؛ (۵) مثنوی چہار درویش فارسی از سید افتخار حسین طالب، سال تصنیف ۱۲۰۶ھ (رام پور)؛ (۶) چہار درویش مکتوبۂ

۱۰۵۱ھ/۱۸۳۵ء، لٹن لائبریری، علی گڑھ؛ (۷) چار سنجر (چہار درویش) فارسی از محمّد اسحٰق نبیرۂ محمّد جلال الدّین، نائب اوّل ریاست بھوپال، بزبان دری؛ (۸) چہار درویش مرتبۂ منیر احمد خلف شاہ محمّد، مطبوعۂ ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۵)۔

قصہ (فارسی) حاتم طائی: اس قصّے کا محور ایک عربی کردار حاتم طائی ہے۔ مسلمان مصنفین نے اس کو بامقصد بنانے کی کوشش کی ہے تاکہ انسان انسان کے کام آئے۔ اسی کے فارسی چربے مندرجۂ ذیل ہیں:

(۱) قصۂ حاتم طائی محمّد شاہی عہد میں بسال ۱۱۴۴ھ/۱۷۳۱ء تصنیف ہوا (باڈلین لائبریری)؛ (۲) ہفت سیر حاتم، مکتوبۂ ۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء کلکتہ، کل صفحات ۵۷۳ (موزۂ بریطانیہ لنڈن)؛ (۳) انڈیا آفس کے ایک نسخے کے دو حصّے ہیں؛ ایک حصہ حاتم طائی اور دوسرا ہفت انصاف حاتم؛ (۴) حاتم طائی (مکتوبۂ ۱۱۸۹ھ/۱۷۷۵ء (اڈنبرا یونیورسٹی)؛ (۵) حاتم طائی، مختصر ایڈیشن، تالیف دیانت اللہ و اٹیکنسن کلکتہ، ۱۸۱۸ء؛ (۶) مثنوی حاتم طائی از تمکین مکتوبۂ ۱۲۵۰ھ، ۴۰۰ صفحات۔ (انجمن ترقی اردو قبل تقسیم)؛ (۷) سیاحت حاتم یا قصۂ ہفت سیر حاتم مولفۂ قاضی ابراہیم و ملّا نور الدّین، مطبوعۂ بمبئی ۱۲۸۸ھ/۱۸۷۱ء؛ (۸) کرامت حسین: واقعات اسفار حاتم طائی، ۱۸۷۶ء نیا گاؤں۔ یہ اٹیکنسن کے نسخے پر نظر ثانی ہے؛ (۹) عبداللہ: حاتم نامہ۔ (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۷)۔

قصۂ گل بکاؤلی فارسی: جب فارسی لاہور اور دہلی سے ہوتی ہوئی بنگال تک پہنچی تو بنگال میں بھی بعض ایسے ادیب اور شاعر پیدا ہوئے جنھوں نے وہاں کے ماحول کے مطابق فارسی میں قصے لکھے۔ ان میں سے عزت اللہ بنگالی کا نام قابل ذکر ہے۔ عزت اللہ نے ۱۱۳۴ھ/۱۷۲۲ء میں فارسی میں قصۂ گل بکاؤلی تصنیف کیا، یہ تاج الملوک اور گل بکاؤلی کی عشقیہ داستان ہے۔ فارسی میں اس کے مزید نسخے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) فرحت کی مثنوی گل بکاؤلی جو اٹھارھویں صدی کے آخر میں لکھی گئی، اس کا ایک نسخہ کیمبرج یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے؛ (۲) رفعت کی مثنوی گل بکاؤلی جو واجد علی شاہ کے عہد میں لکھی گئی؛ (۳) گل بکاؤلی کا قصہ جو غازی الدّین نے جدید افغانی میں لکھا اور ۱۸۸۴ء میں دہلی سے شائع ہوا (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۰)۔

بیتال پچیسی: اس کا ماخذ سنسکرت کی کتھا سرت ساگر ہے جسے کشمیر کے راجا اننت کے دربار میں سوم دیو برہمن نے ۱۰۶۳ تا ۱۰۸۸ء کے درمیان سنسکرت میں تصنیف کیا، اکبری عہد میں فیضی نے اس کا فارسی ترجمہ کیا جس کا ایک نسخہ شاید انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے (دیکھیے فہرست ایتھے، مخطوطہ نمبر ۱۹۸۷) لیکن سٹوری کا خیال ہے، یہ ملّا عبدالقادر بدایونی کے ترجمہ بحر الاسمار کا نسخہ ہے، جو اس نے اکبر کے فرمان کی تعمیل میں مکمل کیا تھا (دیکھیے C. A. Story: *Persian Literature, Section II, Fasciculus 3*، لنڈن ۱۹۳۹ء، ص ۴۳۸)، اس کا ایک اور ترجمۂ فارسی بعنوان تحفۃ المجالس ہوا، جس کا سال تصنیف بقول گیان چند ۱۱۰۳ھ ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۳)۔

شکنتلا قصہ (فارسی): اس کا ماخذ سنسکرت کا مشہور ڈراما شکنتلا از کالیداس ہے۔ اس میں راجا اندر اور منوکا پری کا قصہ ہے۔ ہندی اور

اردو کے علاوہ اس کے تراجم فارسی میں بھی ہوے :

اس کا پہلا فارسی نسخہ بعنوان مثنوی فراموش یاد غلام احمد نے ۱۸۴۹ء میں تصنیف کیا؛ دوسرا نسخہ فارسی نثر میں جواہر لال نے ۱۸۷۳ء میں آگرے سے شائع کیا؛ تیسرا فارسی نسخہ بعنوان مثنوی رشک گلزار مولوی سیّد محمّد تقی نے تصنیف کیا، سال تصنیف معلوم نہیں؛ چوتھا فارسی نسخہ بعنوان مثنوی غازۂ تعشق کنور عنایت سنگھ نے ۱۸۸۳ء میں تصنیف کیا؛ پانچواں نسخہ بعنوان شکنتلا حافظ محمّد عبدالله نے ۱۸۸۷ء میں آگرے میں تصنیف کیا۔ (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۷ تا ۶۹۸) .

ہتو پدیش (قصہ فارسی) : اس کا مأخذ بھی سنسکرت کی مشہور کتاب پنچ تنتر ہے۔ اس کا فارسی ترجمہ والی بہار شاہ نصیر الدّین کے عہد میں مفتی تاج الدّین بن معین الدّین نے مفرح القلوب کے عنوان سے کیا۔ (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۰۶) .

گل صنوبر : یہ طبع زاد قصہ فارسی ہے جسے سیّد ناصر علی نے ۱۸۱۸ء میں آگرے سے شائع کیا، اب کتابخانۂ شعیب محمّدیہ آگرہ میں موجود ہے۔ اس کا ایک نسخہ انڈیا آفس میں ہے۔ فارسی نثر میں ناصر علی خان ولد سید قدرت الله بلگرامی نے بھی یہ قصّہ تصنیف کیا اور اب سٹیٹ لائبریری رامپور میں موجود ہے۔ اسی لائبریری میں ایک اور فارسی نسخہ ۱۳۶۰ھ کا مکتوبہ ملتا ہے (دیکھیے گیان چند : کتاب مذکور، ص ۷۰۸) .

بہار دانش (۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء) : بہار دانش بھی ایک طبع زاد فارسی قصہ ہے، شاہجہان کے زمانے میں سب سے پہلے اسے شیخ عنایت الله کنبوہ دہلوی نے ۱۰۶۱ھ/۱۶۵۱ء میں تصنیف کیا۔ بعد میں اس قصّے کو دیپک رائے نے ۱۱۷۱ھ/۱۷۵۷ء میں بعنوان ”منتخبات بہار دانش“ تالیف کیا۔ پھر سلطان ٹیپو کے زمانے میں حسن علی عزت نے بعنوان مثنوی بہار دانش منظوم کیا جو سلطان ٹیپو کے نام سے منسوب ہوا (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۱۱) .

قصہ فارسی الف لیلہ : الف لیلہ دنیا کے قدیم ترین قصوں میں سے ایک ہے، اس کے تراجم کئی زبانوں میں ہوتے چلے آئے ہیں، بقول پروفیسر گالان الف لیلہ ہندوستان سے فارس ہو کر عرب تک پہنچی۔ ایک فریق الف لیلہ کی اصل ایران سے متعلق بتاتا ہے اور دوسرا عرب سے (دیکھیے پروفیسر گالان، برٹش میوزیم، ۱ : ۶۷ تا ۶۸) بیرن جوزف خان نے ثابت کیا ہے کہ الف لیلہ پہلوی کتاب ہزار افسانہ کا معرّب ہے (دیکھیے برٹن، ۱ : ۶۸) پہلوی کا قدیم ہزار افسانہ اب ناپید ہے۔ بقول ابو الحسن مسعودی ”ایسی کتابوں کی ابتدا ان لوگوں سے ہوئی جو تراجم یا اصل قصے بادشاہوں کو سناتے تھے“۔ (الف لیلہ) ان کتابوں میں سے جو فارسی ہندی اور رومی سے ہمارے لیے لکھی گئیں یا ترجمہ کی گئیں ایک ایسی کتاب ہزار افسانہ ہے جو فارسی سے عربی میں جا کر ہزارو یک خرافہ کہلائی۔ فارسی میں خرافہ کو افسانہ کہتے ہیں، لہٰذا لوگوں نے اس کا نام الف لیلہ رکھ لیا۔ اس میں ایک بادشاہ ایک وزیر اور اس کی لڑکی شہزاد اور ایک اس کی کنیز دینا زاد کا قصہ بیان کیا گیا ہے کسی ہی کتاب ”فرزہ و سیماس“ ہے۔ اس میں ہند کے بادشاہوں اور وزیروں کے قصے ہیں، سند باد بھی اس موضوع کی ایک کتاب ہے (دیکھیے ابو الحسن مسعودی : مروج الذّہب و معادن الجواہر، سال تصنیف ۳۳۳ھ/۹۴۴ء، بصرہ باب ۶۸، پیرس

ایڈیشن، ۴: ۸۹ یا بولاق ایڈیشن ۱: ۷۹۴ بحوالۂ مضمون الف لیلہ کی ابتدائی تاریخ از میکڈانلڈ، جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی، کلکتہ ۱۹۲۴ء) ۔

ابن ندیم اپنی کتاب الفہرست میں لکھتا ہے کہ الف لیلہ کی اصل "ہزار افسانہ" ہے، جس میں ہزار قصے ہیں (دیکھیے ابو الفرج محمّد بن اسحٰق الندیم معروف بہ ابو یعقوب الرزاق بغدادی: الفہرست، سال تصنیف ۳۸۷ھ/۹۸۸ء، ایڈیشن پیرس، ص ۳۰۴) ۔

الف لیلہ کے فارسی قصے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) قصۂ ہزار و یک شب، ابو القاسم بن محمّد علی سمنانی ساسانی نے عربی سے فارسی میں ۱۸۰۰ء میں ترجمہ کیا اس کے کل صفحات ۳۲۵ ہیں؛ (۲) الف لیلہ (فارسی) از محمّد باقر خراسانی مرتبۂ حیدرآباد ۱۲۲۹ھ کل ۲۷۶ کہانیاں ہیں؛ (۳) مثنوی ہزار داستان منظوم از ابو الفتح خان دہقان سامانی اصفہانی ۱۳۱۳ھ؛ (۴) الف لیلہ (فارسی) از عبداللطیف الطبوجی تبریزی و مرزا سروش مطبوعۂ تہران ۱۳۱۵ھ، کل صفحات ۱۰۰ ہیں؛ (۵) الف لیلہ (مصوّر) در دو جلد ۱۹۱۶ء لاہور (نسخۂ انڈیا آفس لائبریری)، (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۲ تا ۱۳) ۔ الف لیلہ مندرجۂ ذیل زبانوں میں لکھی گئی، عربی، ترکی، فارسی، فرانسیسی، انگریزی، جرمنی، ڈینش، اطالوی، یونانی، ڈچ، آئیس لینڈی، پرتگالی، ہسپانوی، پولش، ہنگرین، اردو، ہندی، جاوائی، ملائی، مرہٹی، بنگالی، گجراتی اور روسی (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۱ تا ۱۸) ۔

داستان امیر حمزہ فارسی، داستان امیر حمزہ بھی الف لیلہ کی طرح کا افسانوی قصہ ہے ۔ اس کا کوئی اصل مصنف نہیں بلکہ زمانے کے ساتھ ساتھ ہر مصنف نے اس میں تبدیلیاں اور اضافے کیے ہیں ۔ تاہم اس کا ماخذ سر زمین ایران ہے ۔ پھر یہ قصہ فارسی سے اردو میں بھی ترجمہ کیا گیا ۔

یہ قصہ فارسی داستان امیر حمزہ دراصل نوشیروان اور امیر حمزہ کی جنگوں اور کارناموں پر مشتمل ہے ۔ کہیں کہیں مافوق الفطرت دیوں اور پریوں کے قصے بھی آتے ہیں ۔ آخر میں تاریخ اسلام کے واقعے حضرت حمزہ اور ہندہ سے ماخوذ قصہ بھی بنا لیا گیا ہے ۔

فارسی میں اس کے نسخے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) رموز حمزہ ۔ مصنف نامعلوم، سال تصنیف ۱۶۰۰ء، در دو جلد مطبوعۂ تہران ۱۲۷۴ھ؛ (۲) زبدۃ الرموز ۔ از حاجی قصہ خوان ہمدانی بعہد عبداللہ قطب شاہ، ۱۶۸۰ء؛ (۳) اسماء الحمزہ ۔ از ناصر الدّین محمّد، مکتوبۂ ۱۱۱۲ھ/۱۷۰۰ء موزۂ بریطانیہ؛ (۴) جنگ نامۂ امیر المؤمنین حمزہ ۔ منسوب بہ حضرت عباس برادر حمزہ، موزۂ بریطانیہ؛ (۵) قصۂ امیر حمزہ (نسخۂ خطی)، مصنف نامعاوم، سال تصنیف ۱۲۱۴ھ/۱۸۰۰ء، موزۂ بریطانیہ؛ (۶) قصۂ امیر حمزہ ۔ ۵۸ داستان نامکمل (انڈیا آفس) مصنف نامعلوم؛ (۷) قصۂ امیر حمزہ و قصۂ امیر عرب ۔ مصنف نامعلوم (انڈیا آفس)؛ (۸) کتاب امیر حمزۂ صاحبقران ۔ مکتوبۂ ۱۱۸۵ء (اسٹیٹ لائبریری، رام پور)؛ (۹) داستان امیر حمزہ ۔ مصنف نامعلوم ۔ ۱۹۰۹ء بمبئی ۔ لاہور سے بھی شائع ہوئی (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۸۷ تا ۱۹۷) ۔

قصۂ فارسی بوستان خیال (۱۱۵۵-۱۱۷۰ھ): بوستانِ خیال فارسی کا ایک طبع زاد قصہ ہے ۔ اس کا مصنف میر محمّد تقی خیال احمد آباد گجرات کا باشندہ ہے ۔ محمّد تقی خیال نے بوستان خیال کے دیباچے میں اس قصۂ فارسی کے لکھنے کا سبب بھی بیان کیا ہے ۔ تلاش معاش کے سلسلے میں جب

وہ احمد آباد سے دہلی گئے تو ایک داستان گو سے قصے سننے کا اتفاق ہوا۔ اس سے ان بن ہوئی تو خود بوستان خیال کی تصنیف شروع کر دی۔ لوگوں نے اسے پسند کیا اسی لیے انھوں نے اسے جاری رکھا۔ اسی دوران میں نواب مؤتمن الدولہ (محمّد اسحٰق خان) مرحوم کے صاحبزادے نواب رشید خان بہادر المسمّٰی بہ میرزا محمّد علی (سالار جنگ) کی ملازمت کا اتفاق ہوا، لہٰذا ان کے نام پر بوستان خیال کا تاریخی نام فرمائش رشیدی تجویز کیا جس سے سال ابتدا ۱۱۵۵ھ برآمد ہوتا ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۵۹۸ تا ۵۹۹)۔

فارسی بوستان خیال پندرہ جلدوں پر مشتمل ہے اور ہر جلد میں ایک نیا قصہ ہے۔ اس کے مندرجۂ ذیل فارسی نسخے ہیں: (۱) قصۂ بوستان خیال (فارسی) ۱۵ جلدیں از میر محمّد تقی الجعفری الحسینی خیال ۱۱۵۵ھ تا ۱۱۷۰ھ؛ (۲) قصۂ منتخب بوستان خیال۔ بوہار لائبریری کلکتہ؛ (۳) قصۂ زریں نامہ عرف خورشید نامہ۔ از عبداللہ خان داستان گو، مکتوبۂ ۱۸۵۱ء (رام پور)؛ (۴) قصۂ خلاصۂ بوستان خیال۔ از نواب کلب علی خان (رامپور لائبریری)۔ (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۵۹۸ تا ۶۰۵ و ۷۲۰)۔

گروہ چہارم: وہ قصے جو پاکستان کی علاقائی زبانوں سے فارسی نظم و نثر میں لکھے گئے۔

اس گروہ کو ہم چار حصوں میں تقسیم کرتے ہیں: (۱) پنجابی سے فارسی قصے؛ (۲) سندھی سے فارسی قصے؛ (۳) بلوچی سے فارسی قصے؛ (۴) پشتو سے فارسی قصے۔

۱۔ قصہ (فارسی) پنجابی سے فارسی قصے: ویسے تو پنجابی زبان میں بہت قصے لکھے گئے ہیں، لیکن وہ پنجابی قصے جو فارسی میں لکھے گئے مندرجۂ ذیل ہیں: (۱) ہیر رانجھا؛ (۲) سسی پنوں، مرزا و صاحبان؛ (۳) سوھنی مہینوال۔

۲۔ ہیر رانجھا: مأخذ۔ یہ قصہ پنجاب کی سر زمین جھنگ میں واقعہ ہوا، پنجابی زبان میں جن جن شعرا نے اسے منظوم کیا ان سے ہمیں سروکار نہیں، لیکن فارسی میں اسے ایک مصنف حیات خاں باقی کولابی نے سب سے پہلے اکبر کے زمانے میں نظم کیا۔ کولابی ۱۵۷۹ء میں جونپور کے مقام پر معصوم خان کابلی کی بغاوت میں مارا گیا۔ [دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، تیرھویں جلد (جلد اوّل) طبع لاہور، ص ۳۳۷]۔

فارسی زبان میں قصۂ ہیر رانجھا کو منظوم کرنے کی تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) مثنوی افسانۂ دلپذیر، از سعید سعیدی (۱۰۳۷ھ/۱۶۲۸ء تا ۱۰۶۸ھ/۱۶۵۸ء)؛ (۲) مثنوی ہیر رانجھا، از میر محمّد مراد لائق جونپوری (۱۰۹۶ھ/۱۶۸۵ء)؛ (۳) عشقیۂ پنجاب، از میتا چنابی (۱۱۱۰ھ/۱۶۹۸ء)؛ (۴) مثنوی ہیر رانجھا، از شاہ فقیر اللہ آفرین (۱۱۲۳ھ/۱۷۳۱ء)؛ (۵) مثنوی ہیر رانجھا، از احمد یار خان یکتا (۱۱۴۷ / ۱۷۳۵ء)؛ (۶) مثنوی گلشن راز عشق و وفا، از سندر داس آرا (۱۱۷۱ھ/۱۷۸۵ء)؛ (۷) مثنوی نگارین نامہ، از کنھیا لال ہندی (۱۸۸۱ء) (دیکھیے محمّد باقر: پنجابی قصے فارسی زبان میں، مطبوعۂ لاہور ۱۹۵۷ء، ۱: ۸۱ تا ۱۸۹)۔

مندرجۂ بالا تمام مثنویات میں سے سعید سعیدی کی مثنوی افسانۂ دلپذیر سب سے پہلی مثنوی ہے جس میں قصۂ ہیر رانجھا منظوم کیا گیا ہے۔

ہیر رانجھا کی فارسی میں مندرجۂ بالا داستانوں کے علاوہ حفیظ ہوشیار پوری مندرجۂ ذیل کا بھی ذکر کرتے ہیں:

(۱) گور داس کھتری : (نثر فارسی) - قصۂ ہیر رانجھا - (۱۱۱۲ھ/۱۷۰۹ء)؛ (۲) منسا رام منشی : قصۂ ہیر رانجھا (۱۱۵۷ھ/۱۷۴۴ء)؛ (۳) قمر الدّین منّت : مثنوی ہیر و رانجھا (۱۱۵۹ھ/۱۷۴۶ء)؛ (۴) شیوک رام عطارد تتوی : (نثر) محبت نامہ (۱۱۸۵ھ/۱۷۷۱ء)؛ (۵) عظیم الدّین تتوی : (مثنوی) ہیر رانجھا (۱۲۱۴ھ/۱۷۹۹ء)؛ (۶) ضیاء الدین ضیا تتوی : (مثنوی) ہیر رانجھا - (۱۲۱۵ھ/۱۸۰۰ء)؛ (۷) آزاد : (مثنوی) ہیر رانجھا - (۱۲۱۶ھ/۱۸۰۱ء)؛ (۸) علی بیگ : (نثر) داستان ہیر رانجھا - (۱۲۲۰ھ/۱۸۰۵ء)؛ (۹) عبرتی عظیم آبادی : (نثر) سراج المحبت - (۱۲۵۲ھ/۱۸۳۶ء)؛ (۱۰) قادر بخش بیدل : (طویل قطعہ) - (۱۲۹۳ھ/۱۸۷۶ء)؛

(دیکھیے - حفیظ ہوشیار پوری - مثنویات ہیر رانجھا، کراچی ۱۹۵۷ء، ص ۳۰ تا ۳۱).

(۲) قصہ (فارسی) سسّی پنوں : سسّی پنوں کے قصے کا مأخذ پنجاب کی سر زمین کا قصہ ہے۔ فارسی زبان میں اس قصے کو سب سے پہلے منشی جوت پرکاش نے بعنوان مثنوی دستور عشق منظوم کیا۔ جوت پرکاش کے علاوہ مندرجۂ ذیل شعرا نے سسّی پنوں کا قصہ فارسی نظم میں بیان کیا ہے :

(۱) الدر جیت منشی : مثنوی نامۂ عشق (۱۱۴۰ھ/۱۷۲۷ء)؛ (۲) محمّد حسین شہباز : مثنوی وقائع پنوں (۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء)؛ (۳) فرح بخش فرحت : مثنوی سسی پنوں (۱۲۵۶ھ/۱۸۴۰ء).

(دیکھیے محمّد باقر : پنجابی قصے فارسی زبان میں، ۲ : ۲ تا ۳۷، مطبوعۂ لاہور، ۱۹۵۷ء).

قصّہ فارسی (مرزا صاحباں) : پنجاب کا تیسرا قصّہ جو فارسی میں منظوم ہوا، مرزا صاحباں کا ہے۔ فارسی میں یہ قصہ بہت کم لکھا گیا ہے، تا حال صرف دو فارسی مثنویاں دستیاب ہو سکی ہیں جو مندرجۂ ذیل ہیں :

(۱) تسکین : مثنوی شمع محافل (۱۱۴۵ھ/۱۷۳۲ء)؛ (۲) خیر اللہ فدا : مثنوی قصۂ مرزا و صاحبہ - (۱۱۵۵ھ/۱۷۴۲ء).

(دیکھیے : محمّد باقر : پنجابی قصے فارسی زبان میں، ص ۴۹ تا ۶۸).

قصہ (فارسی) سوہنی مہینوال : پنجاب کا چوتھا قصہ جو فارسی میں منظوم کیا گیا، سوہنی مہینوال ہے، سب سے پہلے فارسی میں اس قصے کو صالح نے ۱۲۵۸ھ میں منظوم کیا، اس کے بعد جو دو قصے فارسی مثنویوں میں منظوم ہوے حسب ذیل ہیں :

(۱) عطا محمّد زیرک : مثنوی ارژنگ عشق - (۱۲۷۶ھ/۱۸۵۹ء)؛ (۲) نجم الدّین مسکین : مثنوی قند لذت - (۱۲۸۴ھ/۱۸۴۲ء).

(دیکھیے محمّد باقر : پنجابی قصے فارسی زبان میں، ص ۱۹۳ تا ۲۵۹).

(آغا یامین و [ادارہ])

⊗ تعلیقہ (فارسی کے نثری قصے) : انہیں زمانی ترتیب سے پیش کیا گیا ہے۔ برصغیر پاک و ہند مین بھی قصہ نگاری ہوئی ہے۔ ان میں تخلیقی قصے بھی شامل ہیں اور سنسکرت سے ترجمہ شدہ بھی۔ اس ضمن میں برصغیر سے باہر کی تخلیقات کا ذکر یہاں پہلے کرکے بعد میں یہاں فارسی نثر میں مصنّفہ قصوں کی فہرست درج کی گئی ہے۔ ان کے سلسلے میں بھی حتی‌الامکان زمانی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے.

کلیلہ و دمنہ : ابو الفضل بلعمی کے کہنے پر کسی نامعلوم شخص نے ۳۰۱ تا ۳۰۴ھ میں ابن المقفع کے ترجمۂ عربی سے فارسی نثر میں ترجمہ کیا۔ بلعمی نصر بن احمد سامانی کا وزیر تھا۔ اس

کے بعد بہرام شاہ غزنوی کے حکم سے ابن المقفّع ہی کا ترجمہ ابو المعالی نصر اللہ بن محمّد عبدالحمید نے کیا۔ عبدالرّشید بن مسعود بن محمود سبکتگین نے بھی کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ عربی سے کرایا تھا۔ ابو المعالی کے ترجمے کے بعد سب سے زیادہ شہرت حسین الواعظ الکاشفی (م ۹۱۰ھ / ۱۵۰۵ء) کی انوار سہیلی کو حاصل ہوئی جو اس نے شیخ احمد سہیلی کی فرمائش پر تصنیف کی۔ کلیلۃ و دمنہ کی حکایات اس کتاب میں پُر تکلف سبک میں بیان ہوئی ہیں۔ انوار سہیلی کی تلخیص نور الانوار کے نام سے ایک شخص نور الدّین احمد صدیقی صبحی نے ۱۲۲۰ھ میں کی تھی۔ ۱۰۵۲ھ میں ترکی سے بھی کلیلہ و دمنہ کا ترجمہ ہوا (جس کا ایک نسخہ باڈلین لائبریری آوکسفرڈ میں موجود ہے)۔

شاہنامہ: سب سے پہلے ابو منصور المعمری نے شاہنامۂ منثور مرتب کیا جو ابو منصور محمّد بن عبدالرّزاق عہد سامانی کے طوس اور نیشا پور کے رئیس کا وزیر تھا۔ اسی عہد میں ابو المؤیّد بلخی نے بھی شاہنامہ لکھا جو نثر و نظم میں تھا (دیکھیے ملک الشعرا بہار: سبک شناسی، ۲ : ۶، ۷، ۱۹)۔

گرشاسپ نامہ: ابو المؤیّد بلخی نے نثر میں یہ قصہ بھی لکھا (دیکھیے ملک الشعراء بہار: سبک شناسی، ۲ : ۸ و ۲۰ تا ۲۴)۔

اسکندر نامۂ نثری: محمّد تقی بہار لکھتے ہیں کہ ظن قوی ہے یہ ترجمہ عربی سے فارسی میں قرن پنجم میں ہوا۔ وہ جس نسخے کا ذکر کرتے ہیں اس کا کاتب عبدالکافی بن ابی البرکات ہے جو قرن ششم کا ایک خوش نویس تھا (دیکھیے ملک الشعرا بہار: سبک شناسی، ۲ : ۱۲۸ تا ۱۵۱)۔

الفرج بعد الشدّۃ و الضیقۃ: ابو علی المُحَسّن قاضی تنوخی کی یہ کتاب عربی میں تھی۔ حُسین بن اسعد بن الحسین الدہستانی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ یہ حکایات کا مجموعہ ہے جن میں خطرات سے عجیب و غریب طریقوں سے نجات پانے کا ذکر ہے۔ اس کا ایک فارسی ترجمہ شاید محمّد عوفی نے سلطان ناصر الدّین قباچہ (م ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء) کی درخواست پر کیا تھا (دیکھیے ایتے: فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری۔ مخطوطہ از ۷۳۳ تا ۷۳۸)۔

گلستان سعدی: حکایات کا معروف مجموعہ، سال تصنیف ۶۵۶ھ۔ سعدی کی اس تصنیف کو جو قبول عام نصیب ہوا اس کی نظیر نہیں ملتی۔ بہت سے ادیبوں اور شاعروں نے ان کے تتّبع میں حکایات کے مجموعے مرتب کیے۔ معین الدّین الاسفرائینی الجوینی نے ۷۳۵ھ/۱۳۳۴ء میں اخلاق حکایات کا ایک نسخہ ترتیب دیا اور نام نگارستان رکھا، جس کا انتساب سلطان ابو سعید بہادر خان (۷۱۶ تا ۷۳۶ھ) کے نام ہوا تھا۔ ۸۹۲ھ میں گلستان کے تتّبع میں نور الدّین عبدالرحمٰن جامی نے بہارستان کے نام سے لطیف حکایات کا مجموعہ مرتب کیا۔ حکیم قاآنی (م ۱۲۷۰ھ) نے بھی پریشان کے عنوان سے گلستان کے تتّبع کی کوشش کی۔ (دیکھیے (۱) رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۶۵، ۳۵۱، ۳۹۰؛ (۲) فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۷۵۵ و ۷۵۶)۔

قصۂ حاتم طائی: جیسا کہ بعد میں ذکر ہوگا۔ اس قصے کی طرف اعتنا کا اظہار زیادہ تر برصغیر پاک و ہند میں ہوا ہے، لیکن باڈلین لائبریری میں اس قصے کا ایک ایسا نسخہ موجود ہے جو حسین الواعظ الکاشفی کا مؤلفّہ ہے اس لیے یہاں بھی اس کا ذکر ضروری تھا۔ انڈیا آفس لائبریری میں اس کا مکمل ترین نسخہ وہ ہے

جس کے ایک حصے کا نام هفت سیر حاتم طے ہے اور دوسرے حصے کا نام هفت انصاف حاتم طے، (دیکھیے، فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطه ۷۸۰ تا ۷۸۳).

لطائف الطوائف : مختلف طبقوں کے لوگوں سے متعلق لطائف و ظرائف پر مشتمل کہانیاں از علی بن حسین الواعظ الکاشفی سال تکمیل ۹۳۹ھ/ ۱۵۳۲ء (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطه ۷۷۸ و ۷۷۹).

فتح نامہ : سلطان محمّد ثالث کی ہنگری کے خلاف ۱۰۰۵ھ/۱۵۹۶ء میں مہم کی کہانی ترجمه از ترکی (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطه ۸۹۵/۳).

جامع الحکایات : مصنف نا معلوم ـ مختلف منابع سے جمع کردہ حکایات؛ عوفی کی جوامع الحکایات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ـ ۱۰۲۸ھ اور اس سے بعد کے سالوں میں تصنیف ہوئی (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطه ۷۹۷، ۷۹۸).

افسانۂ الغرائب : جامع الحکایات کی طرح کا مجموعۂ حکایت از ملّا تیمنی رومی (کتاب مذکور، مخطوطه ۷۹۹).

محبوب القلوب : اخلاق کہانیاں از برخوردار بن محمود ترکمان فراهی، تصنیف در زمان منوچہر خان والیِ مشہد (۱۰۳۴ تا ۱۰۷۴ھ) ـ اس میں سے ایک کہانی علٰحدہ نسخے کے طور پر بھی ملتی ہے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطے ۸۰۰ تا ۸۰۲).

الف لیله : قصه هزار و یک شب کے نام سے عربی سے فارسی نثر میں ابو القاسم بن محمّد علی سمنانی نے ۱۸۰۰ء کے قریب ترجمه کیا ـ محمّد باقر خراسانی نے بھی الف لیله کے نام سے صرف ۲۷۶ کہانیوں کا ترجمه ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء میں کیا ـ الف لیله فارسی کا ایک نا مکمل نسخه جس میں ۳۱۵ راتوں کا ذکر ہے، کیمبرج یونیورسٹی کے کتاب خانے میں بھی موجود ہے (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۱۲ و ۷۱۳).

قصۂ سیف الملوک و بدیع الجمال : الف لیله سے ماخوذ ایک داستان ـ مکتوبۂ ۱۱۴۸ھ (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری ـ مخطوطه ۷۸۸ تا ۷۹۲).

قصۂ دقیانوس : پنجاب یونیورسٹی لائبریری کا مخطوطه نمبر ۲۹ P. i ix؛ قصے کی بنیاد سورۂ کہف پر ہے ـ مصنف نا معلوم.

قصۂ گیتی آرا : مصنف نا معلوم (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطه ۸۳۲).

حکایت سلیمان علیه السلام و عنقا : تاریخ ندارد ـ (کتاب مذکور، مخطوطه نمبر ۸۵۴).

حکایت دزد و قاضی : شائع شدۂ تہران ۱۸۴۵ء ـ (کتاب مذکور، مخطوطه نمبر ۸۵۷).

فارسی کے نثری قصے، برّصغیر پاک و هند میں ترجمه یا تصنیف شده : جیسا که اس سے پیشتر ذکر ہو چکا ہے، ان قصوں اور داستانوں کو بھی حتی الوسع زمانی ترتیب سے پیش کیا جا رہا ہے :

جوامع الحکایات و لوامع الروایات : مولٰنا نور الدین محمد عوفی کا مشہور مجموعۂ حکایات ـ تصنیف ۶۲۵ھ/۱۲۲۸ء (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۶۰۰ تا ۶۰۴).

طوطی نامه : ضیا نخشبی نے ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء میں اسے بہتر فارسی عبارت میں لکھا ـ اس کا اصل مأخذ سنسکرت کی کتاب شک سبتی ہے ـ پہلے

کسی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا، لیکن وہ طویل اور غیر دلچسپ تھا۔ نخشبی نے اس متقدم نسخے کو سامنے رکھا۔ اکبر کے زمانے میں ابو الفضل نے اسے آسان اور سادہ زبان میں تحریر کیا۔ اس طوطی نامہ کا نسخہ موزۂ بریطانیہ، اور انڈیا آفیس لائبریری میں موجود ہے۔ ۵۲ حکایات ہیں۔ بعد میں بھی مختلف اهل قلم نے اسے از سر نو لکھا یا اس کا خلاصہ تیار کیا (دیکھیے۔ تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۸۶۱ و ۸۶۲ و نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۸ و ۶۸۹)

سنگھا سن بتیسی: اکبر کے حکم سے خرد افزا کے نام سے عبدالقادر بدایونی نے ۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء میں اس کا ترجمہ ایک فاضل برھمن کی مدد سے سنسکرت سے کیا۔ بدایونی نے اس پر نظر ثانی کرکے اس کا دوسرا نسخہ ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں تیار کیا۔ عہد اکبر ہی میں چتر داس بن مہر چند کایستھ نے اس کا ترجمہ شاہ نامہ کے نام سے کیا۔ گل افشاں کے نام سے بھی اس کا ترجمہ ہوا ہے۔ عہد جہانگیری میں کشن داس نے کشن بلاس کے نام سے اس کا ایک اور ترجمہ کیا۔ جب اورنگ زیب عالمگیر کے عہد کا آغاز تھا تو ۱۰۶۱ھ میں بسبب رائے ابن ہرکرن داس کایستھ نے چتر بھج اور بھاڑا مل کے ترجمے کو ملا کر اس کا ایک نیا نسخہ تیار کیا۔ دیگر اشخاص نے بھی اس کتاب کی ۳۲ حکایات کا ترجمہ کیا ہے (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۷۶۹؛ نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۵ و ۶۹۶).

عیار دانش: ابو الفضل بن مبارک نے ۹۹۶ھ/ ۱۵۸۸ء میں انوار سہیلی کو آسان فارسی میں قلمبند کیا۔ بعد میں منشی نولکشور نے نگار دانش کے نام سے اس کا خلاصہ تیار کیا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۷۶۷ یا ۷۷۷ و نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۰۳).

راسائن: ملا عبدالقادر بدایونی نے ۹۹۹ھ میں اس کا ترجمہ کیا (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۸۶۸؛ نیز ریو: فہرست فارسی مخطوطات موزۂ بریطانیہ، مخطوطہ ۲۵۱، ص ۱۵۶).

مہا بھارت: اس رزمیہ داستان کا ترجمہ ملا عبدالقادر بدایونی اور نقیب خان نے کیا۔ (دیکھیے فہرست فارسی مخطوطات موزۂ بریطانیہ، ص ۵۷).

کتھا سرت ساگر: اس کا ماخذ کشمیر کے راجا اننت کے درباری سوم دیو کی اسی نام سے سنسکرت میں تصنیف ہے۔ ملا عبدالقادر بدایونی نے اکبر کے فرمان سے بحر الاسمار کے نام سے اس کا ترجمہ کیا۔ یہ ترجمہ دراصل سلطان زین العابدین والی کشمیر کے زمانے میں شروع ہوا تھا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۱۹۸۷؛ نیز تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۴، فارسی ادب ۲، ص ۸۷۰، ۸۷۱).

داراب نامہ: ایرانی رومانوں پر مبنی رومانی قصے از ابو طاہر طرسوسی۔ ان کی دوسری تصنیفات کا نام حکایات قہرمان قتیل اور قران حبشی ہے۔ اصل داراب نامہ اکبر کی لائبریری میں محفوظ تھا جسے کیقباد بن مہیار نے موجودہ صورت میں تالیف کیا۔ انڈیا آفس لائبریری لنڈن کا نسخہ ۸ جمادی الاولی ۱۰۲۶ھ کا مکتوبہ ہے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۷۸۷).

ـدن الجواہر : بالیس ابواب میں اخلاق کہانیوں کا مجموعہ از ملّا طرزی، سال تصنیف ۱۰۲۵ھ ۔ انتساب بہ شہنشاہ جہانگیر (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۷۹۳ تا ۷۹۶) ۔

قصۂ کامروپ : میر محمّد کاظم حسینی المتخلّص بہ کریم کی مثنوی کا نثری چربہ از میر عیسٰی المخاطب بہ ہمت خان (م ۱۰۹۲ھ)، مکتوبۂ بارھویں صدی ہجری، میر کاظم عبداللہ قطب شاہ (۱۰۳۵ تا ۱۰۸۳ھ) کے ملازم تھے (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۸۲۱ ۸۲۲ و نیز گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۹) ۔

بہار دانش : نثر مصنوع میں حکایات کا مجموعہ از شیخ عنایت اللہ کنبوہ لاہوری (م ۱۰۸۲ھ/۱۶۷۱ء) ۔ شاہجہان کی خدمت میں پیش ہوا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۸۰۶ تا ۸۱۷) ۔

شکرستان : سعدی کی گلستان اور جامی کی بہارستان کے تتبع میں اخلاق کہانیوں پر مشتمل تصنیف از میر محمّد محسن عرشی (م ۱۰۹۱ھ/۱۶۸۰ء) دیکھیے فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری مخطوطہ ۸۲۳) ۔

میکا و منوہر : مصنف مادھو داس گجراتی (۱۰۹۸ھ) دیکھیے، فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری مخطوطہ نمبر ۸۲۴) ۔

کشائش نامہ : عجیب و غریب طریقوں سے بچ نکلنے کے متعلق کہانیاں از راج کرن و بکران کایستھ ۔ سال تصنیف ۱۱۰۰ھ (دیکھیے فہرست مخطوطات، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۸۲۵) ۔

بیتال پچیسی : تحفۃ المجالس کے نام سے انجمن ترقی اردو قبل تقسیم کا ۱۱۰۳ھ کا نسخہ (دیکھیے گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۳) ۔

چہار درویش : چار آفت زدہ درویشوں کی یہ داستان بڑی مقبول رہی ہے ۔ اس کا نام بعض نے چار درویش بھی لکھا ہے ۔ اگرچہ حافظ محمود شیرانی نے بدلائل ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ محمّد علی معصوم خان نے اس داستان کو ۱۱۴۶ھ/۱۷۳۳ء میں مغل شہنشاہ محمّد شاہ کے حکم سے فارسی میں لکھا، لیکن گیان چند جین نے باڈلین لائبریری آوکسفرڈ کے ”چار درویش“ کے نسخہ نمبر ۳۴۴ کی بنا پر ثابت کیا ہے کہ ایک شخص جمال الدّین نے اسے پانچ سال پہلے ۱۱۴۱ھ/۱۷۲۹ء میں تصنیف کیا تھا ۔ گیان چند نے اس کے مزید پانچ نسخوں کی بھی نشان دہی کی ہے ۔ اور لطف کی بات یہ ہے کہ ان میں اس نے لٹن لائبریری ذخیرۂ حبیب گنج میں چار درویش کے ایک ایسے نسخے کا بھی ذکر کیا ہے کہ جو ۱۱۲۱ھ کا مکتوبہ ہے ۔ اس لیے اولیت اسے حاصل ہے ۔ انڈیا آفس لائبریری میں بھی اس کے چار نسخوں کا ذکر موجود ہے (دیکھیے (۱) تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۵، فارسی ادب ۳، ص ۴۰۹ تا ۴۱۶؛ (۲) گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۹۵؛ (۳) فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری مخطوطات ۷۳۹ تا ۷۴۲) ۔

تحفۃ الحکایات : از برہمن حصاری، مکتوبۂ ۱۱۲۳ھ در شاہجہان آباد (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ نمبر ۸۲۷) ۔

وامق وعذرا : عنصری کے زمانے سے اسے نظم تو کیا جا رہا تھا، لیکن نثر میں اسے ارادت خان

(م ۱۱۲۸ھ/۱۷۱۵ء) نے لکھا جس کی زبان مرصع اور پُرتکلف ہے۔ سیف الدّین اخوند نے بھی اسے ۱۲۷۰ھ میں فارسی اور کشمیری عبارتیں مخلوط کرکے نثر میں تالیف کیا (دیکھیے مثنوی وامق و عذرا، طبع مولوی محمّد شفیع، ص ۴۵، نیز رائل ایشیاٹک سوسائٹی لنڈن، مخطوطہ نمبر ۳۲۲۶).

گل بکاؤلی: ہندوستانی سے شیخ عزت اللہ بنگالی نے اس کا فارسی میں ترجمہ کیا جسے اس نے ۱۱۳۴ھ میں یا اس سے پہلے شروع کیا تھا (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطے ۸۲۸ و ۸۲۹).

قصۂ حاتم طائی: اس قصے کی خصوصیّت احترام آدمیت اور اخلاق آموزی ہے۔ مقبولیت کے لحاظ سے یہ قصہ چہار درویش کا ہم پلّہ ہے۔ اس کے متعدد نسخے دستیاب ہیں۔ سب سے ضخیم نسخہ انڈیا آفس کا ہے جس کے ایک حصے میں ہفت سیر حاتم اور دوسرے میں ہفت انصاف حاتم ہے۔ قدامت کے لحاظ سے سب سے پرانا نسخہ باڈلین لائبریری میں ہے جس کی کتابت ۱۱۴۴ھ میں ہوئی تھی۔ مطبع فتح الکریم اور مطبع کریمی بمبئی سے مختلف ایڈیشنوں کی صورت میں یہ طبع بھی ہو چکا ہے (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، فارسی ادب، ۳: ۴۱۶ تا ۴۱۸؛ نیز گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۶۸۷).

قصۂ ملک محمّد و گیتی افروز: ۱۷۰۰ء کے قریب الجواہر کے نام سے اس کی کتابت ہوئی۔ یہ نسخہ کلکتہ مدرسہ لائبریری میں موجود ہے۔ انڈیا آفس لائبریری کا نسخہ ملک محمّد و گیتی افروز کے نام سے ۱۱۵۱ھ کا مکتوبہ ہے۔ ایشیاٹک سوسائٹی بنگال کے کتاب خانے میں یہ قصہ سمن رخ و آذر شاہ کے نام سے پایا جاتا ہے (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۱۵۱ و ۶۸۴).

عجیب القصص: عہد شاہ عالم ثانی (۱۱۸۳ تا ۱۲۲۱ھ) کی تصنیف (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۸۴۷).

قصۂ ملک محمّد و شہر بانو (شعلۂ آہ): ہندوستانی سے ترجمہ از منشی غیوری بعہد شاہ عالم ثانی (دیکھیے فہرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطہ ۸۴۸).

قصۂ اگر و گل: دو نسخے، ایک الجواہر مکتوبۂ ۱۱۷۹ھ/۱۷۶۵ء اسٹیٹ لائبریری، رام پور میں، دوسرا شہنشاہ عادل کے نام سے مملوکۂ انجمن ترقی اردو قبل تقسیم (دیکھیے گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، ص ۷۱۰).

گل صنوبر: نثر کے چار نسخے ہیں: (۱) انڈیا آفس کا نسخہ جس کے مصنف یا تاریخ کے بارے میں کوئی علم نہیں؛ (۲) سیّد ناصر علی کی تصنیف، کتاب خانۂ انجمن شعیب محمّدیہ آگرہ میں؛ (۳) اسٹیٹ لائبریری رام پور کا نسخۂ مکتوبۂ ۱۲۶۰ھ؛ (۴) رام پور کا دوسرا نسخہ مؤلفۂ ناصر علی خان ولد سیّد قدرت اللہ بلگرامی، فارسی کے مبتدیوں کے لیے (دیکھیے گیان چند: فارسی کی نثری داستانیں، ص ۳۷۲).

قصۂ بہرام گور: ہشت گلگشت (نثر) از شاہ حسین حقیقت، شاگرد جرأت۔ (دیکھیے حوالۂ مذکور، ص ۷۰۹).

ہفت گلشن: اخلاق حکایات پر مشتمل از ناصر علی خان واسطی بلگرامی (حوالۂ مذکور، ص ۲۳۵).

قصۂ ممتاز: ہندوستان کا قصہ مؤلفۂ مولوی محمّد رفیع الدّین (حوالۂ مذکور، ص ۳۹۹).

بوستان خیال: از میر محمّد تقی الجعفری الحسینی احمد آبادی المتخلص بہ خیال (م ۱۱۷۳ھ)

صاف اور سلیس فارسی، طویل مگر دلچسپ داستان، متعدد جلدیں، باڈلین لائبریری میں اس کی چوده جلدیں محفوظ هیں (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، ج ۵، فارسی ادب، ۳ : ۴۰۳ تا ۴۰۹، نیز فهرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطات ۸۳۳ تا ۸۴۶) .

قصۀ فیروز شاه و قصۀ حسن آراء و قصۀ مدهمالت: تینوں یک جا ۔ تیسرا قصه خالصةً هندوستانی هے پهلے قصے کا علحده نسخه بھی هے (دیکھیے فهرست مخطوطات فارسی، انڈیا آفس لائبریری، مخطوطه ۸۰۳ و ۸۰۴) .

قصۀ پرورتی و نرورتی : از لاله رنجیت (حوالۀ مذکوره، مخطوطه ۸۵۶) .

قصۀ تمیم انصاری : حضرت عمر رض کے عهد کا قصه ۔ مصنف علی محمّد (دیکھیے حوالۀ مذکوره، مخطوطات ۸۵۸ و ۸۵۹) .

قصۀ سلطان غزنوی پادشاه و قصۀ جوان بخت پادشاه : دو مختلف کهانیاں، کتب خانے کو ایک انگریز ٹیلر صاحب کی اپریل ۱۸۰۴ء میں پیشکش ۔ حوالۀ مذکوره، مخطوطه ۸۵۲) .

حکایتِ بادشاه و هفت وزراء : (حوالۀ مذکوره، مخطوطه ۸۵۳) .

قصۀ بهرام گور (و بانوی حسن) : (حوالۀ مذکوره، مخطوطات ۸۴۹ تا ۸۵۱) .

سرود خسروی : نظامی کی مثنوی خسرو شیریں کا ترجمه فارسی نثر میں ۔ اٹھارهویں صدی عیسوی میں هندوستان میں هوا (دیکھیے تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و هند، ج ۵، فارسی ادب ۳، ص ۴۲۰) .

فیضِ میر : فارسی میں درویشوں کی پانچ حکایات از میر تقی میر (دیکھیے محمّد حسین آزاد : آب حیات، ص ۲۱۲؛ نیز مظفر عباس : فیض میر پر تبصره، مقاله در قومی زبان کراچی، مئی ۱۹۷۷ء) [عبدالغنی نے لکھا] .

(اداره)

قصّه (ترکی) : ترکی ادب میں قصے کی اصناف : ⊗ لفظ حکایه، جو حکایت (= عربی : حکایة) کی شکل میں بھی ترکی کتابوں میں ملتا هے؛ جب حکایات کے ساتھ فعلِ ناقص ایتمک استعمال هوتا هے تو اس کے معنی هوتے هیں "بیان کرنا"، "قصه سنانا" ؛ لیکن جب اس کے ساتھ کوئی مفرد یا مرکب فعل [تام] آئے، جیسے دیمک، سویلمک، نقل ایتمک، تو اس کے معنی کهانی کے هو جاتے هیں ۔ صنفِ ادب کی اصطلاح کے طور پر ترکوں کے هاں یه کسی مخصوص مفهوم میں استعمال نهیں هوا، بلکه اس سے تمام اصناف کے قصّے مراد هوتے هیں : کهانی (مَسَل، عربی : مَثَل)، افسانه (منقبه، افسانه)، حکایت (لطیفه، فقره)، کهانی، ناول، عشقیه داستان ۔ حالیه علمی اصطلاحات کے دور میں هی اس نے تین ممتاز اصناف کے معنوں میں ایک خاص اصطلاح کی حیثیت حاصل کر لی هے : (۱) زبانی روایت میں، کوئی طویل منثور کهانی، جس میں کهیں کهیں اشعار بھی هوں عاشق کی حکایه، دیکھیے نیچے)؛ (۲) یا نثر میں کوئی کهانی جسے پیشه ور داستان گویوں نے تخلیق کیا هو (مداحوں کی حکایت تحریری ادب میں ناول کے معنوں میں (دیکھیے نیچے) .

جدید ترکی زبان میں لفظ افسانه (= فارسی افسانه) خاص اصطلاح کے طور پر استعال هوتا هے جس کے معنی هیں افسانوی قصه؛ لیکن مروّجه زبان، (سابقه اور موجوده)، میں مسَل (= ع : مثَل) اور حرافه (= ع : خرافه) کے الفاظ سے مکمل طور پر تخیلاتی یا مافوق الفطرت کهانی کے معنوں میں استعمال هوتے هیں .

یہاں بعض دوسری اصطلاحات کے ان استعمالات کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو آج کل ناپید ہو چکے ہیں۔ سب سے پہلے ایسے الفاظ جن کے ساتھ نامہ (= فارسی : نامہ) آتا ہو جو بطل حکایت کے نام یا اصل موضوع کو ظاہر کرنے والے لفظ کے ساتھ ملا دیے گئے ہوں، بالعموم نظم میں، لیکن بعض اوقات نثر میں بھی، مثلاً، سکندر نامہ ("سکندر کی عشقیہ داستان")، حمزہ نامہ، غزوات نامہ ("مقدس جنگوں کے قصے")، فتح نامہ ("فتح کی کہانیاں") ولایت نامہ، اوغوز نامہ ("اوغوز کے متعلق کہانیاں") وغیرہ۔ مؤخرالذّکر اصطلاح، جو دِدہ قورقوت کی "کتاب" میں استعمال ہوئی ہے (جس کا ایک ترجمہ شدہ نسخہ باقی ہے اور تاریخ تالیف اس کی، نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی ہے (دیکھیے دِدہ قورقوت : حکایہ لرندہ کی تاریخی اولایلر و کتابکت تالیف تاریخی، در *TM*، ۳ (۱۹۵۹ء) : ۳۱ تا ۶۲)، رزمیہ واقعے کے معنوں میں ہے جو کہانی کی مہمات کے بطل کے اعزاز میں تالیف کیا گیا ہو۔ اسی کتاب میں دو اور اصطلاحیں "بوے" اور "سوے" بھی ملتی ہیں، جو انھیں سے مشتق افعال : بویلمک اور سویلمک کے ساتھ استعمال ہوئی ہیں: ان میں سے اوّل الذّکر کے معنی ہیں : "رزمیہ اسلوب میں ایسی کہانی سنانا جو بطل داستان کے قابل ذکر کارناموں پر مشتمل ہو"، دوسری اصطلاح کے معنی ہیں "کسی رزمیہ قصے کے منظوم حصے کو گا کر پڑھنا"۔ علاوہ ازیں، بوے اصطلاح ان بارہ واقعات کے عنوانوں میں بھی استعمال ہوئی ہے جو دِدہ قور قوت کی "کتاب" کے دو مخطوطوں میں سے ایک میں موجود ہیں (ڈریسڈن کا مخطوطہ، جو ضائع شدہ اصل نسخے کے قریب ترین ہے)، یہاں یہ بطل داستان کے نام کے ساتھ استعمال ہوئی ہے اور اس کے معنی محض کوئی "واقعہ" ہیں : بَمسی بیرک بویی = "بمسی بیرک کا واقعہ"؛ بَسَت دِپہ گوزی اولدوردوغی بویی وغیرہ۔ بوے اور سوے، جو مترادفات ہیں، کے اصل معنی قبیلہ، برادری، خاندان ہیں ؛ یہ الفاظ شاید ابتدا میں کسی برادری یا قبیلے کے قابل ذکر کارناموں کو بیان کرنے والی کہانیوں کے معنوں میں استعمال ہوتے تھے (دیکھیے اصطلاح توے "تہوار"، "ضیافت"، "شادی کی رسوم" نیز شادی کا گیت، دیکھیے P. N Boratav : خلق حکایہ لری و خلق حکایہ جیلغی، انقرہ ۱۹۴۶ء، ص ۵۲، ۱۱۷، ۱۲۰، ۲۹۴ تا ۲۹۷)۔ مشرق آناطولی کے رزمیہ قصوں کی متأخر روایت میں لفظ بوے کی جگہ قول ("بازو"، اور "شاخ"، "دستہ" بھی) نے لے لی ہے؛ اس سے مراد ہے شریف قزاق قور اوغلو کے کارہاے نمایاں پر مشتمل عظیم مجموعۂ قصص کا کا ایک واقعہ : دیمرجی اوغلو قولو، ایوز قولو، وغیرہ۔ دِدہ قورقوت کی "کتاب" کے دوسرے مخطوطے میں، جو زیادہ تر عثمانلی انداز کا ہے، (Vatican کا مخطوطہ) عنوانوں میں اصطلاح بوے Boy کی جگہ حکایت نے لے لی ہے : حکایت بَمسی بیرک، وغیرہ؛ Vatican والے نسخے میں تو کتاب کا عنوان بھی (جو ڈریسڈن والے نسخے میں "کتاب دِدِم قورقوت" ہے) "حکایت اوغوز نامہ قازان بیگ وغیرہ" ہے۔

قصہ (جمع : قصص اور مناقب، واحد : منقبہ) کی اصطلاحیں بھی اسی مفہوم میں استعمال ہوئی ہیں جس مفہوم میں نامہ سے مرکب الفاظ استعمال ہوتے ہیں، لیکن یہ زیادہ تر ان منثور تصانیف کے لیے استعمال کی ہیں جو رزمیہ مذہبی موضوعات سے متعلق ہوں؛ اوّل الذکر سے لفظ قصہ خوان نکلا ہے جو عربی کے قَصّاص کا مترادف ہے اور جس

کے معنی ہیں قبل از اسلام کے انبیا علیہم السّلام، اہم اسلامی شخصیات یا عظیم صوفیہ کے قصّے سنانے یا پڑھنے والا : قصص الانبیاء، مناقب غزوات سید بطال، مناقب حاجی بکتاش، وغیرہ؛ سِیر (سیرۃ، جمع : سِیَر) کی اصطلاح نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے سوانح حیات کے لیے مخصوص ہے ۔ قصصی ادب کی اصناف کی خاص اصطلاحات کی مثال میں مَقْتَل کا ذکر بھی کر دینا چاہیے، جس کے معنی ہیں (شیعی حلقوں کی روایت میں) کربلا میں حضرت حسین رض کی شہادت کا بیان ۔

تقریباً دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی کے اوائل سے سلطنتِ عثمانیہ کے دور دراز علاقوں تک عوامی شاعری کی عاشقوں کی ایک روایت مروج ہو گئی [رکّ بہ عاشق] ۔ قرون وسطٰی کے مغرب کے غزل گو شاعروں کی قسم کے یہ شاعر کَوّپےِ اوغوز شاعری کی روایت کے اوزَن ("بھاٹوں") کے جانشین تھے ۔ انھوں نے غزلیہ شاعری کی، لیکن اس کے ساتھ ساتھ رزمیہ روایت میں بھی طبع آزمائی کی ۔ انھوں نے بطلیہ۔ رزمیہ کو ایک نئی صنف سخن، یعنی حِکایۃ میں بدل دیا ۔ حکایۃ نے اس قدیم روایت کے بعض صُوری اور معنوی عناصر برقرار رکھے، لیکن اسے یا تو بدیسی ادب سے کچھ چیزیں مستعار لے کر یا نئے معاشرتی حالات سے متأثر ہو کر طبع زاد اضافوں سے مالا مال کر دیا گیا ۔ یہ قصصی روایت آج تک باقی ہے: مشرق ترکیہ کے قارص، اِرتوبی اور ارز روم [رکّ باں] کے صوبوں میں آج بھی اسے قصہ گو کَوّپے پیش کرتے ہیں ۔ بطلیہ موضوعات کی حکایات کی، جیسے سلسلۂ قوراوغلو کی حکایات اور غریب اور کریم وغیرہ کی حکایتیں جو دراصل عشقیہ داستانیں ہیں، ان کی ہیئت اور اسلوب یکساں ہے : قصصی اور عام مکالمے نثر میں ہیں؛ قصے میں پرسوز منظوم مکالمے اور مناظر شامل کیے جاتے ہیں، اور قصہ گو خود انھیں ساز کے ساتھ گاتا ہے ۔ ان میں سے کئی کہانیاں ان عاشقوں کے رومانی سوانح حیات ہیں جو واقعی موجود تھے، لیکن اس صورت میں بھی کسی حد تک مافوق الفطرت اور افسانوی باتیں شامل کر دی جاتی تھیں ۔ تاہم معجزات کی کہانیوں اور بہادری کی رومانی داستانوں (جیسے بطال کی "گِستہ" Geste) کی نسبت حکایۃ میں، واقعیت پسندی کی طرف واضح رجحان پایا جاتا ہے ۔ "عاشقوں" کی سوانح حیات میں جو نظمیں شامل کی جاتی ہیں وہ متعلقہ شاعر کے کلام سے ماخوذ ہوتی ہیں اور بعینہٖ سنائی جاتی ہیں ۔ جو حکایات "رومانی سوانح حیات سے متعلق ہیں، وہ نظم اور نثر دونوں میں عاشق مصنفین کی تصانیف ہیں، جو زبانی یا تحریری مصادر کے موضوعات سے شروع کرکے، بعض اوقات اپنے قریبی حلقے کے کسی واقعے سے، انھیں روایت کے رسوم و قواعد کے مطابق مکمل کرتے ہیں اور موزوں مقامات پر اپنی نظمیں شامل کر دیتے ہیں ۔ ایسی تخلیق (جو کسی حد تک سناتے وقت فی البدیہہ نظم کر لی جاتی ہے) کے مختلف ارتقائی مراحل موجودہ زمانے کے "عاشق مصنفین" کے ہاں بھی دیکھنے میں آتے ہیں (دیکھیے P. N. Boratav، کتاب مذکور، ص ۱۳۰ تا ۱۸۶، اور بالخصوص ص ۱۵۸ تا ۱۶۳) .

آناطولی کے مخزن ادب کی متعدد حکایتیں ترکی بولنے والے دوسرے لوگوں میں بھی پائی جاتی ہیں؛ یہاں صرف چند مثالوں کا ذکر کیا جاتا ہے : دِدِہ قورقوت کی "کتاب" میں بیرک کا واقعہ علاقیۂ اوغوز سے باہر قرہ قلیق، ازبکوں، قزاقوں اور التائیوں میں بھی پایا جاتا ہے؛ سلسلۂ قور اوغلو کے مختلف واقعات آذربیجان، ترکمان، ازبک اور

توبل Tobol تاتار کے ترجموں میں بھی موجود ھیں (حتٰی که غیر ترکی ترجموں میں بھی: ارمنی، گرجستانی، کردی، تاجک)؛ کریم اور غریب جیسے "عاشقوں" کے رومانی سوانح حیات آذربیجان اور ترکمنستان میں بھی معروف ھیں، اور طاھر اور زُھرہ کی عشقیه داستان سے ان دو علاقوں، نیز ازبکستان کے لوگ بھی واقف ھیں (دیکھیے P. N. Boratav : *L' épopée et la "ḥikāye"*، در *Philologiae Turcicae Fundamenta*، ج ۲، Wiesbaden ۱۹۶۴ء، ص ۱۱ تا ۴۴)۔

طول میں حکایتیں عموماً طوالت کے اعتبار سے مختلف ھوتی ھیں ۔ قور اوغلو کی حکایات ایک وسیع سلسله ھیں جس میں ھر واقعه (قول) ایک مستقل حیثیت رکھتا ھے اور عام طور پر ایک مکمل حکایت جتنا طویل ھوتا ھے ۔ اگر کوئی ماھر قصه گو کسی طویل حکایت کو سنائے تو وہ کئی نشستوں (شاموں) تک اپنے سامعین کو اسی ایک حکایت سے محظوظ کر سکتا ھے، جن میں سے ھر نشست تین یا چار گھنٹے کی ھوتی ھے ۔ علاوہ ازیں اگر اس کے سامعین میں حقیقی ذوق رکھنے والے لوگ اس کی تعریف و توصیف کریں تو اس بات کا ھمیشه بہانه مل جاتا ھے که غیر قصصی چیزوں کا اضافه کرکے کہانی کو اور طول دے، مثلاً کہانی کے آغاز اور وسط میں (جب وقفے آ جاتے ھیں) موسیقی کے حصوں (کسی آلۂ موسیقی کے ساتھ یا اپنی ھی آواز سے) کا اضافه کر دیتا ھے، گاھے گاھے درمیان میں واقعات اور مختصر کہانیاں (= قراوللی) بھی اناپ شناپ طور پر اضافه کر دیتا ھے؛ بیچ بیچ میں سامعین میں سے بھی بعض باصلاحیت افراد کچھ چیزیں گا کر سنا دیتے ھیں اور اس طرح بھی نشستوں کو طول دے دیا جاتا ھے ۔ مختصر حکایتیں (جو ایک یا دو گھنٹے میں ختم ھو جاتی ھیں) سرکشته (= سرگزشت) یا قصیده کہلاتی ھیں ۔

"عاشقوں" کی حکایات کے کچھ تحریری ترمیم شده نسخے موجود ھیں ۔ کچھ انیسویں صدی عیسوی کے مخطوطے ھیں (دیکھیے P. N. Boratav، کتاب مذکور، ص ۲۰۶ تا ۲۱۰)؛ انیسویں صدی عیسوی ھی میں سنگی چھاپ کے کچھ ایڈیشن بھی شائع ھوے جو غالباً مخطوطوں پر مبنی تھے؛ تاھم یه ممکن ھے که زبانی روایت کی بنا پر اور مخطوطات کی طرف رجوع کیے بغیر بھی ایڈیشن شائع کیے گئے ھوں: اس نوع کے بعض حالیه ایڈیشن (لاطینی حروف میں، لہٰذا ۱۹۲۸ء کے بعد کے مطبوعه نسخے) علم میں آئے ھیں (دیکھیے P. N. Boratav، کتاب مذکور، ص ۲۱۲ تا ۲۱۳)۔

یہاں کلاسیکی موضوعات، مثلاً لیلٰی و مجنون، شیریں و فرھاد وغیرہ کا ذکر بھی کر دینا چاھیے، جو اگرچه حکایات سے مکمل مماثلت تو نہیں رکھتے، خاص طور پر اپنے منظوم حصوں میں، لیکن پھر بھی مقبول حکایات کے مجموعے کا جزو بن گئے ھیں، جنھیں کتابوں کی صورت میں پھیری والے گلیوں میں بیچتے ھیں ۔

عربی اور فارسی کا کلاسیکی منثور قصصی ادب، جیسے کلیلة و دمنه، طوطی نامه اور الف لیله و لیله، اسلامی ترکی ادب کے آغاز ھی سے ترکی بولنے والے مختلف علاقوں میں موجود رھا ھے ۔ اٹھارھویں صدی عیسوی کے اختتام پر، عثمانلی علاقے میں ادب کا عروج اس مشہور مجموعے سے ظاھر ھوتا ھے، جو عزیز افندی کا مُخَیَّلاتِ لَدُنّیِ اِلٰھی کہلاتا ھے (دیکھیے A. Tietze، در *Oriens*، ۱ (۱۹۴۸ء) ۲۴۸ ببعد)، لیکن ایسی بہت ھی کم مثالیں ملتی ھیں که عوامی کہانیاں ضبط تحریر میں آئی

ہوں۔ یہاں داستان احمد حرامی کا ذکر کیا جا سکتا ہے (لوک کہانیوں کی نوعیت کا منظوم تحریری نسخہ، عدد ۱۵۳ در ترکی فہرست کتب، Aarne Thompson کی بین‌الاقوامی فہرست کتب کا عدد ۹۵۶ - ب)، جس کے مصنف کا نام معلوم نہیں اور جو شاید آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کی تصنیف ہے: ایک مختصر منظوم داستان، جو عاشق پاشا (ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی) کی تصنیف ہے اور بین الاقوامی فہرست کتب کے لوک کہانی قسم کے عدد ۱۶۲۶ سے مطابقت رکھتی ہے۔ بلور کوشک مجموعه، جو زبانی روایت سے ماخوذ تیرہ کہانیوں پر مشتمل ہے، بہت حد تک حالیہ تالیف ہے: شاید انیسویں صدی عیسوی کی۔ دوسری طرف، طربیہ قصصی ادب، جس کا بیشتر مواد زبانی روایات سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے، زیادہ کثرت سے ضبط تحریر میں آیا ہے۔ (مُلّا) نصر الدّین خوجہ [رکّ باں] کی طربیہ حکایات کے مجموعے اپنی مقبولیت کی وجہ سے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی سے منظر عام پر آتے ہیں۔ زیادہ قریب زمانے کے قصے، مثلاً بَکری مصطفٰی یا اِینجلی چاؤش (جو گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے حقیقی اشخاص ہیں) کے قصے جو شروع میں زبانی پڑھے جاتے تھے، وہ کتابی صورت میں نمودار ہوے جو گلیوں میں پھیری والے بیچتے ہیں۔ بدعتی فرقوں (مثلاً تختہ جی اور قزلباش) کے پیرووں سے متعلق قصے، نیز "امتیازی" پر مبنی کہانیاں جو نسل، علاقے یا مذہب کے اعتبار سے مختلف جماعتیں ایک دوسرے کے خلاف سناتی رہی ہیں، محض زبانی اظہار تک محدود ہیں؛ تاہم گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی کے بعض مخطوطات میں بھی غالیوں (غُلاۃ) کے متعلق کچھ تمسخر آمیز روایات ملتی ہیں، جو بعد میں بکتاشیہ سے منسوب کر دی گئیں۔

ترکی میں جدید ناول اور افسانہ اگرچہ قدیم قصصی روایات (کلاسیکی اور عوامی دونوں)، کے علی الرغم شروع ہوے؛ تاہم یہ صحیح ہے کہ اوّلین جدید ناول اور افسانے ان دو قدیم روایتوں کی تصانیف سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ اگرچہ وہ تمام نامعقول اور مافوق الفطرت عناصر کو ختم کرنے میں کامیاب ہو گئے، لیکن جہاں تک اسلوب بیان، اظہار خیال کی صورتوں اور [کہانی کی] ساخت کا تعلق ہے، عالمانہ ادب کے قصہ گویوں اور مداحوں کے قدیم روایتی طور طریقے بہت طویل عرصے تک، یعنی بیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے حقیقت پسند ناول کے دور تک باقی رہے، مثلاً عظیم ناول نگار حسین رحمی [رکّ بہ حسین رحمی گور پنار؛] (۱۸۶۴ تا ۱۹۴۴ء) کی تصانیف، جو اس ضمن میں اپنے آقا احمد مدحت (۱۸۴۴ تا ۱۹۱۲ء) کا تتبع کرتا ہے اور ترکی کے جدید ناول کا بانی ہے۔ اس سلسلے میں ان ابتدائی ناولوں کے عنوان معنی خیز ہیں، جو اسی زمانے میں شائع ہوے جس زمانے میں احمد مدحت کی ابتدائی تصانیف منظر عام پر آئیں، [مثلاً]: مسامرت نامہ از امین نہاد (۱۸۷۲ تا ۱۸۷۵ء)، سیرِ سروِ ناز از تغری عبدی (۱۸۷۳-۱۸۷۴ء)۔ اس زمانے میں اس صنف کی تصانیف کو "رومان" کہا جاتا تھا، لیکن انھیں حکایۃ بھی کہتے تھے، جیسا کہ کسی غیر معروف مصنف کی کتاب: حکایۃ فردانہ خانم (۱۸۷۲-۱۸۷۳ء) کے عنوان سے ظاہر ہے۔ اس طرح لفظ حکایہ نے نئے معنی حاصل کر لیے اور اس کے بعد سے یہ لفظ تحریری علمی ادب میں "کہانی" کے لیے مخصوص ہو گیا۔ مرکب اصطلاح "کوچک حکایہ" (= مختصر کہانی) محض

کہانی کی طوالت کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکورہ ماخذ کے علاوہ دیکھیے: (۱) کوپریلی زادہ محمّد فؤاد: ترک اردہ خلق حکایۂ جیلجنہ عائد بعضی مادہ لر، در *TM*، ۱ (۱۹۲۵ء): ۱ ببعد؛ (۲) O. Spies: *Türkische Volksbücher*، لائپزگ ۱۹۲۹ء؛ (۳) مصطفیٰ نہاد اوزون: ترکچہ دہ رومان، استانبول ۱۹۳۵ء؛ (۴) Ilhan Basgöz: *Turkish folk stories about the lives of minstrels*، در *Journal of American Folk lore*، ۶۵ (۱۹۵۲ء): ۳۳۱ تا ۳۳۹؛ (۵) W. Eberhard: *Minstrel tales from southeastern Turkey*، برکلے۔ لاس اینجلز ۱۹۵۵ء؛ (۶) ماخذ در مندرجۂ بالا تصانیف اور *Philologiae Turcicae Fundamenta*، ج ۲، Wiesbaden ۱۹۶۵ء؛ مؤخرالذّکر تصنیف کے متعلقہ ابواب میں، ترکی بولنے والے تمام علاقوں کے ادب میں قصصی صنف کا بیان موجود ہے اور آخر میں ماخذ کی جامع فہرستیں دی گئی ہیں؛ (۷) ترکی کہانیوں کے لیے دیکھیے فہرست کتب از W. Eberhard اور P. N. Boratav: *Typen Türkischer volksmärchen*، *Wiesbaden* ۱۹۵۳ء۔

(PERTEV NAILI BORATAV)

پشتو قصے: پشتون فطرۃً مہم جو بھی ہے اور مہم پرست بھی۔ ہر مہم جو اپنی مہمات سنانے اور دوسرے کی مہمات سننے میں لطف محسوس کرتا ہے اور اسی سے داستان گوئی کی ابتدا ہوتی ہے۔ یوں دیکھیے تو پشتو میں داستان گوئی اتنی ہی پرانی نظر آتی ہے جتنی خود پشتو ہے۔ ہر ماں اپنے بچے کو سرِ بستر اور ہر میرِ خاندان اپنے نوجوانوں کو حجروں میں اپنے بزرگوں کے معجزانہ کارنامے یا اپنے پیروں کی معجزانہ کرامتیں، تمام تخیّلاتی رنگ آمیزیوں کے ساتھ سنانا اپنا مقدس فرض سمجھتے ہیں۔ ان داستانوں میں روایات اور واقعات کے سہارے کچھ کردار آہستہ آہستہ ایک افسانوی شخصیت اختیار کر لیتے ہیں اور پھر ان کے آس پاس خیالی اور تصوّراتی کارناموں کا ڈھیر لگ جاتا ہے۔ ہر قوم یا خَیل میں اس قسم کا ایک نیم تاریخی، نیم افسانوی کردار ضرور ہوتا ہے، جس کی داستانیں بہت شوق سے سنی سنائی جاتی ہیں۔

ان داستانوں کو فنی خوبیوں سے سنوار کر ایک مربوط اور منظم شکل میں پیش کرنے کا فن نسبۃً نیا ہے اور اس لحاظ سے داستان گوئی کا فن پشتو میں تقریبًا مغل دور کی پیداوار ہے۔ ایک آدھ کو چھوڑ کر اکثر مقامی داستانوں میں بادشاہ کے تخت پر شہنشاہ اکبر نظر آتا ہے اور ماحول میں اس دور کی ایک دھندلی سی تصویر نظر آتی ہے۔

مقامی داستانیں جن کو ہم ملّی داستانیں بھی سمجھ سکتے ہیں، گنتی میں کچھ زیادہ نہیں ہیں۔ مشہور اور نسبۃً کم مشہور داستانیں ملا کر بھی ان ملّی داستانوں کی تعداد نو دس سے زیادہ نہیں۔ اس کم تعداد کے باوجود ان داستانوں کا ایک اپنا انداز بیان، ایک اپنا تأثر اور ایک اپنی شخصیت ہے جس نے ان کو داستانوں کے ہجوم میں گم نہیں ہونے دیا۔ ان تشخّصات میں ساخت بھی شامل ہے اور مزاج بھی۔

منظوم داستان نگاری سے پہلے ان ملّی داستانوں کا انداز بیان نظم و نثر کا ایک حسین امتزاج تھا جس کی نظیر ہمسایہ زبانوں میں کم ملتی ہے۔ داستان گو اپنا قصہ عام انداز گفتگو میں شروع کرتا تھا اور کچھ ماحول کی تفصیل، کچھ تاریخی پس منظر، کچھ کرداروں کا ماضی، آہستہ آہستہ واقعات کے تسلسل سے جذباتی کیفیات تک آتے آتے اس کی آواز اٹھنے لگتی۔ اس کے جملوں کی ساخت بدلنے لگتی اور اس کی نثر نظم کی سرحدوں کو چھونے

ہوتے ایک مخصوص ترنّم اور ایک درد ناک لَے کی صورت اختیار کر لیتی اور پھر ساز کے ساتھ یا ساز کے بغیر ایک "غڑ" یا ایک نعرہ اٹھتا، ایک نعرۂ مستانہ جس سے اعصاب کے کھچے تار جھنجھنا اُٹھتے .

اس غڑ یا نعرے کو اپنی مخصوص لَے کے باوجود اب تک عروض و قوافی کی گرفت میں نہیں لیا جا سکا اور نہ ہی اس کے لیے بحریں اور سر ہی متعین کیے جا سکے ہیں ۔ اس کی اثر آفرینی اور سحر انگیزی رسوم و قیود سے آزاد ہے ۔ اس کے نہ جانے کتنے وزن ہیں اور کتنے رنگ ، کہیں پہلا مصرع چھوٹا ہے اور دوسرا بڑا ، کہیں پہلا مصرع بڑا ہے اور دوسرا چھوٹا ، کہیں ہم رنگ اور ہم وزن ہیں، کہیں بیرنگ اور بے وزن ، کہیں پہلا اور تیسرا مصرع ہم قافیہ ہے، کہیں دوسرا اور چوتھا، کہیں ہر ایک دوسرے سے آزاد اور بے نیاز ۔ اس کے باوجود جذبات کی شدت، گفتار کی تلخی اور محسوسات کی تیزی دلوں میں اترتی چلی جاتی ہے اور سننے والے اس کے ساتھ بہ جاتے ہیں .

موسیٰ خان کے قصّے میں جب ولی جان کو زہر کا اثر محسوس ہونے لگتا ہے تو وہ موسیٰ خان کو آواز دیتا ہے :

که تبک شوتر تالو لاندې مې تبک شو— ماددې خايه درواخلې دا زړ کې مې د کونبلو وينو ډک شو، "ٹک سی آواز اٹھ رہی ہے ۔ میرے گلے کے نیچے ٹک سی آواز اٹھ رہی ہے ۔ مجھے یہاں سے اٹھاؤ ۔ میرا دل جمے ہوئے خون سے بھر گیا ہے" .

در خو، آدم خان کے انتظار میں بیٹھی ہوئی تنہائی میں اپنے آپ سے ہم کلام ہے .

په دا نیم پالنک یم ناسته دغه نیم پالنک مې تاوته پرے اینبے . هم چه ته زلمی را نغلی آدم خانه د اوربل وبنسته سی زاری کوینے کوینے ، "آدھے پلنگ پر بیٹھی ہوئی ہوں ۔ آدھا تمہارے لیے خالی چھوڑ رکھا ہے ۔ اے جوان سال آدم تم نہیں آ رہے ہو تو میری زلفوں کا ایک ایک تار الگ الگ رو رہا ہے" .

کتنی سادہ زبان اور کتنے واضح جذبات ہیں ۔ انہیں آپ شعر کی کسی صنف میں شامل کر لیں یا انہیں الگ ایک صنف کہیں ۔ اس سے داستان میں اس کی اثر انگیزی پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور ان کی اہمیت اپنی جگہ مسلّم ہے .

داستان میں "غڑ" یا "نعرے" کے امتزاج سے قصے میں ایک ڈرامائی انداز پیدا ہو جاتا ہے اور مکالمے اپنی جگہ الگ الگ ہو جاتے ہیں ۔ ممکن ہے فن کار داستان کو اس وقفے سے جذباتی انگیخت کا فائدہ بھی اٹھاتے ہوں اور ہم رنگی کی اکتاہٹ دور کرنے کا بھی ۔ بہرصورت داستان گوئی کی یہ ساخت تحریر میں برقرار نہیں رہ سکتی تھی، اس لیے جب داستانیں منظوم ہونے لگیں تو اس میں غڑ کے لیے گنجائش نہیں رہی ، پھر بھی سب سے مشہور اور اثر آفرین داستانیں سادہ مثنوی میں نہیں ہیں، بدلتی بحروں اور قافیوں میں ہیں، جس کو "بدلہ" کہتے ہیں ۔ "بدلہ" میں داستان کا ایک چھوٹا سا محدود حصہ ایک قافیے اور ردیف میں منظوم کیا جاتا ہے پھر پندرہ بیس شعر بعد مقطع کہ کر اس قافیے ردیف کو بدل دیتے ہیں ۔ فیاض اخوند کا مشہور قصہ "بہرام گل اندامہ" اسی صنف میں ہے .

ملّی داستانوں کا تشخّص اس ظاہری ساخت تک محدود نہیں ۔ یہ تو بہرحال بعد میں بدل گیا ۔ نثری داستانوں کے دور سے بھی پہلے بدلہ یا مثنوی نے اس کی جگہ لے لی ۔ ان داستانوں

کی اندرونی ساخت میں بھی کچھ امتیازی خصوصیتیں ہیں جو ان کو عام ترجمہ شدہ داستانوں سے الگ رکھتی ہیں ۔ ان میں سب سے اہم خصوصیت ان داستانوں کی حقیقت پسندی ہے ۔ ایک ہلکے افسانوی رنگ کے باوجود پشتو کی ملّی داستانیں اپنے معاشرے کی حدود سے باہر نہیں نکلتیں اور ممکن و نا ممکن کا امتیاز برقرار رکھتی ہیں ۔ ان میں وہی کچھ ہوتا دکھائی دیتا ہے جو ہوتا رہتا ہے ۔ ان داستانوں میں لے دے کے ایک "نیمبولہ تیمبولہ" کا قصّہ ایسا ہے جس میں جنّ اور انسانوں کا رشتہ قائم ہوتا نظر آتا ہے، لیکن نہ تو وہ اس زمانے میں اس رشتے کو خلاف حقیقت سمجھا جاتا تھا اور نہ آج کل کے توہّم پرست اس کو غلط سمجھتے ہیں ۔ توہّم کی یہ صورت بھی حقیقت کی ایک صورت ہے ۔

قصے کا موضوع عموماً محبت ہے، لیکن محبت کا یہ جذبہ ایک معصوم اور پاکیزہ جذبہ ہے جس کو اخلاص، وفا، پت اور پشتو کے آغوش میں پرورش ملی ہے اور پشتون، روایات کی چار دیواری سے باہر قدم نہیں رکھتا ۔ ان داستانوں میں روایات سے بغاوت کی حوصلہ افزائی نہیں کی جاتی اور معاشرے کی پابندیوں کو توڑا نہیں جاتا ۔ مؤمن خان، موسیٰ خان، شاہ ولی خان، یوسف خان کی طرح اکثر افسانوی ہیرو وطن چھوڑ کر چلے جاتے ہیں اور اس وقت واپس آتے ہیں جب معاشرے کے قوانین سے مصالحت کا امکان پیدا ہو جاتا ہے، اس لیے ان ملّی داستانوں کے مردانِ کار میں وطن چھوڑنے کی روایت بہت عام ہے اور وطن میں رہ کر پابندیاں توڑ دینے کی ریت بہت کم ۔

مہم جوئی پشتون کی فطرت ہے اور ان ملّی داستانوں میں کسی نہ کسی طور مہم جوئی کے مواقع تلاش کیے گئے ہیں ۔ "فتح خان رابیا" میں تو فتح خان بیٹھے بٹھائے، بغیر کسی انگیخت کے اپنی شاہانہ زندگی چھوڑ کر مغلوں سے زور آزمائی اور قسمت آزمائی کے لیے نکل پڑتا ہے اور پھر پوری داستان ایک مہماتی داستان بن جاتی ہے، لیکن اس میدان میں بھی کوئی منظر حقیقت پسندی کا دامن نہیں چھوڑتا اور مبالغہ امکان واقعی سے آگے نہیں نکلتا ۔

ننگ اور پتّ پشتون معاشرے کے بنیادی اجزا ہیں ۔ ان کے بغیر کوئی پشتون، پشتون نہیں کہلا سکتا ۔ ننگ میں نہ صرف اپنی عزت کا پاس رکھنا ہوتا ہے بلکہ دوسروں کی عزت بھی اسی حد تک برقرار رکھنی پڑتی ہے ۔ پشتون معاشرے کی اس خصوصیت کو ملّی داستانوں میں نمایاں طور پر واضح کیا گیا ہے ۔ "آدم خان درخانئی" میں آدم خان، درخانئی کو اٹھا لاتا ہے تو اپنے خسر کے ہاں اسے پناہ دیتا ہے اور وہ پشتون مہمان نوازی کی روایات سے مجبور ہو کر اپنی بچی کی سوت کو پناہ میں لے لیتا ہے ۔ پھر جب یہی شخص ان روایات کی خلاف ورزی کرتا ہے تو اپنے لڑکے کے ہاتھوں قتل ہو جاتا ہے ۔ وہ نہیں رہتا مگر روایات رہ جاتی ہیں ۔

ان بنیادی حقیقتوں کے ساتھ ساتھ ملّی داستانوں میں اس وقت کی معاشرتی اور معاشی زندگی کی بڑی رنگین تصویریں ملتی ہیں، جن میں ثقافتی زندگی کے کسی جز کو دھندلا نہیں چھوڑا گیا ۔ گھر کے اندر اور گھر سے باہر شادی بیاہ کے موقع پر اور رنج و ماتم کے وقت، شاہی دربار میں اور گلی کوچے میں، جوانی کی مستی ہو یا بڑھاپے کی عقلمندی، ہر جگہ اور ہر وقت پشتون کی زندگی جیسے ہوتی ہے اور ہوتی تھی، ان داستانوں میں موجود اور منعکس ہے ۔

ملّی داستانوں میں فتح خان رابیا، موسیٰ خان

گل مکئی، مؤمن خان شیرینو، آدم خان درخانئی، دلے شہئی، شادی خان بیو، یوسف خان شیر بانو اور طریف خان بائی زیادہ مشہور ہیں۔ سیف الملوک بدری جمالہ کو جہیل سیف الملوک سے تعلق ضرور ہے، مگر اس میں مقّی داستانوں کا رنگ ہے اور بہرام گل اندامہ ایک ایرانی الاصل داستان ہوتے ہوئے بھی مقّی داستانوں سے زیادہ قریب اور عوام میں زیادہ مقبول ہے۔

نثر و نظم کے امتزاج سے نکل کر ان داستانوں نے عموماً منظوم داستانوں کی صورت اختیار کی۔ شاید اس لیے کہ پشتونوں کے حجرے میں جہاں داستان گوئی کے لیے ماحول زیادہ سازگار ہوتا ہے، عام قسم کے ساز ہر وقت مہیا رہتے ہیں۔ شاید ہی کسی حجرے میں رباب نہ ہو اور گھڑا تو ہر جگہ طبلے کی جگہ لینے کے لیے تیار رہتا ہے۔ رباب کی ترنگ اور گھڑے کی تھاپ کے ساتھ داستان گوئی نظم ہی میں لطف دے سکتی تھی۔ غزل کے ڈرامائی انداز سے قریب ترین ساخت "بیلہ" کی تھی، اس لیے اس دور کی اکثر داستانیں اس صنف سخن میں منظوم ہوئیں۔ بعد میں کچھ داستانیں ذہین اور پختہ کار شاعروں کو پسند آئیں اور ان کو بہتر فن کارانہ قوتوں کے ساتھ نظم کیا گیا تو اس کی ابتدائی صورتیں دور طباعت تک نہ پہنچ سکیں اور اب ان کو دریافت کرنا کافی تحقیق طلب کام ہے۔ البتہ بعض داستانیں اب بھی "بیلہ" کے بالکل ابتدائی انداز میں ملتی ہیں اور اس رنگ میں محفوظ ہیں، مثلاً فیض احمد اخوند کا "بہرام گل اندامہ"۔

مقّی داستانوں کو نظم کرنے والوں میں پختہ کار اور متفکر شاعر بھی ہیں اور عوامی شاعر بھی۔ قصوں کی ساخت میں بھی کچھ تغیرات اور قصوں کی روایت میں بھی کچھ فرق نظر آتے ہیں، مگر زیادہ فرق نظم کرنے والوں کے انداز فکر اور انداز بیان میں ہے۔ عالم شاعروں میں صدر خان خٹک نے "دلے شہئی" اور "آدم درخانئی" کے قصے ۱۱۱۰ھ اور ۱۱۱۸ھ میں منظوم کیے ہیں۔

ان مقّی قصوں نے قصے سننے کا جو ذوق اور رومان پسندی کا جو مزاج پیدا کیا، اس نے مشہور و معروف داستانوں کے اپنانے کے لیے راہ ہموار کی اور پھر ہر شاعر اور مفکر نے اپنے مزاج کے مطابق نظم و نثر میں ترجمے اور تغیر کے ساتھ عربی اور فارسی کی مشہور داستانیں پشتو میں منتقل کرنی شروع کیں۔ ان میں غالباً سب سے پہلا ترجمہ عبدالقادر خان خٹک کا "یوسف زلیخا" ہے، جو ۱۷۰۰ء میں لکھا گیا ہے۔ طالب رشید کا ترجمہ "گل صنوبر" جس کو عموماً ۱۰۰۴ھ/ ۱۵۹۵ء کا لکھا ہوا سمجھا جاتا ہے، دراصل ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء کا لکھا ہوا ہے۔ مشہور شاعر عبدالحمید کا قصہ "شاہ و گدا" بھی منظوم ترجمہ ہے۔ افضل خان خٹک نے "عیار خانۂ دانش" کے نام سے داستان کلیلہ و دمنہ کا منثور ترجمہ کیا ہے۔ یہ سب ادیب اور شاعر نظم و نثر میں اپنا ایک مقام رکھتے تھے اور ان کے قصوں پر ادبی رنگ غالب تھا۔

بعد کے ترجموں میں بھی یہی فرق برقرار رہا۔ ادیبوں، شاعروں اور علما نے جو قصے ترجمہ کیے ان میں ادبی اور علمی رنگ غالب رہا اور ان کی کوشش یہی رہی کہ جامی اور نظامی کی شاعرانہ خوبیوں کو بھی اسی طرح منتقل کیا جائے، جس طرح قصے کا پلاٹ منتقل کیا جا رہا ہے۔ اس کے برعکس عوامی شعرا نے زیادہ توجہ پلاٹ کی دلچسپیوں کو دی اور وقت کے مزاج کو دیکھتے ہوئے اس میں جدت اور اضافہ کرتے رہے۔ بہت سے ترجموں میں اصل

مصنف سے زیادہ ترجمہ نگار کی شخصیت جھلکتی نظر آتی ہے ۔

طباعت کے دور میں ان قصوں کے ساتھ تاجروں اور مصنفوں کا مالی مفاد وابستہ ہوا ۔ ان وابستگیوں نے ”ادب برائے ضرورت“ کے تحت جو قصے لکھوائے، ان کا معیار نہ شعری اعتبار سے اونچا رہا نہ افسانوی اعتبار سے ۔ اس دور کے بہت سے مصنفین کے حالات، حتٰی کہ تاریخ طباعت تک دستیاب نہیں ہیں اور ان قصوں کو تاریخی ترتیب میں پیش کرنے سے کوئی ارتقائی صورت سامنے نہیں آتی ۔ پھر بھی ذیل میں اب تک دستیاب قصوں کو حتی المقدور تاریخی ترتیب کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے ۔

پشتو قصّوں میں ادبی لحاظ سے جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے ”دلے شہنی“ پہلی کتاب ہے جو خوشحال خان خٹک کے بیٹے صدر خوشحال نے لکھی تھی ۔ یہ کتاب انھوں نے سولہ سو اٹھانوے (۱۶۹۸ء) میں لکھی تھی ۔ ان کے بھائی عبدالقادر خان خٹک نے ۱۷۰۰ء میں ”یوسف زلیخا“ کا ترجمہ مکمل کیا اور پھر صدر خوشحال نے پشتونوں کے مشہور رومان ”آدم درخانئی“ کو مثنوی کی شکل میں ۱۷۰۶ء میں منظوم کیا ۔ ان باتوں کے زیر نظر زمانی ترتیب سے فہرست کچھ یوں بنتی ہے ۔

(۱) صدر خوشحال: دلے شہنی، ۱۶۹۸ء؛ (۲) عبدالقادر خان خٹک: یوسف زلیخا، ۱۷۰۰ء؛ (۳) صدر خوشحال: آدم خان درخانئی، ۱۷۰۶ء؛ (۴) طالب رشید: گل صنوبر، ۱۷۸۰ء؛ (۵) سید بو علی شاہ: قصہ بختیار کا، (قصہ د بختیار) ۱۸۶۵ء؛ (۶) سید بو علی شاہ: آدم درخانئی، ۱۸۶۵ء؛ (۷) فیاض (اخوند): بہرام گل اندامہ، ۱۸۷۲ء؛ (۸) مولوی احمد تیرائی (سفید ڈھیری): طوطی نامہ، ۱۸۷۳ء؛ (۹) احمد جان: یوسف زلیخا، ۱۸۷۳ء؛ (۱۰) احمد جان: شہزادہ بہرام گور اور پری حسن بانو، ۱۸۷۳ء؛ (۱۱) احمد جان: قصۂ شہزادۂ ممتاز، ۱۸۷۳ء؛ (۱۲) ملّا احمد تیرائی: شاہ روم، ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) ملّا احمد تیرائی: قصہ جور اور قاضی (قصہ د غل او قاضی کا)، ۱۸۷۷ء؛ (۱۴) میاں محمّد: سیف الملوک، ۱۸۸۰ء؛ (۱۵) سیّد فضل شاہ بارکزئی: گنبد کی شہزادی (گنبت شہزاد گئی)، ۱۸۸۱ء؛ (۱۶) عبدالحمید بابا: قصۂ شاہ و گدا (قصہ د شاہ و گدا)، ۱۸۸۱ء؛ (۱۷) قاضی عبدالرحمٰن (امازو گڑھی): جان عالم شہزادہ، ۱۸۸۷ء؛ (۱۸) ملّا نعمت اللہ: شیریں فرہاد، ۱۸۸۷ء؛ (۱۹) ملّا نعمت اللہ: قصۂ چہار درویش، ۱۸۸۷ء؛ (۲۰) ملّا نعمت اللہ: قصۂ لیلی مجنوں، ۱۸۸۷ء؛ (۲۱) ملّا نعمت اللہ: الف لیلہ جدید، ۱۸۸۷ء؛ (۲۲) ملّا نعمت اللہ: حنک نامۂ رستم و سہراب، ۱۸۸۷ء؛ (۲۳) ملّا نعمت اللہ: قصۂ نیمبولا تیمبولا، ۱۸۸۷ء؛ (۲۴) ملّا نعمت اللہ: قصۂ سوہنی مہینوال، ۱۸۸۷ء؛ (۲۵) ملّا نعمت اللہ: شہزادی رعنا و شہزادی زیبا اور شہزادی ختن جلا وطن، ۱۸۸۷ء؛ (۲۶) ملّا نعمت اللہ: مقدمۂ عاشق و معشوق، ۱۸۸۷ء؛ (۲۷) ملّا نعمت اللہ: قصۂ خجستہ بانو، ۱۸۸۷ء؛ (۲۸) ملّا نعمت اللہ: قصۂ فتح خان قندھاری، ۱۸۸۷ء؛ (۲۹) سیّد بو علی شاہ: قصۂ شہزادۂ اختر منیر و مہرو، ۱۸۹۳ء؛ (۳۰) غازالدّین: قصۂ شہزادی شاہ خوبان، ۱۹۰۰ء؛ (۳۱) امان گجراتی: گل صنوبر، ۱۹۰۲ء؛ (۳۲) چراغ دین مدح خوان: گلدستۂ حیدری، ۱۹۰۷ء؛ (۳۳) ملّا احمد جان (مردان): قطبہ طالب کا (قصہ د چنڑی)، ۱۹۱۲ء؛ (۳۴) امان اخون: ھزار حیف، ۱۹۱۲ء؛ (۳۵) ملّا نعمت اللہ: آرائش محفل، ۱۹۱۲ء؛ (۳۶) اسحٰق: جہانگیر و گل رخ، ۱۹۱۲ء؛ (۳۷) حاجی

چراغ دین مدح خوان: قصۂ الہ دین و چراغ، ۱۹۲۶ء؛ (۳۸) صفدر جان: قصۂ لعل سکندر، ۱۹۲۶ء؛ (۳۹) دلبر جان: سبز پری زرد پری، ۱۹۳۰ء؛ (۴۰) عجب خان (پیچکی) : قصۂ شہزادۂ نوشاد، ۱۹۳۳ء؛ (۴۱) ماسٹر شیر بہادر ساق (کوژوق): سیمرغ اور شہزادۂ فخرالزمان، ۱۹۳۸ء؛ (۴۲) صاحب حق: جفاکار معشوقہ (جفا کارہ معشوقہ)، ۱۹۳۷ء؛ (۴۳) ملّا احمد جان : شہزادۂ فلک ناز، ۱۹۴۸ء؛ (۴۴) صاحب شاہ: شہزادی رت شہزادی پدم، ۱۹۴۹ء؛ (۴۵) احمد : داستان امیر حمزہ، ۱۹۴۹ء؛ (۴۶) ملّا نعمت اللہ: موسی خان گل مکئی، ۱۹۴۹ء؛ (۴۷) مولانا ولی محمّد (طالب) : قصہ تین نہکوں کا (قصہ د درے شگانو)، ۱۹۵۰ء؛ (۴۸) امان گجراتی: ملک محمد گیتی افروز، ۱۹۵۲ء؛ (۴۹) ملّا احمد تیرائی : قصۂ جمجمہ، ۱۹۴۶ء؛ (۵۰) عبدالوھاب (لوھار) : منور خان اور روخانہ، ۱۹۵۱ء؛ (۵۱) عبدالباق گمبٹ : دلے شہنی، ۱۹۵۳ء؛ (۵۲) ملنگ عبدالغفار سواتی : شہزادہ گلشن، ۱۹۵۵ء؛ (۵۳) عبدالواحد ٹھیکیدار : سوندر پری، ۱۹۵۷ء؛ (۵۴) جمشید (ٹوپی) : عجب خان آفریدے، ۱۹۶۱ء؛ (۵۵) صاحبزادہ محمّدی : قصۂ شہزادی جہاندار، ۱۹۶۶ء؛ (۵۶) طالب ولی محمّد: طوفان غم (شیر عالم مامونئی)، ۱۹۷۰ء.

ان قصوں کے علاوہ قصوں کی چند کتابیں ایسی بھی دستیاب ھیں جن کے نہ تو مصنفین کے نام معلوم ھیں، نہ لکھنے کا دَور ھی معلوم ھے۔ ایسے قصوں میں : (۱) نیرنگ عشق؛ (۲) قصۂ شہزادہ شیرویہ معروف بہ ملکہ سیمین عذرا ھیں.

چند قصے، جو نسبۃً نئے دور کے ھیں، لیکن قصہ گوئی کی تاریخ یا طباعت کی تاریخ معلوم نہیں ھو سکی، ذیل میں درج ھیں: (۱) نور محمّد نوشہروی : قصۂ نیک اختر اور بی بی حسن بانو؛ (۲) نور محمّد : قصۂ شہزادۂ اورنگ اور پری تاجیری؛ (۳) نور محمّد : صدق یارانہ (قصہ سخی سلطان شہزادے کا)؛ (۴) محمّد رمضان (پشاوری) : شہزادۂ دلخرّم؛ (۵) سیّد توحید اللہ کاکا خیل : ناطق شہزاد؛ (۶) عزیز الرحمٰن مفتی : الہ دین چراغ؛ (۷) سیّد راج جہان ھلال : پشتون دوشیزہ (پختہ پیغلہ)؛ (۸) ولی محمّد : طالب جان؛ (۹) ابراھیم شاہ : دیو ترابان؛ (۱۰) علی حیدر جوش: قصۂ رحمدار خان بطرز نو؛ (۱۱) طالب ولی محمّد : قصۂ شہزادہ لعل اور نیلم شہزادی بطرز نو؛ (۱۲) میاں مغفور گل : قصۂ سسی پنوں؛ (۱۳) منشی ایم اے تائب بیداوری : عجائبات جہاں؛ (۱۴) امانت : شہزادہ دل افروز اور شہزادی دل افروز؛ (۱۵) علی حیدر جوش : یوسف خان شیر بانو؛ (۱۶) کریم: جلات محبوبا، (۱۷) ولی محمّد : شہزادۂ سیف الملوک؛ (۱۸) ملّا نعمت اللہ : مکر زنان؛ (۱۹) احمد : گلشن راحت (گل بکاؤلی)؛ (۲۰) فضل ربی : قصۂ شہزادہ استنبول و شہزادی فارس .

(پریشان خٹک)

سندھی قصے : سسّی پنّوں، عمر ماروی، لیلاں چنیسر، موسل رانو اور نوری جام تماچی، سندھ میں لکھے جانے والے قصے ھیں۔ سوھنی مہینوال کا قصّہ پنجابی زبان میں بھی منظوم ھوا ھے اور مختلف شاعروں (وارث شاہ، ھاشم شاہ، احمد یار، قادر یار، سید فضل شاہ) نے اسے نظم کیا ھے، لیکن ان سے قبل ھمیں بہاول پور کے قطب عالم شیخ عبدالجلیل چوھڑ شاہ (م ۱۵۰۴ء) کے دربار میں گائے ھوے ایک سندھی سورٹھے کی مثال ملتی ھے جس میں سوھنی مہینوال کے قصے کو منظوم کیا گیا ھے۔ علاوہ بریں قاضی قاضن

نے سوہنی مہینوال کی داستان کو سندھی میں سب سے پہلے نظم کیا۔ وہ ۱۵۵۱ء میں فوت ہوئے تھے اور پنجابی زبان کے مذکورۂ بالا شعرا سے پہلے ہو گزرے ہیں۔ سسی پنوں کا قصہ سندھی زبان میں ہے۔ اسے پنجابی اور فارسی میں بھی نظم کیا گیا ہے، لیکن اس کا جغرافیائی ماحول تبدیل نہیں ہوا اور واضح الفاظ میں بتایا گیا ہے کہ سسی بھنبھور واقع سندھ میں پیدا ہوئی تھی۔ یہ قصے، نوری جام تماچی کو مستثنٰی کرتے ہوئے، سومرہ دور سے تعلق رکھتے ہیں جو ۱۰۵۱ء سے ۱۳۵۱ء تک رہا۔ اس دور میں ان کے منظوم ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ البتہ قیاس کہتا ہے کہ چونکہ سندھ کی منظوم رومانیں وہاں کے لوک ادب کا حصہ ہیں اور معلوم ہے کہ لوک ادب بڑی دیر کے بعد تحریر میں آیا کرتا ہے، اس لیے مدت تک بھاٹ انھیں عوام و خواص تک پہنچاتے رہے اور لوک شاعروں نے ان کے واقعات کو اپنے تخیل کی مدد سے بہتر سے بہتر بنانے اور حقیقت سے قریب تر لانے کی کوشش کی۔ نوری جام تماچی کے قصے کا تعلق سمہ دور (۱۳۵۱ تا ۱۵۲۱ء) سے ہے۔ اس کے علاوہ اس دور کی اور عشقیہ داستانیں جام لاکھ اور مہر رانی، جام اڈھ اور ہوتھل پری، جام جراڑ اور بوھنا وغیرہ بھی گاتھاؤں میں بیان ہوئی ہیں، مگر وہ کچھ اتنی زیادہ مقبول نہیں ہوئیں۔ سومرہ دور کی داستانیں سندھیوں کی روح میں جو نشاط پیدا کرتی ہیں اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ان کی نشو و نما میں سندھیوں کے مزاج کا بڑا دخل ہے۔ ان میں ریگستان کے لوگوں کی سادگی اور خلوص ہے۔ سندھ کے ریگ زار اور ساحل بتاتے ہیں کہ وہاں حسن کے ایسے ہی پیکر موجود ہونے چاہییں جن کا ان قصوں میں ذکر کیا گیا ہے۔ ان قصوں میں جزئیات نگاری کم نظر آتی ہے، لیکن سندھ میں عام طور پر لق و دق صحرا اور کھلا کھلا آسمان نگاہ کے سامنے رہتا ہے، اس لیے یہ داستانیں زیادہ جزئیات کی متحمل نہیں ہو سکتی تھیں۔ جوش عشق میں جان کی بازی لگا دینا تقریباً ہر داستان میں موجود ہے۔ اس طرح غم انگیزی سے تصفیۂ جذبات ہوتا ہے جیسا کہ سطور بالا میں کیا گیا ہے۔ یہ عشقیہ داستانیں سومرہ دور میں وجود میں آئیں جو ۱۰۵۱ء میں شروع ہوا تھا، اس لیے ان داستانوں کی عمر کم و بیش ایک ہزار سال ہے۔ ممکن ہے ان میں بھاٹوں یا قصہ گو اصحاب نے بعض ایسے عناصر ترکیبی بھی شامل کر دیے ہوں جن کا تعلق قدیم تر زمانوں سے ہو۔

ان میں سب سے زیادہ مشہور داستان سسی اور پنوں کی ہے۔ سندھ کے ایک قدیمی شہر بھنبھور ضلع ٹھٹھہ میں سسی ایک برہمن کے گھر پیدا ہوئی۔ اس کے زائچے سے پتا چلا کہ وہ ایک مسلمان سے شادی کرے گی، اس لیے والدین نے اسے ندی میں بہا دیا۔ ایک مسلمان دھوبی نے اسے پکڑ لیا اور اپنے گھر میں پالا۔ جوان ہو کر وہ کیچ کے ایک بلوچ امیر زادہ پنوں پر عاشق ہو گئی۔ بالآخر نکاح ہوا، لیکن جب پنوں کے والد کو معلوم ہوا کہ اس نے ایک دھوبن سے شادی کی ہے تو اس نے اپنے تین لڑکوں کو بھیجا جو اپنے بھائی کو اٹھا لے گئے۔ سسی کو پتا چلا تو وہ تپتے ہوئے ریگستان میں پنوں کی تلاش میں نکل کھڑی ہوئی اور پب کی پہاڑیوں کے قریب اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھی۔ پنوں بھی بھائیوں کے چنگل سے آزاد ہو کر اس کی قبر پر پہنچا اور صدمے سے بیتاب ہو کر اس میں دھنس گیا۔ سوہنی کی رومان بھی بڑی مقبول ہے۔ وہ ایک کمہار کی بیٹی تھی۔ اس کا عاشق مہینوال بھی ایک اعلٰی خاندان کا

نوجوان تھا۔ اس کے لیے مہینوال نے دریا کے کنارے بھینسوں کے چرانے کا کام شروع کر دیا۔ سوھنی ہر رات دریا کو گھڑے پر عبور کرکے اس سے ملاقات کے لیے جایا کرتی تھی۔ بد اندیش افراد نے پختہ کے بجائے کچا گھڑا رکھ دیا۔ سوھنی حسب معمول آئی اور کچے گھڑے پر ہی دریا عبور کرنا شروع کر دیا جو لازماً پانی میں تحلیل ہو گیا اور سوھنی ڈوب مری۔ مہینوال نے درد بھری آوازیں سنیں تو اس نے بھی چھلانگ لگا دی اور سوھنی کے ساتھ اس نے بھی جان دے دی۔ پنجابی نظموں میں بھی اس داستان کو اسی طرح بیان کیا گیا ہے.

سسی پنوں کی رومان علی شیرازی (م ۱۵۲۲ء) نے سندھ میں نظم کی۔ قاضی قاضن (م ۱۵۵۱ء)، سیّد علی ثانی تتوی (م ۱۵۷۳ء)، شاہ عبداللطیف بھٹائی (م ۱۷۵۱ء) محمّد عارف (م ۱۷۹۴ء) موریو فقیر (۱۸۷۳ء) اور لعلو بھگت (م ۱۸۸۵ اور ۱۸۹۰ء کے درمیان) نے بھی اسے نظم کیا ہے۔ سوھنی مہینوال کو سندھی نظم میں بیان کرنے والے قاضی قاضن، شاہ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست (م ۱۸۲۶ء) اور انگریزوں کے دور میں پیرو فقیر ہیں.

سندھ کی تیسری کلاسیکی رومان عمر ماروی کی ہے۔ سندھ میں عمر کوٹ کا قلعہ سومرہ خاندان کے شاہ عمر سے منسوب ہے۔ اس بادشاہ کو بتایا گیا کہ مارو قوم کے گڈریا پلوی کی لڑکی ماروی حسن و جمال میں ثانی نہیں رکھتی۔ عمر اسے زبردستی اٹھا لایا۔ اس نے ماروی کو ہر طرح کا لالچ دیا مگر وہ نہ مانی۔ بالآخر ماروی جیسی آئی تھی، ویسی ہی باعزت طور پر واپس اپنے وطن پہنچ گئی۔ کہانی بس اتنی ہے مگر شعرا نے تخیل سے کام لے کر اسے اثر انگیز رومان کی صورت دے دی ہے۔ سب سے پہلے ترخانی دور (۱۵۵۴ تا ۱۵۹۱ء) میں شاہ عبداللطیف بھٹائی کے پردادا شاہ کریم بلڑائی (۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء تا ۱۰۲۳ھ/۱۷۲۳ء) نے عمر ماروی کی داستان کو سندھی میں منظوم کیا۔ بعد میں خود شاہ عبداللطیف نے بھی اسے سُر مارئی میں نظم کیا اور محمّد عارف (م ۱۷۹۴ء) نے عمر ماروی کی تیس راتوں کا شعر کی زبان میں مع سوال و جواب ذکر کیا۔ لعلو بھگت نے بھی عمر ماروی کی داستان نظم کی ہے.

لیلاں چُنیسر کا سندھی رومان بھی بھنبھور سے تعلق رکھتا ہے۔ کننگھم اس شہر کی قدامت سکندر اعظم کے زمانے تک لے جاتا ہے اور محکمۂ آثار قدیمہ کے جدید انکشافات کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ غالباً دیبل کی قدیم بستی یہی تھی۔ اس ضمن میں تاریخ معصومی (ترجمۂ اردو) کے اختتام پر توضیحات و استدراکات کے ذیل میں ڈاکٹر نبی بخش خان بلوچ کی بحث بڑی معنی خیز ہے.

اس قدیمی شہر بھنبھور کا حاکم چنیسر نامی تھا، وہ بڑا خوبصورت تھا۔ اس کی رانی کا نام لیلاں تھا۔ کچھ کے راجا کی بیٹی کونرو نے چنیسر کی شہرت سنی تو اپنی ماں کے ساتھ بھنبھور آ گئی اور رانی لیلاں کی نوکرانی بن گئی۔ رانی نے کونرو کے پاس نولکھا ہار دیکھا تو لالچ میں آکر سودا کیا اور ایک رات چنیسر کی خوابگاہ میں اپنی جگہ کونرو کو سونے دیا۔ چنیسر کو پتا چلا تو اس نے رانی لیلاں کو محل سے نکال دیا۔ کچھ عرصہ کے بعد چنیسر لیلاں کے گاؤں میں گیا جس نے گھونگھٹ میں اس کے سامنے رقص کیا اور اپنے محبوب کو سامنے پاکر فرط مسرت سے جان دے دی۔ لیلاں کو دیکھ کر چنیسر نے بھی جان دے دی۔ شاہ عبداللطیف بھٹائی نے اس رومان کو

سُر لَیلاں چنیسر میں بیان کیا ہے۔

مومل رانو کی داستان اس طرح ھے کہ گوجر بادشاھوں کی اولاد میں سے مومل، اپنے باپ کے فوت ھو جانے پر اپنے ملک پر حکومت کرتی تھی۔ یہ حَمِیرْ سومرہ (م ۸۱۰ھ/۱۴۰۷ء) کے زمانے کا واقعہ ھے۔ مومل نے کاک میں ایک طلسمی محل تعمیر کرایا جس کے ارد گرد کا میدان اتنا صاف و شفاف تھا کہ معلوم ھوتا تھا، گہرا پانی ھے۔ شیروں کے مجسمے اس طرح نصب کرائے گئے تھے کہ دکھائی دیتا تھا محل کے گرد شیر گھوم رھے ھیں، سارا منظر بڑا خوفناک تھا۔ اس نے شرط لگائی کہ جو شخص ان سے گزر کر محل میں پہنچ جائے گا اس سے شادی کروں گی۔ سندھ، اور کاٹھیا واڑ کے کئی امیر زادوں نے کوشش کی مگر ناکام رھے۔ آخر رانا ھندرا کامیاب ھوا اور شادی ھوگئی۔ وہ رات کو کاک محل میں آیا کرتا تھا۔ ایک رات مومل کی بہن سومل مردانہ لباس پہن کر اس کے ساتھ سو گئی۔ رانا آیا اور بدگمان ھو کر واپس چلا گیا۔ یہ معلوم کرکے مومل نے حکومت ترک کی اور رانا ھندرا کے محل کے پاس ڈٹ مقام پر رھنا شروع کر دیا اور آخر کار مایوسی میں دنیا سے چل بسی۔ رانا کو اس کی وفاداری کا علم ھوا تو وہ بھی اس کے غم میں مرگیا۔ اس داستان کو شاہ عبداللطیف، سچل سرمست، لعلو بھگت اور دیگر شعرا نے نظم کیا ھے۔

نوری جام تماچی آخری سندھی قصہ ھے جس کا یہاں تعارف کرایا جائے گا۔ نوری ایک مچھیرے کی لڑکی تھی اور کوڑھ کے مرض میں مبتلا تھی۔ سمّہ خاندان کے جام جونو (حکومت تا ۹ مئی ۱۳۸۰ء) نے حکم دیا کہ مبادا نوری کی وجہ سے ملک میں بیماری پھیل جائے، اسے کینجھر جھیل سے دور ایک سنسان جنگل میں پھینک دیا جائے۔ سپاھی اسے اور اس کے ماں باپ کو جبراً لے جا رھے تھے تو جام تماچی (بار دوم ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء تا ۷۹۵ھ/۱۳۹۲ء) اور اس کے ساتھی وھاں آ نکلے اور بڑی بہادری سے ان مظلوموں کو چھڑا کر ساتھ لے گئے۔ نوری اس دور کے مشہور بزرگ شیخ حماد جمالی (م ۱۴۳۸ء) کی دعا سے شفا پا کر حور شمائل بن گئی۔ بعد میں جام تماچی کے ساتھ اس کی شادی ھوگئی۔ جام جونو نے حملہ کیا اور جام تماچی، نوری اور محل کے دوسرے لوگوں کو گرفتار کرکے لے گیا۔ باقی تمام کو قید میں ڈال کر نوری پر بہتیرا دباؤ ڈالا گیا مگر وہ نہ مانی۔ انجام کار شیخ حماد کی دعا سے جام تماچی کو پھر حکومت ملی اور نوری ملکہ کی حیثیت سے اس کے ساتھ رھنے لگی۔ اس رومان کو شاہ عبداللطیف بھٹائی نے سُر کاموڈ استعمال کرکے بیان کیا ھے۔

ان رومانوں کو مختلف شعرا نے بیان کیا ھے اس لیے جزوی طور پر ان میں اختلاف پیدا ھو گیا ھے۔ ھر شاعر کے ذاتی رجحانات، جغرافیائی تصورات مین فرق اور پھر اس کے زمانے نے اپنے اثرات مرتب کیے ھیں، لیکن جہاں تک اصل قصے اور اس کی رومانی روح کا تعلق ھے، اس میں کوئی فرق نہیں پڑا۔

ان تمام قصوں میں کہانی صنف نازک کے گرد گھومتی ھے۔ سسّی، سوھنی، لیلاں، مومل اور نوری کا کردار ھر شاعر کے ھاں ایک جیسا رھتا ھے، اس لیے جزوی اختلافات بالکل نہیں کھٹکتے۔ کہانی نوری جام تماچی کا انجام واقعی طربیہ ھے، مگر نوری کو بھی کٹھن آزمائش سے گزرنا پڑتا ھے۔ پھر ان کہانیوں کی ھر نئی نظم میں پرندے، درخت اور مناظر وھی موجود رھتے ھیں جن کا تعلق خالصةً سندھ سے ھے۔ کتوا، تاڑا (برسات کا پرندہ)، ببول، نیم، کیچ، بھنبھور، ملیر وغیرہ

اشباہ ہر اقلیم میں ملتی ہیں۔ اس لیے یہ تأثر برابر قائم رہتا ہے کہ ہم سندھ کے حقیقی ماحول میں حقیقی کرداروں سے دو چار ہیں۔ علاوہ بریں سندھی راگ اور سندھی شعر کی اپنی خصوصی تاثیر ہے۔ ان تمام امور کی بنا پر یہ منظوم داستانیں سندھ میں بڑی مقبول ہیں۔

شیخ عبداللطیف بھٹائی، سچل سرمست اور سندھ کے دیگر صوفی شعرا نے ان رومانوں کو معنویت سے لبریز کر دیا ہے۔ صوفی بزرگوں کی سندھ میں آمد عرصۂ دراز سے شروع ہو گئی تھی۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی میں جب اُچ، منصورہ کی ریاست کا ایک ماتحت علاقہ تھا یہاں پر سیّد صفی الدّین گازرونی تشریف لائے جو برصغیر میں وارد ہونے والے پہلے صوفی بزرگ تھے۔ ان کے بعد اُچ میں کئی بلند مرتبہ اولیاے کرام آئے۔ جب شیخ بہاء الدّین زکریّا (م ۱۲۶۲ء) [رکّ بآں] اور مخدوم لعل شہباز قلندرؒ (م ۱۲۷۵ء) [رکّ بآں] کا زمانہ آیا تو صوفی بزرگوں کے اثرات سندھ میں زیادہ تیزی سے پھیلنے لگے اور تصوف کا چرچا عام ہو گیا۔ صوفی بزرگ تصوف کے اسرار و رموز ان رومانوں کے ذریعے سمجھایا کرتے تھے۔ ان نظموں کے اشعار محفلوں میں پڑھے جاتے تھے اور اہل تصوف پر وجد و حال طاری ہوتا تھا۔ اس طرح یہ رومانیں، ان کے کردار اور ان میں مذکورہ مقامات، طیور اور درخت تک علامتی حیثیت اختیار کر گئے۔ مثلاً سسّی پنوں کا قصہ تمثیل کے طور پر پیش کیا گیا تو سسّی سے طالب، پنوں سے مطلوب، یعنی خداوند تعالٰی اور بھنبھور سے یہ جہان (جہاں مطلوب طالب کے دل میں محبت کی آگ لگا کر چلا جاتا ہے) مراد لیا گیا۔ شیخ عبداللطیف بھٹائی نے ان داستانوں کے نسوانی کرداروں کے ذریعے ایک عارف کی حیثیت سے یہ بتایا ہے کہ اپنی روح کو زیادہ سے زیادہ قوی بنانے کے لیے صرف ذات حقہ سے سروکار رکھ کر غیر حق کی کدورتوں سے دور رہنا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس کی بہترین علامت ماروی ہے جو کسی قیمت پر بھی اپنی روحانی پاکیزگی سے دست بردار نہیں ہوتی۔ انھیں لیلاں پر اعتراض ہے کہ ایک ہار کے لیے اس نے اپنی روح کی عظمت کا سودا کیا۔ سچل سرمست جام وحدت سے سرشار تھے اور من و تو کے امتیازات سے بالا تر ہو کر انھوں نے مختلف علامات کے ذریعے اپنے معانی اور مطالب کی توضیح کی۔ الغرض سندھی قصے صوفی شعرا کی بدولت روحانی کمالات کے حصول اور معاشرے کی اخلاق اصلاح کا ذریعہ بن جاتے ہیں۔

مآخذ: (۱) علی شیر قانع تتوی: تحفۃ الکرام، ترجمۂ اردو، اختر رضوی، سندھی ادبی بورڈ کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۰۰ تا ۱۱۳؛ (۲) محمد معصوم بھکری: تاریخ معصومی، ترجمۂ اردو، اختر رضوی، سندھ ادبی بورڈ کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۳۶۷، ۳۶۹ تا ۳۷۳؛ (۳) رفیق خاور: چناب سے پدما تک، ادارۂ مطبوعات پاکستان کراچی؛ (۴) مختلف مقالہ نگار: سندھی ادب و پنجابی ادب در تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۱۳ (علاقائی ادبیات مغربی پاکستان) ج ۱، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور، ۱۹۷۱ء، ص ۲۳۱ تا ۳۸۶، ۴۳۵ تا ۶۵۹؛ (۵) مسعود حسن شہاب: خطۂ پاک اوچ، لاہور ۱۹۶۷ء، ص ۱۷۲ تا ۱۸۰؛ (۶) اعجاز الحق قدوسی: صوفیاے سندھ، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۸۶ تا ۹۱، ۱۰۵، ۱۰۶؛ (۷) ہاشم شاہ: ککارے، لاہور ۱۹۶۳ء، ص ۵۶ تا ۷۶؛ (۸) کننگھم: *Ancient Geography of India*، لنڈن ۱۸۷۱ء، ص ۲۹۶ تا ۳۰۲؛ (۹) Aitken: *Gazetteer Province of Sindh*، کراچی ۱۹۰۷ء، ص ۸۳ تا ۸۵؛ (۱۰) محمّد کاظم برلاس: تاریخ سندھ،

الہند پریس، مراد آباد؛ (۱۱) اعجاز الحق قُدوسی: تاریخ سندھ، حصۂ اول، مرکزی اردو بورڈ، لاہور ۱۹۷۰ء، ص ۴۳۰تا۴۳۹، [عبدالغنی رکن ادارہ نے لکھا].

(ادارہ)

بلوچی قصے : بلوچ پاکستان، عراق، ایران، روس، افغانستان اور خلیج فارس کی ریاستوں مثلاً شارجہ میں رہتے ہیں۔ پاکستان کے حوالے سے دیکھا جائے تو بلوچ بلوچستان کے علاوہ سندھ اور پنجاب میں بھی خاصی تعداد میں آباد ہیں۔ سولھویں اور سترھویں صدی میں بلوچ وسط ہند تک پہنچ گئے تھے۔ وہاں فرح نگر کی بلوچ جاگیر اس دعوے کی دلیل فراہم کرتی ہے۔ ان امور سے واضح ہوتا ہے کہ بلوچ بنیادی طور پر خانہ بدوش نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ خود کو سامی النسل بتاتے ہیں۔ تاہم نسبیات کے بعض جدید محققوں مثلاً لانگ ورتھ ڈیمز Dames نے بلوچوں کو آریائی نسل کے باشندے ثابت کیا ہے.

علم الانسان، علم الاقوام اور علم الانساب کے محقق خواہ کچھ کہیں، بلوچوں کا اساطیری ادب بنیادی طور پر خانہ بدوش قبائل کا ادب ہے۔ اس لحاظ سے بلوچی ادب عرب کے بدووں کے لوک ادب سے فکری اور ذوق مماثلت رکھتا ہے۔ یہی بات یوں بھی کہی جا سکتی ہے کہ بلوچی ادب سار بانوں، چرواہوں، صحرانشینوں اور خانہ بدوشوں کا ادب ہے، چنانچہ بلوچی ادب کے عمومی موضوعات میں وسعت و فراخی، شجاعت و شہامت، غیرت و حمیت، طنطنہ و ولولہ، وفا کیشی اور وعدہ وفائی اور نسبی شرف و تفضیل کی کارفرمائیاں نظر آتی ہیں۔ جان۔ اے۔ ولسن Wilson ایک جگہ لکھتے ہیں کہ سامی نسل کے لوگوں کے طرز حیات پر صحرا کی بود و باش کا گہرا اثر تھا، چونکہ ان کا رابطہ صحرا سے تھا، وہ شدت کی حد تک روایت سے چمٹے رہتے تھے اور روایت کی شکست و ریخت کا موجب بننے والے نئے خیالات و تصورات کا مقابلہ کرتے تھے، کیونکہ وہ دیانت داری سے سمجھتے تھے کہ ان کی زندگی میں جو پاکیزگی اور سادگی پائی جاتی ہے، وہ ان نئے خیالات و تصورات سے نابود ہو جائے گی۔ اگر یہ بات عرب بدووں کے لوک ادب پر صادق آتی ہے تو یہی بات پاکستان کے بلوچی ادب پر بھی صادق آتی ہے.

تاریخی اعتبار سے بلوچی ادب کا وجود ۱۴۸۴ء سے پہلے ناپید نظر آتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں بلوچوں کے عظیم سورما میر چاکر خان رند سے پہلے بلوچی ادب کا کوئی نام و نشان دستیاب نہیں ہوا۔ میر چاکر خان رند سے پہلے بلوچی زبان کا کوئی لوک ادب تھا تو اس کی تلاش و جستجو اور تنقید و تہذیب میں کوئی ادبی محقق ابھی تک کامیاب نہیں ہو سکا۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ بلوچ تو تھے، لیکن ان کا ادب نہ تھا۔ اصل بات یہ ہے کہ روایت کے مطابق بلوچ سانحۂ کربلا سے لے کر ۱۴۰۰ء تک مختلف دیسوں اور ملکوں کی بادیہ پیمائی اور دشت نوردی کرتے رہے۔ وہ دجلہ و فرات کی وادیوں سے نکلے تو شام و عراق سے ہوتے ہوئے ایران آئے اور پھر ایران سے سیستان اور کرمان کے راستے مکران پہنچے۔ مکران پہنچ کر انھوں نے سکونت اختیار کی اور منظم سیاسی زندگی کو اختیار کیا۔ ۱۴۸۴ء میں بلوچ سردار میر شہک نے پیرانہ سالی کی وجہ سے سیاسی کاروبار اپنے بیٹے میر چاکر خان رند کے سپرد کیا۔ ۱۴۸۴ء میر چاکر خاں رند کی دستار بندی کا سال ہے اور یہ سال اس اعتبار سے بے حد اہم ہے کہ میر چاکر خاں رند بلوچ نسل کا عظیم ترین سورما تصور کیا جاتا ہے۔ (یہ وہی

چاکر خاں رند ہے جس کے کارناموں کا ذکر آر۔ سی ٹمپل نے *Legends of the Panjab* میں کیا ہے) ظاہر ہے سانحۂ کربلا سے رندی دور تک صدیوں پر محیط اس عہد میں ایسا بلوچی ادب لازماً تخلیق ہوا ہوگا جو لوک ادب تھا اور جسے تاحال تحریر میں نہیں لایا جا سکا۔

اس اوّلین دور میں یعنی رندی دور کا بلوچی ادب جو دراصل لوک ادب ہے، قصوں پر مشتمل ہے۔ یہ قصے رومانی یا مذہبی نہیں ہیں۔ یہ قصے خالصۃً رزمیہ ہیں، اس لیے رندی دور بلوچ نسل کا رزمیہ عہد ہے۔ یہی وہ عہد ہے جس میں رند قبائل اور لاشار قبائل میر چاکر خاں رند اور میر گواہرام لاشاری کی قیادت و سیادت میں تیس سال تک لڑتے رہے۔ یہ لڑائی بلوچ نسل کی تاریخ میں طویل ترین لڑائی ہے اور بلوچ مؤرخوں نے اسے سی سالہ جنگ کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس لڑائی نے شجاعت و شہامت اور غیرت و حکمت کے بیسیوں قصوں کو جنم دیا۔ چاکر خاں رند، گواہرام لاشاری، بی برگ، نود بندغ، میر جان، میر رامین، گوہر جتنی اور دیگر تاریخی کردار اسی عہد سے تعلق رکھتے ہیں۔

اس مرحلے پر اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ بلوچی قصہ اپنی ساخت میں کہانی پن، کردار آفرینی، مکالمہ آرائی، ماحول نگاری اور تخاطب کا حسین امتزاج ہوتا ہے، لیکن عام قصوں سے وہ دو حیثیتوں میں قطعاً مختلف ہوتا ہے: ایک تو یہ کہ اس میں تمثیل کے عناصر قوی ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ قصے کا خالق کوئی روایتی شاعر یا ادیب نہیں ہوتا، بلکہ بلوچ تاریخ کا کوئی جیتا جاگتا کردار ہوتا ہے جو قصہ بیان کرتا ہے۔ رند و لاشار کی سی سالہ جنگ نے کئی قصے جنم دیے۔ یہ قصے بہادری، شہ زوری، شہ سواری، فیاضی، فراخدلی، دریا دلی، اور دوسرے بہادرانہ، مقدس اور ارفع و اعلیٰ جذبات کے امین ہیں۔ یہ قصے الف لیلوی نہیں ہیں۔ یہ قصے تاریخی واقعات ہیں جنہیں شعر و بیان کی چاشنی سے ایک نسل نے دوسری تک منتقل کیا ہے۔ گوہر کوئی تخیلی ماہ لقا نہ تھی، ایک جیتی جاگتی جاٹ خاتون تھی جو رندوں اور لاشاریوں میں سی سالہ جنگ کا سبب بنی۔ بی برگ کوئی مافوق الفطرت کردار نہ تھا۔ میر چاکر خاں رند کا جاں نثار ساتھی اور مشیر تھا جو رزم و بزم میں اپنے سالار کے ساتھ رہا۔ اسی کے لیے جیا اور اسی کے لیے مرا۔ یہ درست ہے کہ رند اور لاشاری یا دوسرے بلوچ قبائل تیس سال تک ایک اندوہناک جنگ میں الجھے رہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ رومان اور محبت سے کورے تھے۔ وہ پتھر نہ تھے۔ گوشت پوست کے انسان تھے۔ چنانچہ اس عہد میں بی برگ و گراں ناز، حانی و شہ مرید اور شاہ داد و ماہناز کے قصے محبت اور الفت کے قصے ہیں۔ جیسا کہ عرض کیا گیا ہے ان قصوں کے کردار بھی بلوچ تاریخ کے جیتے جاگتے کردار ہیں، کسی فسانۂ آزاد کے کردار نہیں ہیں۔ ان رومانی قصوں کے واقعات بھی خیال آفرینی کے اسیر نہیں ہیں۔ ان قصوں کے واقعات بھی حقیقی ہیں۔ ان قصوں کا کہانی پن کسی طلسم یا جادوئی قلم کا مرہون منت نہیں ہے۔ بی برگ و گراں ناز کے قصے میں بی برگ زندہ تاریخی کردار ہے۔ حانی و شہ مرید میں میر چاکر خاں رند ولن کا کردار ادا کرتا ہے اور وہ بلوچوں کا تاریخ ساز کردار ہے۔ شاہ داد و ماہناز کے قصے میں شاہ داد میر چاکر خاں رند کا بہادر بیٹا ہے جو ہمایوں کو تخت دہلی پر دوبارہ قبضہ دلانے کے لیے مدد دیتا ہے۔ گویا بلوچی ادب کے اوّلین

دور میں بلوچی قصے کی بنیاد سچے اور تاریخی واقعات پر استوار ہوئی، نہ کہ مافوق الفطرت واقعات پر ۔

یہ نہیں کہ ان قصوں میں غلو یا مبالغہ آرائی نہیں ہے، یہ سارے قصے شعرا کی زبان میں بیان ہوئے ہیں اور ان کا پیرایۂ اظہار نظم کا ہے۔ ان قصوں کے خالق ان قصوں کے کردار ہیں۔ حانی و شہ مرید میں حانی اپنے دل کا حال بیان کرتی ہے۔ شہ مرید اپنے طور پر قلبی واردات کا اظہار کرتا ہے۔ میر چاکر خان رند کے احساسات اس کی اپنی زبان سے ادا ہوتے ہیں۔ یوں دیکھا جائے تو قصے کا خالق کوئی ایک شاعر نہیں، کئی ایک کردار ہیں اور قصہ بذات خود ’لوک ورثے‘ کے ذیل میں آتا ہے۔ یہ قصے بصورت نظم ہیں اور یہ نظمیں رومانی بھی ہیں، صوفیانہ بھی اور رزمیہ بھی۔ ان رومانی، صوفیانہ اور رزمیہ قصوں میں غلو اور مبالغہ آرائی کا عنصر تشبیہ اور استعارے کی حد تک ہے، نہ کہ واقعات اور کردار کی حد تک، گویا بلوچی قصے میں حقیقت نگاری کا عنصر غالب رہتا ہے ۔

بلوچی قصہ گوئی کا دورِ وسط، میر نصیر خان نوری (اسے نورانی اور ولی بھی کہا جاتا ہے) کا عہد ہے۔ اس عہد میں بلوچی ادب فارسی زبان سے متاثر نظر آتا ہے، یہی وہ عہد ہے جس میں بلوچی شاعری نے فارسی الفاظ و تراکیب سے استفادہ کیا۔ یہ فکر و خیال میں رنگینی اور شوخی کا عہد بھی ہے، لیکن بلوچی شاعری پر فارسی اثرات کا نتیجہ سلبی اور منفی نوعیت کا تھا۔ بلوچی شاعری میں رنگینی اور شوخی تو آئی، لیکن جہاں خیالات ژولیدہ ہوگئے، وہاں شعری پیکر بھی مبہم ہوئے اور ساتھ ہی بلوچی شاعری کی تازگی اور سادگی بھی مجروح ہوئی اور اس کی جگہ دقت پسندی نے لے لی۔ اس عہد کا سب سے مقبول شاعر جام درک تھا اور اس کی مقبولیت کی بڑی وجہ یہ تھی کہ اس کے اشعار عوامی زندگی کے مد و جز کی مصوری کرتے تھے۔ اس نے جو موضوعات منتخب کیے، وہ ارد گرد پھیلی ہوئی زندگی سے لیے گئے تھے۔ اس عہد کے دوسرے شاعر ملّا فاضل، ملّا عزّت پنجگوری اور ملّا بہرام تھے ۔

اس عہد کے قصے بھی لوک ورثے کے ذیل میں آتے ہیں اور شعر کی زبان میں بیان ہوتے ہیں، مثلاً محبت خان سومری کا قصہ نصیر خان نوری کے عہد کا قصہ ہے۔ اس قصے کا خالق بھی کوئی ایک شاعر نہیں، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ اس قصے کو ایک پورے معاشرے نے جنم دیا۔ اس دور میں بلوچ خانہ بدوش زندگی ترک کر چکے تھے۔ اب وہ دورِ سکولت میں تھے۔ ان کے سردار ان پر عام حکمرانوں کی طرح حکومت کرتے تھے۔ ایک استحصالی طبقہ ابھر آیا تھا، جو مراعات یافتہ تھا۔ چنانچہ محبت خان سومری کے قصے میں اس استحصالی طبقے کی ایک جھلک نظر آتی ہے۔ اس استحصال کو سردار یا حکمران ختم نہیں کر سکتا، کیونکہ وہ خود استحصالی طبقے کا رکن ہے۔ چنانچہ استحصال کے خاتمے کے لیے پیر فقیر کا کردار جنم لیتا ہے، جو معجزہ یا کرامت سے کام لے کر مظلوم طبقے کی مدد کرتا ہے۔ اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو دورِ وسط نے رزمیہ اور رومانی قصوں کے بجائے صوفیانہ لوک قصوں کو جنم دیا ۔

بلوچی ادب کے انگریزی دور میں، بلوچی قصوں کو مرتب کرنے کا کام ہوا۔ اس سے پہلے یہ قصے کسی تحریر میں نہیں آئے تھے۔ ایم لانگ ورتھ ڈیمز Dames پہلا شخص تھا جس نے بلوچی قصوں کو جمع اور مرتب کیا۔ اس نے ان

قصوں کا انگریزی زبان میں ترجمہ بھی کیا جس کا عنوان "بلوچوں کی لوک شاعری" رکھا گیا۔ ڈیمز کے بعد ھتورام نے بھی چند ایک قصے "تواریخ بلوچستان" میں درج کیے۔

انگریزی عہد میں مست و سمو کا قصہ خالصۃً رومانی قصہ ہے، جو ایک شاعر توکلّی مست کی سوت کی کہانی بیان کرتا ہے۔ تاھم اس عہد میں رزمیہ قصے بھی لکھے گئے۔ ان قصوں میں انگریزوں کے خلاف بلوچ سورماؤں اور عوام کی جد و جہد آزادی کے واقعات بیان ہوئے ھیں۔ اس ضمن میں رحم علی کا نام سر فہرست ہے جس نے پچاس ہزار اشعار تخلیق کیے۔ ان اشعار میں بلوچ غازیوں اور شہیدوں کو خراج تحسین ادا کیا ہے اور انگریزوں کی عوام دشمنی کو ہدف تنقید بنایا گیا ہے۔ رحم علی کو بجا طور پر بلوچی شاعری کا فردوسی کہا جاتا ہے۔ اس نے انگریزوں کے خلاف بلوچ عوام کی بیداری اور جدو جہد کے جو قصے شعر کے پیرایۂ اظہار میں بیان کیے، انھوں نے بلوچوں کو ولولۂ تازہ دیا، جس سے بعد میں تحریک پاکستان میں مدد ملی۔

۱۹۴۷ء میں پاکستان قائم ہوا۔ یہ بجا طور پر بلوچی ادب کا دور جدید ہے۔ اسے پاکستانی دور بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس دور میں قصوں کی جگہ افسانہ اور کہانی نے لی۔ اس عہد میں بلوچی ادب قصہ گوئی کے دور سے نکل چکا تھا اور وہ موضوعات جو پہلے قصوں اور داستانوں کے لیے مخصوص تھے، اب افسانہ اور کہانی کا موضوع بننے لگے۔

رندی دور، نوری دور اور انگریزی دور کے اکثر قصے لوک شاعروں نے بیان کیے ھیں۔ بچوں اور بڑوں کے نثری قصے بلوچی اکیڈمی کوئٹہ نے فراہم کیے ھیں۔ بلوچی قصے نظم میں ہوں یا نثر میں، اس میں بلوچوں کی بہادری، فیاضی، مہمان نوازی، ایفائے عہد، غیرت، جرأت، بزرگان دین، خواتین اور سیدوں کا احترام، بچوں سے شفقت اور مناظر فطرت سے وابستگی کے موضوعات اپنی تمام رعنائیوں سمیت ملتے ھیں۔ بلوچی قصوں اور کہانیوں کو فراہم اور مرتب کرنا اہل علم کا اہم فریضہ ہے۔ اب تک صرف انجم قزلباش کی کتاب بلوچوں کے رومان چھپ سکی ہے۔ بلوچی اکیڈیمی کوئٹہ نے گزشتہ چھے سات سال میں بلوچی قصے جمع کیے ھیں اور بلوچی زبان میں چھپوانے کا اہتمام کیا ہے۔ ضرورت ہے کہ ان قصوں کو اردو میں ترجمہ کرکے چھاپا جائے تاکہ وہ لوگ جو بلوچی نہیں جانتے بلوچی ادب کی اس مؤثر صنف سے روشناس ہو سکیں [مآخذ متن مقالہ میں مذکور ھیں]۔

(سلیم خان گمی)

⊗ تعلیقہ: براھوئی قصوں کا عہد بہ عہد مطالعہ تا حال نہیں ہو سکا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ قیام پاکستان کے بعد پروفیسر انور رومان اور عبدالرحمن براھوئی کے علاوہ براھوئی ادب کی اس صنف کی طرف کسی نے توجہ نہیں دی۔ براھوئی قصوں کا ذکر سب سے پہلے میسن کی کتاب میسن کا سفر نامہ بلوچستان افغانستان وغیرہ (*Mason's Journeys in Baluchistan, Afghanistan etc.*) کی جلد دوم میں ملتا ہے۔ میسن نے براھوئی میاں بیوی کے حوالے سے حضرت غوث الاعظم کی کرامات کا قصہ بیان کیا ہے۔ یہی قصہ بعد میں آر۔ جی۔ لیدھم **R. G. Latham** نے اپنی کتاب ہندوستان کی نسبیات (*Ethnology of India*) میں دیا ہے۔ قصہ یوں بیان کیا گیا ہے:

کہیں دو کنجوس میاں بیوی رہتے تھے۔ ان کی شادی کو کئی سال بیت گئے تھے، لیکن کوئی

اولاد نہ تھی ۔ غم زدہ بیوی ایک دن ایک نیک آدمی کے پاس گئی جو قریب ھی رھتا تھا اور بچے کے لیے دعا کی درخواست کی ۔ درویش نے اسے یہ کہ کر ڈانٹا کہ جو چیز اللہ تعالٰی نے اسے عطا نہیں کی وہ (درویش) اسے نہیں دے سکتا ۔ اس درویش کا ایک بیٹا تھا جس کا نام حضرت غوث الاعظم تھا ۔ انھوں نے محسوس کیا کہ وہ غم زدہ خاتون کی مراد پوری کر سکتے ھیں ۔ چنانچہ انھوں نے خاتون کی گود میں چالیس کنکریاں ڈال کر خدا سے دعا مانگی کہ خاتون کی گود ھری ھو۔ خاتون دعا حاصل کرکے گھر چلی گئی ۔ وقت کے ساتھ ساتھ اللہ تعالٰی نے اسے چالیس بیٹے عطا کیے ۔ اب مشکل یہ پیش آئی کہ ان چالیس بچوں کی غذا اور لباس کا کیا اھتمام ھو۔ بچوں کے باپ نے عالم مایوسی میں انتالیس بچوں کو لے جاکر پہاڑ چہل تن (چیلتن) کی بلندیوں پر چھوڑ دیا اور ایک بچے کو گھر پر رکھ لیا ۔ بعد ازاں اسے اپنے جرم اور گناہ کا احساس ھوا تو وہ پہاڑ پر گیا، تاکہ وھاں سے انتالیس بچوں کی ھڈیوں کو جمع کرے اور ان کے کفن دفن کا انتظام کرے ، لیکن وہ یہ دیکھ کر خوشگوار حیرت میں ڈوب گیا کہ تمام کے تمام بچے مزے سے ھیں اور درختوں پر اور پہاڑیوں میں کھیل رھے ھیں ۔ وہ واپس گھر آیا اور اس نے اپنی بیوی کو یہ حیرت انگیز بات سنائی ۔ اس کی بیوی اپنے بچوں کو واپس لانا چاھتی تھی ۔ اس نے اپنے شوھر کو مشورہ دیا کہ وہ اگلے دن صبح گھر والے بچے کو چیلتن پہاڑ پر لے جائے اور اسے دکھا کر باقی بچوں کو واپس لانے کی ترغیب دے ۔ خاوند نے ایسا ھی کیا ۔ وہ گھر والے بچے کو پہاڑ پر لے گیا اور وھاں زمین پر رکھ کر خود چھپ کر بیٹھ گیا ۔ انتالیس بچوں نے اپنے بھائی کو دیکھا تو وہ اس کے پاس آئے اور اسے اٹھا کر اپنے ساتھ پہاڑ کی چوٹیوں پر لے گئے، ایسی چوٹیوں پر جہاں کوئی نہیں جا سکتا ۔ براھوئیوں کا خیال ھے کہ یہ چالیس بچے اب بھی پہاڑ کی چوٹیوں پر اسی طرح گھومتے پھرتے ھیں اور کھیلتے کودتے ھیں ۔ ان کی یاد میں بلوچستان اور سندھ میں کئی تہوار منائے جاتے ھیں .

اسی طرح کاٹھ کی گڑیا کا قصہ مشہور ھے ۔ ایک ترکھان، ایک درزی، ایک سنار اور ایک درویش سفر کر رھے ھیں ۔ رات سر پر آتی ھے تو وہ جنگل میں قیام کرتے ھیں ۔ چور اچکوں اور ڈاکوؤں سے بچنے کے لیے رات کے پہلے پہر ترکھان پہرہ دیتا ھے ۔ وہ بےکار بیٹھنا پسند نہیں کرتا اور کلہاڑا لے کر ایک درخت کے تنے کو یوں کاٹتا ھے کہ وہ تنا ایک حسینہ کا پیکر نظر آتا ھے ۔ ترکھان کے بعد درزی پہرے پر مامور ھوتا ھے ۔ وہ کاٹھ کے اس حسین پیکر کو خوبصورت لباس پہناتا ھے ۔ سنار کی باری آتی ھے تو وہ سونے اور چاندی کے زیورات سے اس حسین پیکر کو مزّین کرتا ھے ۔ درویش اپنی باری پر خدا کے حضور سر بسجود ھو کر دعا مانگتا ھے اور پیکر میں جان پڑ جاتی ھے ۔ اب چاروں اس حسین دوشیزہ پر اپنا اپنا حق جتاتے ھیں اور باھم لڑتے جھگڑتے ھیں ۔ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پہنچتا ھے ۔ قاضی عدل گستری کے بجائے عدل کشی کرتا ھے اور خود دوشیزہ پر قبضہ جما لیتا ھے ۔ یہ مقدمہ بادشاہ تک پہنچتا ھے اور بادشاہ اس پری پیکر سے شادی رچا لیتا ھے .

براھوئی قصّے براھوئی زندگی کے عکاس بھی ھیں اور ان کی معاشرتی قدروں کے امین بھی، ان میں ندرت بھی ھے اور اخلاق آموزی بھی، زندگی سے بے پناہ پیار بھی ملتا ھے اور سب سے بڑی بات یہ کہ ان میں ڈرامائی عنصر اپنی تمام رعنائیوں سمیت

اجاگر ہوتا ہے۔ یہاں ڈرامائی عنصر سے مراد کہانی اور قصے کے واقعات کا تدریجی ارتقا ہے، یہ تدریجی ارتقا اپنے اندر تحیّر کا عنصر بھی رکھتا ہے۔ براہوئی قصوں میں ان خوبیوں کا ہونا اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ براہوئی [رکؔ باں] زبان پاکستان کی ایک قدیم زندہ زبان ہے۔

براہوئی زبان سنسکرت سے زیادہ قدیم ہے اور کوٹ ڈیجی، موہنجو ڈرو اور ہڑپا تہذیب کی زبان ہے۔ آریاؤں کی یورش سے پہلے اس علاقے میں دراوڑ آباد تھے۔ جب آریائی لشکر گلگت چترال اور خیبر کے راستوں سے موج در موج یہاں وارد ہوئے تو یہاں کے آباد دراوڑ یا تو مارے گئے یا وسط ہند اور جنوبی ہند کی طرف نقل مکانی کر گئے یا پھر غلام بن کر آریاؤں میں جذب ہوگئے اور "داس" کہلائے، بعض محفوظ بھی رہے۔ چنانچہ قلات کے پہاڑوں میں رہنے والے دراوڑ ہمارے آج کے براہوئی ہیں۔ جن کی زبان اور ثقافت قدیم الایام سے ابھی تک زندہ ہے۔ تاہم براہوئی زبان اور ثقافت کو اسلامی تعلیمات نے خوشگوار حد تک متاثر کیا ہے کیونکہ بلوچستان اور سندھ میں عرب حکومت ایک خاصی مدت تک قائم رہی اور یوں عرب تمدن نے براہوئی فکر و خیال کو فکری جلا عطا کی۔

قیام پاکستان ۱۹۴۷ء تک براہوئی قصوں کی فراہمی اور تدوین کے لیے کوئی مربوط کوشش نہیں کی گئی، نہ ان کے ادوار طے ہوئے۔ یہ قصے براہوئی زبان کے لوک ورثے میں بے مثال حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں براہوئیوں کے اطوار و افعال رسم و رواج، جرأت و شجاعت، بود و باش، تصور و خیال اور عقائد و عبادات کے موضوعات ملتے ہیں۔

مآخذ : (۱) R. G. Latham : *Ethnology of India*، لنڈن ۱۸۵۹ء؛ (۲) Muhammad Sardar Khan Baluch : *History of Baluch Race and Baluchistan*، کوئٹہ ۱۹۵۸ء؛ (۳) Mir Khuda Bakhsh Bijrani Marri Baluch : *Searchlights on Baloches and Balochistan*، کراچی ۱۹۷۴ء؛ (۴) Feroz Ahmed : *Focus on Baluchistan and Pushtoon Question*، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۵) Ahmed Abdullah : *The Historical Background of Pakistna and its People*، کراچی ۱۹۷۳ء؛ (۶) Walter A. Fairservis : *The Roots of Ancient India*، لنڈن ۱۹۷۱ء؛ (۷) ہتورام، آر۔ بی : تواریخ بلوچستان (نظر ثانی از ملک محمّد پناہ)، کوئٹہ ۱۹۰۷ء؛ (۸) Mountstuart Elphinstone : *History of India*، لنڈن ۱۹۱۶ء؛ (۹) Sir Denys Bray : *The Life History of a Brahui*، لنڈن ۱۹۱۳ء؛ (۱۰) Carleton S. Coon : *The Story of Man*، نیویارک ۱۹۶۲ء؛ (۱۱) *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (ایڈیٹر جیمز ہیسٹنگز)، ۱۹۳۰ء؛ (۱۲) *Encyclopaedia Britannica*، شکاگو ۱۹۷۳ء؛ (۱۳) *Imperial Gazetteer of India - Baluchistan*، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۱۴) *Sibbi District Gazetteer*، بمبئی ۱۹۰۶ء؛ (۱۵) *Kharan District Gazetteer*، کراچی ۱۹۶۶ء؛ (۱۶) *Makran District Gazetteer*، بمبئی ۱۹۰۷ء؛ (۱۷) H. T. Sorley : *The Gazetteer of West Pakistan - Sindh*، لاہور ۱۹۶۸ء؛ (۱۸) Sir Denzil Ibbetson : *Punjab Castes*، لاہور ۱۹۱۶ء؛ (۱۹) Gustav Oppert : *The Original Inhabitants of India*، آرچبالڈ کنسٹبل اینڈ کمپنی ۱۴، پارلیمنٹ سٹریٹ، ایس۔ ڈبلیو؛ (۲۰) *Mysterious Civilisation of the Indus valley*، مقالہ در میگزین *Life*، ج ۳۲، عدد ۵، مارچ ۱۲، ۱۹۶۲ء؛ (۲۱) S. M. Kamil-ul-Qadri : *All about Brahui*، مقالہ در *Pakistan Quarterly*، سرما ۱۹۶۹ء؛ (۲۲) S. M.

The Brahui & his language : Kamil-ul-Qadiri،
مقاله در *West Pakistan*، لاهور، اکتوبر ۱۹۶۱ء؛ (۲۳)
کامل القادری، ایس-ایم : براهوئی زبان و ادب، مقاله در
اورینٹل کالج میگزین، لاهور، نومبر ۱۹۶۲ء؛ (۲۴)
کامل القادری، ایس-ایم : براهوئی اور اردو، مقاله در
اورینٹل کالج میگزین، لاهور، نومبر ۱۹۶۲ء؛ (۲۵)
The people of Pakistan : Yu. V. Gankovsky،
لاهور ۱۹۷۳ء؛ (۲۶) *Brahui and* : M. B. Emeneau
Dravidian Comparative grammar، کیلے فورنیا
۱۹۶۲ء؛ (۲۷) *Languages* : Georg Morgenstierne
of West Pakistan، مقاله در اورینٹل کالج میگزین،
لاهور، مارچ-جون ۱۹۷۳ء؛ (۲۸) R. Huges Buller :
Census India - 1901, Baluchistan، حصهٔ سوم، بمبئی
۱۹۰۲ء؛ (۲۹) نور محمّد پروانه : براهوئی ثقافت، مقاله
در ثقافت اور ادب - وادی بولان میں، یکے از مطبوعات
بزم ثقافت کوئٹه؛ (۳۰) عبدالرحمٰن براهوئی : براهوئی
ادب، مقاله در ثقافت اور ادب - وادی بولان میں، یکے از
مطبوعات بزم ثقافت کوئٹه؛ (۳۱) Wheeler Mortimer :
The Indus Civilisation، لنڈن ۱۹۶۶ء؛ (۳۲)
The Peoples of India : J. D. Anderson، کیمبرج
۱۹۱۳ء؛ (۳۳) *The Arab* : R. C. Majumdar
Invasion of India (Reprint)، لاهور ۱۹۷۴ء؛ (۳۴)
The Races of : Major H. W. Surgeon Bellow
Afghanistan (Reprint)، لاهور؛ (۳۵) M. Longworth
The Baluch Race : Dames، لنڈن ۱۹۰۴ء؛ (۳۶)
The Brahuis of Quetta-Kalat : Anwar Rooman
Region، کراچی ۱۹۶۰ء؛ (۳۷) Khalid A. Butt :
Cultural Treasure Land of Pakistan، مقاله در
The Pakistan Times، لاهور، جنوری ۱۹۷۶ء؛ (۳۸)
A Catalogue of the Indian Coins in : E. J. Rapson
British Museum (Reprint)، آوکسفرڈ ۱۹۶۷ء؛ (۳۹)
Baluchistan : Frye، مقاله در *The Encyclopaedia of*
Islam، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۴۰) سلیم خان گمی : بلوچ،
مقاله در اردو دائرهٔ معارف اسلامیه، دانش گاه پنجاب،
لاهور، ج ۴؛ (۴۱) وهی مصنف : بلوچستان، مقاله در
اردو دائرهٔ معارف اسلامیه، دانشگاه پنجاب، لاهور، ج ۴؛
(۴۲) وهی مصنف : بلوچی، مقاله در اردو دائرهٔ
معارف اسلامیه، دانشگاه پنجاب، لاهور، ج ۴؛ (۴۳)
عبدالقادر شاهوانی : کیا بلوچ اور براهوئی علیحده قومیں
هیں؟ مقاله در ماهنامه بلوچی دنیا، جکّو واله، ضلع ملتان،
جولائی ۱۹۶۰ء؛ (۴۴) گل خان نصیر : بلوچ، کراچی
۱۹۶۹ء؛ (۴۵) ش ضحی : همارا بلوچستان، کوئٹه و
کراچی ۱۹۷۲ء؛ (۴۶) Kamit-ul-Qadeem Qadiri :
Baluchistan، کوئٹه و کراچی ۱۹۷۱ء؛ (۴۷) Philip
History of the Arabs : K. Hitti، لنڈن ۱۹۵۸ء؛
The Racial History : Chandra Chakraverty (۴۸)
of India، کلکته؛ (۴۹) Muhammad Sardar Khan
The Great Baluch : Baluch، کوئٹه ۱۹۶۵ء؛ (۵۰)
The Pathans : Olaf Caroe، لنڈن ۱۹۶۵ء؛ (۵۱)
Afghanistan : W. K. Tytler Fraser، لنڈن ۱۹۵۸ء،
Indian Myth & : Donald A. Mackenzie (۵۲)
Legend، لنڈن؛ (۵۳) R. Chrishman : *Iran*، Suffolk
۱۹۶۵ء؛ (۵۴) *The Frontiers of Balu-* : G. P. Tate
chistan، لنڈن ۱۹۰۹ء؛ (۵۵) انور رومان : براهوئی،
مقاله در اردو دائرهٔ معارف اسلامیه، دانشگاه پنجاب لاهور،
ج ۴؛ (۵۶) عبدالرحمٰن غور : نغمهٔ کوهسار، کوئٹه،
۱۹۶۸ء؛ (۵۷) انجم قزلباش : بلوچوں کے رومان،
مستونگ، ۱۹۶۲ء؛ (۵۸) *Muslim* : Ignaz Goldziher
Studies، ملیر S. M. Stern، ج ۱، لنڈن ۱۹۶۸ء؛
(۵۹) *Popular Poetry of* : M. Longworth Dames
Baloches، ج ۱، گلاسگو ۱۹۰۷ء؛ (۶۰) W. N.
History of the World : Weech، لنڈن ۱۹۵۱ء؛ (۶۱)
Punjab Castes (Reprint) : Sir Denzil Ibbetson،
لاهور ۱۹۷۴ء؛ (۶۲) *A Glossary* : Rose و Maclagan

of the Tribes & Castes of the Punjab & N.W.F.P.، ج ۱، ۲، پٹیالہ ۱۹۷۰ء: (۶۳) علی بن حامد بن ابی بکر الکوفی: فتح نامہ المعروف بہ چچ نامہ، طبع عمر بن محمّد داؤد پوتا، مطبع لطیفی دہلی ۱۹۳۹ء: (۶۴) نور محمد پروانہ براھوئی: براھوئی قاعدہ، کوئٹہ ۱۹۶۱ء: (۶۵) جمیل جالبی: تاریخ ادب اردو، ج ۱، لاھور ۱۹۷۵ء: (۶۶) Mir Ahmad Yar Khan Baluch: *Inside Baluchistan*، کراچی ۱۹۷۵ء: (۶۷) W. G. Archer: *The Hill of Flutes*، لنڈن ۱۹۷۴ء: (۶۸) Major General M. R. Haig: *The Indus Delta Country* (Reprint)، کراچی ۱۹۷۲ء: (۶۹) *The Early Dravidians*، مقالہ در *Wonder that was India; A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent*، مدیر A. L. Basham، آوکسفرڈ ۱۹۷۵ء: (۷۰) Jay Chandra Narang Vidyalankar: *The Regional & Linguistic Structure of India*، مقالہ در *The Cultural Heritage of India*، ج ۳، کلکتہ ۱۹۵۸ء۔

(مطیع خان گمی)

⊗ تعلیقہ: کشمیری قصے: کشمیری زبان کے محققین کے لیے کشمیری زبان کے شعری ادب کا سراغ لگانا اور اس کے محاسن یا عیوب گنانا آسان ہے، البتہ کشمیری زبان کے نثری ادب کا سراغ لگانا مشکل کام ہے۔ یہ ابھی تک طے نہیں ہو سکا کہ کشمیری زبان کی پہلی نثری کتاب کب ضبط تحریر میں آئی، یا اسے کب شائع کیا گیا، لیکن اگرچہ کشمیری زبان کا ابتدائی ادب ناپید ہے، اس کے قدیمی قصے جو مسلمانوں کی کشمیر میں آمد سے پہلے کے زمانوں سے تعلق رکھتے ہیں، سینہ بہ سینہ ہم تک پہنچے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلا قصہ وادی کشمیر سے پانی کے اخراج کا ہے جو یوں ہے:

جب برھما کا پوتا کیشپ جنوبی ھند سے شمالی ھند کی طرف آیا تو اس نے پنجاب میں جالندھر کے مقام پر پہنچ کر محسوس کیا کہ پانی کے راکشش جلود بھاوا نے شمالی پنجاب اور کشمیر کو تہ و بالا کر دیا ہے۔ وہ جپ تپ میں مصروف ہو گیا۔ برھما، وشنو اور شِو نے اس کی امداد کی۔ وشنو نے سور بن کر بارہ مولا کے قریب پہاڑوں کو کاٹا، جھیل کا پانی بہ نکلا لیکن جلود بھاوا پاتال میں چھپ گیا۔ بہرحال دیوتاؤں نے اس کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا۔ جلود بھاوا کے مر جانے پر دوسرے چھوٹے جنّ اور راکشش حوصلہ ہار بیٹھے اور وادی کشمیر پانی نکل جانے کے بعد سکونت کے قابل ہو گئی۔ لوگ گرمیوں میں وادی میں قیام کرتے اور سردیوں میں جنوب کی طرف چلے جاتے۔ ایک بار ایک برھمن نے سردیوں کا موسم وادی کشمیر میں گزارنے کا تہیہ کیا اور ایک غار میں مقیم ہو گیا۔ جنّوں کو پتا چلا تو وہ اسے پکڑ کر لے گئے اور دور ایک جھیل میں پھینک دیا، جسے دیکھ کر وہ حیران رہ گیا کہ یہ دراصل جھیل نہیں، محل ہے جہاں نیل ناگ رھتا ہے، جو سانپوں کا بادشاہ ہے۔ برھمن نے نیل ناگ سے جنّوں کی شکایت کی۔ نیل ناگ نے اسے تسلی دی اور اسے نیل مت پران نام کی کتاب بھی دی اور کہا کہ اگر وہ نیل مت پران میں لکھی گئی ھدایات پر عمل کرے گا تو جن بھوت یا راکشش اسے تنگ نہیں کریں گے۔ چنانچہ برھمن نے نیل مت پران کی ھدایات پر عمل کیا اور لوگ سردی اور گرمی کے موسموں میں کشمیر میں قیام کرنے لگے۔ اب ان کو جنّ یا بھوت نہیں ستاتے تھے.

جی۔ ایم۔ ڈی صوفی اپنی انگریزی تصنیف کشیر (حصّۂ اوّل، ص ۱۱) میں نیل مت پران کے بارے میں لکھتے ھیں ”نیل ناگوں کا سردار تھا۔

نیل مت پران اوتار نیل کی ہدایات کی کتاب ہے ۔ یہ کتاب قدیم ترین تحریری دستاویز ہے جو ہمیں معلوم ہے اور جس میں کشمیر کی ابتدا کے بارے میں قصے اور روایتیں درج ہیں ۔ اس میں کشمیر کے مقدس مقامات کے تذکرے بھی درج ہیں ۔

نیل مت پران میں وادی کشمیر کی ابتدا سے متعلق روایتیں اور قصّے تو موجود ہیں، لیکن یہ کتاب سنسکرت میں ہے، کشمیری زبان میں نہیں ۔ کشمیری قصوں سے متعلق دوسری قدیم ترین کتاب برہت کتھا ہے جو سنسکرت میں ہے ۔ اسے ہم اردو میں عظیم کہانی اور پنجابی میں وڈ کتھا کہیں گے ۔ اس کے مصنف کا نام گونا ڈیہ Gonadya ہے ۔ گوناڈیہ شاعر تھا اور نسلاً پشاچ تھا، اس لیے غالب خیال یہ ہے کہ برہت کتھا اصلاً سنسکرت کی کتاب نہیں بلکہ پشاچی زبان کی منظوم کتاب ہے اور اس میں کشمیر اور اہل کشمیر سے متعلق کہانیاں ملتی ہوں گی ۔ کتاب نایاب ہے، تاہم اس کتاب کے حوالے پالی زبان میں اور بدھ مت کی بعض مذہبی کتابوں میں ملتے ہیں ۔ خیال کیا جاتا ہے کہ گوناڈیہ کی اصلی کتاب جو پشاچی میں تحریر ہوئی، دوسری صدی قبل مسیح سے پہلے ضبط تحریر میں لائی گئی اور اس کے بعد برہت کتھا سنسکرت اور پالی میں ترجمہ ہوئی، کیونکہ کشمیر اور گلگت کے علاقوں میں بدھ مت کے عروج کے زمانے میں کہانیاں لکھی جاتی تھیں ۔

گیارھویں صدی عیسوی میں کشمیر کے دو معروف ادیبوں نے کہانیوں کی دو کتابیں تحریر کیں ۔ سوم دیو کی کتاب کا نام کتھا شرت ساگر ہے اور دوسری کتاب کا عنوان برہت کتھا منجری Manjri ہے ۔ یہ دونوں کتابیں سنسکرت میں ہیں اور گوناڈیہ کی کتاب برہت کتھا کے چربے ہیں ۔ سوم دیو کی کتاب کتھا شرت ساگر میں گوناڈیہ کو ایک ناگا شہزادہ کرت سین Kirt Sena کا بیٹا بتایا گیا ہے جو ایک برہمن خاتون کے بطن سے تھا ۔ جب پنڈت کلہن نے اپنی کتاب راج ترنگنی تحریر کی تو نیل مت پران اس کے پیش نظر تھی، سنسکرت زبان میں یہ کتاب ۱۹۳۶ء میں لائیڈن (ہالینڈ) میں ای ۔ جے ۔ برل E. J. Brill نے شائع کی ۔ اسے کے ۔ ڈی ۔ وریس K. D. Vrees نے مرتب کیا، (ص ۱۱) ۔

کشمیری زبان کا قدیم ترین قصہ ہیمال ناگرے ہے، جسے ولی اللہ متو نے منظوم کیا ۔ اس کے بعد لولری ہابمور کا نام آتا ہے ۔ ان قصوں کا زمانہ مہابھارت کی جنگ کے بعد کا ہے، اس وقت کشمیر پر پانڈو خاندان کی حکومت تھی ۔ دونوں قصے کشمیر میں بے حد مقبول ہیں لیکن ان دو قصوں سے کہیں زیادہ مقبول اکہ لندن کا قصہ ہے ۔ کشمیری زبان کا یہ قدیم قصہ ہر کشمیری کو خواہ وہ شہر کا رہنے والا ہو یا گاؤں کا، زبانی یاد ہوتا ہے ۔ بیاہ شادی اور دوسرے اجتماعوں میں لوگ اسے دلچسپی سے پڑھتے اور سنتے ہیں ۔ یہ قصہ سب سے پہلے رمضان بٹ نے نظم کیا ۔ اس کے بعد احمد زرگر، صمد میر اور علی وانی نے اسے نظم کے قالب میں ڈھالا، لیکن سب سے زیادہ شہرت رمضان بٹ کے قصے کو حاصل ہوئی ۔

یہ تینوں قصے خالص کشمیری ہیں اور کشمیر کے قدیم اعتقادات و تصورات کو پیش کرتے ہیں ۔ ان قصوں میں ہمیں اشاعت اسلام سے پہلے کا کشمیر ملتا ہے ۔ انہیں ہم جادو والے قصے کہ سکتے ہیں، یعنی یہ وہ قصے ہیں جن میں دیوی دیوتا، راکشش، جن بھوت، چڑیلیں پریاں، ٹونے

لولکے اور جنتر منتر ملتے ہیں۔ ان قصوں میں جھیلیں، سالپ، رشی منی اور پروہت پائے جاتے ہیں۔ ان قصوں کا انسان بے بس اور سحر زدہ ہے، مافوق الفطرت قوتوں کا نخچیر بھی ہے اور بیچارا بھی۔ ان قصوں میں اگر رومان ملتا ہے، تو وہ بھی سحر زدہ ماحول اور فضا میں پروان چڑھتا ہے۔ میاں محمّد بخش کا قصہ سیف الملوک بھی اسی قبیل سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ پنجابی قصہ کشمیری قصے گل ریز سے متأثر نظر آتا ہے۔ گلریز کا قصہ مقبول شاہ کرالہ واری نے کشمیری میں منظوم کیا ہے۔ دونوں قصوں میں ہیرو جنوں اور پریوں کے رحم و کرم پر ہوتا ہے اور اسے ایک کے بعد دوسری مہم سر کرنا پڑتی ہے۔ اصل میں یہ سحریہ قصے اہل کشمیر کی مائیتھالوجی (دیو مالا) کو شعری پیرائے میں ظاہر کرتے ہیں۔ سیف الملوک اور گلریز در اصل فارسی داستان کے علی‌الترتیب پنجابی اور کشمیری روپ ہیں۔

کشمیر میں اشاعت اسلام سے پہلے جو قصے رواج پذیر ہوئے، وہ ناگا مت، ہندو مت اور بدھ مت کے اعتقادی تصورات کو پیش کرتے ہیں، گویا ان قصوں کی بنیاد ناگا مت، ہندو مت اور بدھ مت کی مائیتھالوجی (دیو مالا) پر استوار کی گئی ہے۔ اشاعت اسلام کے بعد اہل کشمیر کا ذوق نظر بدلا تو مسلمانوں کی مخصوص تہذیب و ثقافت سے متعلق قصے مقبول ہوئے۔ مثلاً کشمیری زبان میں ہمیں جو قصے ملتے ہیں، ان میں شیریں فرہاد، لیلیٰ مجنوں، سسی پنوں، ہیر رانجھا، سوہنی مہینوال، یوسف زلیخا، امیر حمزہ، صاحب خان، سید مٹھے شاہ، شہزادہ بہرام، شہزادہ یوز[بوذ] آصف، سام نامہ اور شاہنامہ مشہور ہیں۔ یہ وہ قصے ہیں جن کا تعلق عرب، ایران، بلوچستان، سندھ اور پنجاب سے ہے، تاہم کشمیری اہل قلم نے انھیں کشمیری زبان کے قالب میں ڈھال کر اسلامی تہذیب و ثقافت کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

یہ طے شدہ امر ہے کہ قدامت کے اعتبار سے کشمیری قصے پاکستان کی دوسری زبانوں پنجابی، پشتو، سندھی، بلوچی اور براہوئی سے مقابلۃً قدیم ہیں۔ عددی اعتبار سے بھی کشمیری زبان میں ان زبانوں سے زیادہ قصے ملتے ہیں۔ یہ قصے سحریہ بھی ہیں اور رزمیہ بھی، عشقیہ بھی اور طربیہ بھی، تاریخی بھی اور مذہبی بھی۔ کشمیری زبان میں ایسے شاعر بھی ملتے ہیں، جنھوں نے اپنی ساری زندگی قصے منظوم کرنے میں گزار دی۔ مثال کے طور پر محمود کامی نے پنج گنج، ہارون رشید، شیریں خسرو، لیلیٰ مجنوں، یوسف زلیخا، اور شیخ صنعان کے قصے منظوم کیے۔ پرمانند نے شولگن، رادھا سوئمبر اور سداماں لکھے۔ مقبول کرالہ واری نے گلریز، گریست نامہ، ملہ نامہ، پھیر نامہ، بہار نامہ، منصور نامہ اور ایوب نامہ لکھے۔ وہاب پرے نے شاہنامۂ فردوسی کا ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ قصۂ مکرزن، قصۂ چہار درویش، قصۂ نونہال گلبدن، قصۂ بہرام گور اور خلافت نامہ کو شعری پیکر عطا کیا۔ کرشن داس نے راس لیلہ اور شولگن کو امر بنایا۔ عزیز اللہ حقّانی نے ہارون الرشید، محمود غزنوی اور شیخ صنعان کی حیات اور کارناموں کو نظم کرکے داد حاصل کی۔ علاوہ ازیں واقعات کربلا کو بھی کشمیری میں نظم کیا گیا۔ امیر حمزہ کے افسانوی کارنامے بھی کشمیری زبان میں ڈھل کر بے حد مقبول ہو چکے ہیں۔ غرض یہ کہ قصوں اور داستانوں کے ذیل میں کشمیر کی روایتی ذہانت و فطانت اپنے نقطۂ عروج پر نظر آتی ہے۔

ذیل میں قصۂ اکه نندن کی تلخیص پیش کی جاتی ہے - اکه نندن کشمیر کے چند قدیم ترین قصوں میں سے ہے - یه قصه نفس اماره پر قابو پا کر سکون قلب حاصل کرنے کی ترغیب دیتا ہے - گویا اس طرف اشاره کرتا ہے که نفس اماره کو نفس مطمئّنه میں کیسے بدلا جائے .

یه اس زمانے کا ذکر ہے جب جھیل ولر بالکل خشک تھی اور اس کے اندر بنے ہوے ایک خوبصورت محل میں ایک مہاراجا رہتا تھا جس کی کوئی اولاد نه تھی - مہارانی کا نام رتن مالا تھا اور وہ بے چاری اپنے شوہر کے ساتھ مل کر روزانه اولاد کے لیے دعائیں مانگتی تھی - آخر ان کی دعا قبول ہوئی - ایک دن ایک جوگی محل میں آیا - اس نے مہاراجا اور مہارانی کو بتایا که ان کے ہاں خوبصورت بچه پیدا ہوگا بشرطیکه وہ بارھویں سال اس بچے کو اس کے حوالے کر دیں .

مہاراجا اور مہارانی اس شرط پر رضا مند ہو گئے اور وقت گزرنے کے بعد ان کے ہاں ایک چاند سا بیٹا پیدا ہوا جس کا نام اکه نندن رکھا گیا - جب بیٹا باره سال کا ہوا تو جوگی وارد ہوا اور اس نے بچے کا مطالبه کیا - اکه نندن اس وقت پڑھنے کے لیے پاٹ شالا گیا ہوا تھا - والدین نے اسے بلایا اور روتے ہوے اسے جوگی کے حوالے کر دیا .

جوگی نے کہا که اکه نندن ذبح کرکے پکایا جائے، کیونکه وہ بھوکا ہے - مہاراجا اور مہارانی نے اس اندوھناک حکم پر روتے چلاتے عمل کیا .

مہاراجا اور مہارانی رو پیٹ رہے تھے اور جوگی مزے سے گوشت کھا رہا تھا - آخر تنگ آ کر جوگی نے اکه نندن کے والدین سے کہا که رونے چلانے کے بجاے اکه نندن کو پکارو - جب انھوں نے اکه نندن کو پکارا تو وہ معصوم چہره لیے سامنے حاضر ہوا اور بولا "ماں میں ابھی پاٹ شاله سے آیا ہوں، بھوکا ہوں، کچھ کھانے کو دو" - والدین نے حیران ہو کر اکه نندن کو باری باری سینے سے لگایا اور پھر جوگی کی طرف متوجه ہوے مگر وہ غائب ہو چکا تھا .

مآخذ : (۱) سید غلام حسین شاه کاظمی : کشمیری لوک داستانیں، نشر شدۂ آزاد کشمیر ریڈیو، مظفر آباد، ۱۹۷۵ء؛ (۲) سلیم خان گمی : کشمیری ادب و ثقافت، ادارۂ مطبوعات پاکستان، کراچی ۱۹۶۳ء؛ (۳) جی - ایم - ڈی صوفی : کشیر (انگریزی)، پنجاب یونیورسٹی، لاهور ۱۹۴۸ء؛ (۴) نور الدّین دار : کشمیری ادب اور یورپ، مقاله در کشمیر ویکلی، راولپنڈی، ۲۳ جولائی ۱۹۶۵ء؛ (۵) Veronica Jons : *Myths and Legends of India*، لنڈن ۱۹۷۰ء؛ (۶) I. Bhatnagar : *Let-Ded*، مقاله در *The Tribune*، چندی گڑھ، ۷ جولائی ۱۹۶۳ء؛ (۷) Ibn-i-Adam : *Soofis of Kashmir*، مقاله در *The Pakistan Times*، راولپنڈی، ۲۴ مئی ۱۹۶۳ء؛ (۸) Nigal Cameron : *Kushmir*، مقاله در *National Geographic Magazine*، واشنگٹن ڈی - سی نومبر ۱۹۵۸ء؛ (۹) Christopher Rand : *Himalayan Pilgrimage*، مقاله در *National Geographic Magazine*، اکتوبر ۱۹۵۶ء؛ (۱۰) Florence H. Mordon : *House Boat Days in the Vale of Kashmir*، مقاله در *National Geogrophic Magazine*، اکتوبر ۱۹۲۹ء؛ (۱۱) J. Hutchison : *Guide to Inner Mountains between Simla and Kashmir*، لاهور ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) Mohibbul Hasan : *The Found ation of the Sultanate*، ایران سوسائٹی، کلکته ۱۹۵۹ء؛ (۱۳) Fredrick Drew : *Jammu and Kashmir Territories*، دَرْد لوگوں کے متعلق باب .

(سلیم خان گمی)

قِصّه (ملایا) : عربی کی طرح ملائی زبان *

میں بھی حکایۃ کے معنی کہانی، قصہ، ہیالیہ یا تاریخی واقعہ ہیں۔ یہ نویں صدی ہجری/ پندرھویں صدی عیسوی کے اوائل کی دو سماتری کتابوں میں عنوان کی حیثیت سے آیا ہے، یعنی پسائی کے حکمرانوں کی تاریخ حکایت راجا پسائی اور حیات سکندر ذوالقرنین ، جو فارسی عربی مصادر سے ماخوذ ہے، اور جس میں سکندر اعظم کو بطور ایک مبلغ اسلام پیش کیا گیا ہے۔ شاید ان سے کچھ بعد کی اور پندرھویں صدی کے ملکّا میں جاوی مجلّے میں تحریر کردہ حکایت پیرانگ پانڈوا جیا (یا بھارتا یودّھا)، حکایت سانگ بوما (یا بھاوما کاویا) اور متعدّد دوسری حکایات ہیں جو جاوی خیالی کھیل (Shadow Play) کے "پنجی" حکایات کے مجموعے (حدود ۱۰۵۰ھ/ ۱۳۵۰ء) پر مبنی ہیں۔ حکایت سری راما یا راماین کا ملائی ترجمہ بھی اس دور سے تعلق رکھتا ہے، لیکن ملائی "وقائع" (Malay Annals) (پندرھویں تا سولھویں صدی عیسوی) میں کہا گیا ہے کہ جب البوقرق نے ۱۵۱۱ء میں ملکّا کو فتح کیا تو ملائیوں کے ہاں ایک حکایت امیر حمزہ اور ایک حکایت حنفیہ موجود تھیں جو دونوں فارسی سے ماخوذ تھیں؛ ایک اور ملائی حکایت حکایت یوسف ہے۔

رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے بارے میں قصے، جو ملایا کی اسلامی ثقافت کے 'ھندی۔ فارسی' دور کے آغاز سے متعلق ہیں، ان سب کو حکایات کا نام دیا گیا ہے، مثلاً حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے روحانی نور [نور محمّدی]، آپؐ کے اشارے سے چاند کے شق ہو جانے اور آپؐ کی حیات اور وفات کے واقعات۔

اس نام [یعنی حکایت] کا اطلاق مسلم ماٰخذ کے مشہور سَلسلہ ہاے قصص کے تراجم پر بھی ہوتا ہے۔ فارسی طوطی نامہ کا ترجمہ حکایت بیان بدیمان (="عقل مند طوطے کی کہانی") یا حکایت خوجہ میمون (=خوش قسمت تاجر کی کہانی) کے نام سے کیا گیا۔ پندرھویں صدی عیسوی کی ملکّا کی ایک خاتون کا نام اسی حکایت کے ایک کردار کے نام پر سابریہ (صبریّہ) رکھا گیا تھا۔ سات وزیروں کی تاریخ (حکایت بختیار) کے دو نسخوں، عربی سے ماخوذ حکایت غلام (یا حکایت راجا ایبغ) اور حکایت کلیلہ و دمنہ کے ایک مکمل نسخے کا تعلق بھی گیارھویں صدی ہجری/سترھویں صدی عیسوی سے ہے۔ آخر الذّکر کا تازہ ترین ترجمہ تقریباً ۱۸۲۵ء میں Raffle کے کارک، منشی عبداللہ نے تامل سے کیا اور اس کا نام حکایت پنچہ تندرم رکھا۔ اسی مترجم نے اپنی خود نوشت سوانح عمری کا نام حکایت عبداللہ رکھا۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل تک ملایا کے مسلمان ہندوستانی مصادر سے ترجمہ شدہ متعدّد حکایات سے برابر محظوظ ہوتے رہے، جن میں دیوتا نژاد شہزادے اور شہزادیاں، جن بھوت اور انسان کے ہر مکرو فریب پر فتح حاصل کرتے ہیں اور جن میں غیر ضرر پذیر ابطال، دیووں کو ارجن کی کمان یا یافث (Japhet) کی تلوار سے شکست دیتے ہیں اور روحوں، جنّوں اور ہندو مسلم دونوں قسم کے بزرگوں کی مدد سے پہیلیاں حل کرتے ہیں۔ اسلام کے ظہور کے بعد مسلم ہندوستان کی ہندو تہذیب کے قصے حکایتوں میں منتقل ہو گئے، جنھیں ایرانی داستانوں کی یادوں، شاھنامہ کے قہرمانوں، مثلاً جمشید اور بہرام کی طرح اشارات و کنایات، قصۂ سکندر سے ماخوذ واقعات، بغداد، مدینے، مصر اور بوزنطہ کے حوالوں اور (جیسا کہ حکایت شاہ مردان میں ہے) صوفیانہ توضیحات سے مزیّن کر دیا گیا ہے۔

ملایا کی تاریخ جاوا کے تاریخی رومان کی تقلید میں شروع ہوئی، اور اگرچہ ملایا کا ایک عالم افسانوی ادب سے تاریخ کے مایہ امتیاز ہونے کو برطانوی محکمۂ تعلیم کی طرف سے ایک کتاب تواریخ ملایو کی اشاعت (بار دوم، ۱۹۲۱ء) سے منسوب کرتا ہے، تاہم ملایا کے مؤرخین نے اکثر اپنی تصانیف میں ”حکایت“ پر سجرہ (وقائع) یا سلسلۂ انساب کی طرح کے الفاظ یا ایسے ناموں مثلاً بستان السلاطین یا تحفۃ النفیس (= قیمتی تحفہ) کو ترجیح دی ہے .

مآخذ : (۱) R. O. Winstedt : *A History of Classical Malay literature (with bibliography)*، در *Journal of the Malayan Branch of the R. A. S.* ۳۱/۳ (۱۹۵۸ء)؛ (۲) C. Hooykaas : *Literatuur in Maleis en Indonesisch*، Groningen اور جکارتا ۱۹۵۲ء (ملائی ترجمہ : *Penyedar sastera*، کوالالمپور ۱۹۶۳ء)؛ (۳) A. Bausani : *Note sulla struttura della "hikayat" classica malese*، در *A I U O N*، سلسلۂ جدید n. s.، ۱۲ (۱۹۶۲ء)، ص ۱۶۳ تا ۱۹۲ (اور اس میں مذکور مآخذ) .

(R. O. WINSTEDT)

⊗ **قصہ (پنجابی)** : قصہ کا لفظ عربی مادہ قصص سے نکلا ہے جس کا مطلب ہے بیان کرنا ، پنجابی میں انھیں معنوں میں استعمال ہوتا ہے ، چنانچہ اہل پنجاب بھی قصہ میں بیان، کہانی، کتھا، حکایت، ذکر، رام کہانی ہی کے مفہوم کو سامنے لاتے ہیں ۔ پنجابی میں قصہ کو بکھیڑا، جھگڑا یا تکرار کے معنوں میں بھی بعض اوقات استعمال کیا جاتا ہے ۔ (پنجابی کوش، ۱ : ۴۴۷ بزبان گورمکھی) .

پنجابی میں قصہ زیادہ تر داستان گوئی کے لیے ہی استعمال ہوا، مگر انیسویں بیسویں صدی عیسوی میں اس میں تھوڑی سی تبدیلی آئی اور وہ یوں کہ اس دور میں ایسے چھوٹے چھوٹے قصے بھی لکھے گئے ہیں جن کو داستان کے معنی نہیں دیے جا سکتے مثلاً ”فیشن دا پٹاکا“ یا ”فیشن ایبل وال جاپانی“ وغیرہ ۔ یہ قصے انگریزی اثر کے تحت چھوٹی چھوٹی نظموں کے نتیجے میں وجود میں آئے اور عموماً انگریزی دور ہی میں لکھے گئے ۔ مگر جس قصے کا ہم ذکر کرنا چاہتے ہیں، یہ داستان یا بیان کا پہلو رکھتا ہے چنانچہ یہاں قصے کے اسی پہلو پر روشنی ڈالنا ضروری ہے جس کی روایت پنجابی ادب میں سیکڑوں سال پرانی ہے .

ابتدائی دور : یہ بات ایک حقیقت کے طور پر تسلیم شدہ ہے کہ باقاعدہ تحریری روپ میں آنے سے پہلے لوک ادب پیدا ہوتا ہے جس کے خالق عوام ہوتے ہیں ۔ پنجابی میں جس دور کا ادب تحریری طور پر ہم تک پہنچا ہے، اس سے قبل یہاں لوک ادب موجود تھا ۔ اس کی کیا نوعیت تھی ؟ اس بارے میں یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ اس میں داستان ضرور تھی، کیونکہ پنجابی کی پرانی واروں، گیتوں اور کہانیوں سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے ۔ روسی مصنف سری بریاکوف کا کہنا ہے کہ ان لوک قصوں سے جس پرانی کہانی کی نشاندہی ہوتی ہے، وہ راجا رسالو کی کہانی ہے جو راجا سلوان کا چھوٹا بیٹا اور پورن بھگت کا بھائی تھا ۔ (*Punjabi Literature*، ص ۱۱) .

گندھارا تہذیب کے بارے میں چھان بین کرنے کے بعد اور باتوں کے ساتھ یہ بات بھی سامنے آئی ہے کہ پہلی صدی عیسوی کے لگ بھگ کی چیزوں میں اس زمانے کی تحریر سنسکرت پراکرت کے کچھ نمونے بھی ہاتھ لگتے ہیں ۔ ان میں ایک دلچسپ اور معرکہ آرا رزمیہ نظم بھی ہے جس کا نام ”برہت کتھا“ (بڑی داستان) ہے اس کا اصل مسودہ

پشاچی پراکرت میں لکھا گیا ہے، جس کی زبان آج کل کی پنجابی سے مشابہت رکھتی ہے۔ (کتاب مذکور، ص ۱۰)۔

برصغیر پر عربوں کی آمد آمد تو ظہور اسلام سے پہلے ھی شروع ھو گئی تھی اور یہاں کی تہذیب پر عرب اثرات بھی پڑنے لگے تھے، ظہور اسلام کے بعد مسلمان عرب یہاں تجارتی قافلے لے کر آتے جاتے رہے۔ محمّد بن قاسم کی فتح سندھ کے دوران میں مسلم اثرات اور بھی زیادہ بڑھے۔

آٹھویں۔ دسویں صدی عیسوی کے درمیانی عرصے میں پنجابی ادب کی تاریخ لکھنے والوں نے جن لوک واروں کی نشاندہی کی ہے ان میں سکندر ابراهیم، ٹنڈے اسراج، رال کمال اور موج لله بحلیما اور محمه حسنه کی واریں شامل ھیں۔ یہ سب رزمیہ نظمیں ھیں جو مقامی راجاؤں اور مہاراجاؤں کے درمیان لڑائیوں کے حالات بیان کرتی ھیں۔

ان واروں میں سے "ٹنڈے اسراج" کی کہانی یوں ہے کہ مقامی راجا سارنگ کا ایک بیٹا اسراج تھا۔ اس کی سوتیلی ماں اس پر فریفتہ تھی۔ اس کی تمام کوششوں کے باوجود اسراج نے اس کی محبت کا جواب محبت سے نہ دیا، چنانچہ وہ برہم ھو کر انتقام پر اتر آئی اور راجا سارنگ سے کہا کہ اسراج نے اس پر بری نیت سے ہاتھ ڈالا ہے اور اس کی بے عزتی کی ہے۔ راجا سارنگ نے انتہائی غصے میں حکم دیا کہ اسراج کو قتل کرکے دریا میں پھینک دیا جائے۔ جلاد کو رحم آ گیا اور اس نے اسراج کی ایک کلائی کاٹ کر اسے آزاد کر دیا۔ اسراج گھومتا پھرتا ایک ایسی سلطنت میں پہنچا، جہاں کا اسے راجا بنا دیا گیا۔ اس اثنا میں اسے خبریں ملیں کہ اس کے باپ کی سلطنت پر دشمنوں نے یلغار کر دی ہے۔ راجا سارنگ نے مدد کے لیے پکارا۔ دونوں نے مل کر دشمنوں کا صفایا کیا۔ اب اسراج نے اپنے باپ کو اپنے بارے میں بتایا اور یہ بھی بتایا کہ اس کی سوتیلی ماں نے اس پر تہمت لگائی تھی۔ یہ معلوم کرکے راجا سارنگ اسراج کے حق میں تخت سے دستبردار ھو گیا (Punjabi Literature، ۱۸، ۱۹)۔

سرسری نظر سے دیکھا جائے تو یہ کہانی "پورن بھگت" کی کہانی سے ملتی جلتی ہے، مگر اصل بات یہ ہے کہ اس کا صرف اسراج کے کلائی کٹوا کر جانے تک کا حصہ ھی اس سے مشابہ ہے۔ ظاہر ہے یہ ایک رزمیہ داستان ہے، باقاعدہ ایک کہانی اور پلاٹ رکھتی ہے اور اس کا انداز بیانیہ ہے۔ اس قسم کی واروں کا سراغ گرو نانک (۱۴۶۹-۱۵۳۸ء) کے زمانے تک عام ملتا ہے، کیونکہ گرو نانک نے بھی اپنے کلام کے متعلق جو گرو گرنتھ (۱۶۰۴ء) میں شامل ہے، اس قسم کی ہدایات دی ھیں کہ میرا فلاں کلام فلاں وار کی طرز پر گایا جائے۔ یہ علٰحدہ بات ہے کہ انھوں نے اور ان کے پیرووں نے ان واروں میں قصہ اور داستان کے واقعاتی رنگ کے ساتھ ساتھ ان میں دیومالائی یا روحانی عنصر بھی شامل کر دیا ہے جیسے گرو گوبند سنگھ کی چنڈی دی وار۔

جہاں تک داستان گوئی میں پریت کہانی بیان کرنے کا تعلق ہے، یہ روایت بھی چلی آتی ہے۔ سنسکرت میں کئی ڈرامے لکھے گئے تھے، ظاہر ہے بیانیہ داستانیں بھی ھوں گی۔ لوک ادب میں کہانیاں جو بڑی بوڑھیاں رات کو سوتے وقت بچوں کو سناتی تھیں اور بعض جگہ اب بھی سناتی ھیں، یہ بھی قصے ھی کا ایک روپ ہے، مگر یہ عام طور پر نثر میں ھوتی تھیں۔ اس سلسلے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ داستانیں بھی پہلے عوامی سطح پر ھی وجود میں آئیں، لوک شاعروں ھی نے پہلے ان کو نظم کیا اور یہ عوام میں مقبول ھوئیں اور آگے

چلیں۔ ان کو آگے لے جانے والے عام طور پر میراثی اور ڈھاڈی ہوتے تھے، جو گا کر یہ داستانیں بیان کرتے تھے۔ بد قسمتی سے واروں کی طرح ان داستانوں میں سے کسی کے نمونے دستیاب نہیں، البتہ غور کیا جائے تو پنجابی ادب کے ابتدائی دور میں ان کے مشہور اور مقبول عام ہونے کی شہادتیں ضرور مل جاتی ہیں، مثلاً بابا فرید (۱۱۷۵ تا ۱۲۶۵ء) کے کلام میں ایک جگہ آتا ہے ۔

ہتھ نہ لائیں کسنبھڑے جل جا سی ڈھولا
بول فریدی، مطبوعۂ پنجابی ادبی اکیڈیمی

یہاں "ڈھولا" محبوب کو کہا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ محبوب کو یہ نام کس طرح ملا ؟ اصل میں یہ لفظ "ڈھول" ہے جو راجستھان (راجپوتانہ) کی ایک لوک کہانی کا ہیرو ہے، جس سے لفظ "ڈھولا" بنایا گیا ہے۔ اس سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ پنجاب میں راجستھان کی یہ پریت کہانی پہلے سے موجود تھی اور نہ صرف موجود تھی بلکہ اس قدر مقبول تھی کہ شاعر اسے اس کہانی سے لے کر علامتی رنگ میں اپنے محبوب کے لیے استعمال کرنے لگے تھے ۔

پہلا مغل دور (۱۵۲۶ تا ۱۷۰۷ء) :
شاہ حسین سولھویں صدی کے پنجابی ادب میں ایک بلند مقام رکھتے ہیں۔ ان کی شاعری میں بڑی تفصیل کے ساتھ ہیر رانجھے کے کرداروں کے حوالوں سے کہانی کے واقعات کی طرف اشارے ملتے ہیں جن سے یہ بات نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ ہیر رانجھے کی داستان اس زمانے میں عوامی سطح پر پنجاب میں مشہور تھی ۔

جھنگ میں ہیر کی قبر کی موجودگی اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ داستان ایک حقیقت کے بعد وجود میں آئی۔ اس کی حقیقی صورت کیا تھی، اس بارے میں بحث کی ضرورت نہیں۔ جھنگ اور تخت ہزارے میں رانجھے اور سیال اب بھی آباد ہیں۔ بیلا اور دریائے چناب آج بھی موجود ہیں اور اس کہانی کے واقعات کی منہ بولتی تصدیق ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ واقعہ لودھیوں کے عہد میں وقوع پذیر ہوا مگر اکبری عہد تک اس کی شہرت اپنے نقطۂ عروج تک پہنچی ۔

اکبری عہد کے عوامی شاعر دمودر نے اس قصے کو باقاعدہ بیانیہ داستان کے روپ میں نظم کیا۔ بذل حق محمود کا خیال ہے کہ دمودر سے بھی پہلے یہ قصہ ایک فارسی گو شاعر نے فارسی میں لکھا تھا۔ یہ بھی اکبری دور کا شاعر تھا جس کا نام باقی کولابی ہے۔ یہ فارسی گو شاعر جون پور میں رہتا تھا اور اس نے یہ قصہ عوام سے سن کر نظم کیا تھا۔ اس نے اس قصے کو بیانیہ انداز میں لکھنے کے ساتھ ساتھ معرفت اور تصوف کا رنگ بھی دیا ہے۔ اس دور میں گنگ بھٹ نے بھی ہیر کی کہانی کو ہندی میں نظم کیا (پنج دریا، وارث نمبر، ص ۳۶۹) ۔

دمودر کی ہیر میں کل ۹۶۱ بند ہیں، کچھ دوہرے اور باقی چھند استعمال ہوئے ہیں جو مثنوی کی صورت میں استعمال ہوئے ہیں۔ اس میں جو کہانی بیان ہوئی ہے، اس میں ہیر کی ماں "کندی" ہے۔ کیدو ہیر کا تایا ہے۔ دمودر ہیر کی سگائی یعقوب خان وڑائچ سے کرتا ہے۔ دمودر کی کہانی میں ہیر کی نند سہتی بیوہ ہے اور اس کی رامو برہمن سے دوستی ہے۔ دمودر ہیر کے منگیتر کا نام صاحبا بتاتا ہے۔ دمودر آخر میں لکھتا ہے کہ ہیر اور رانجھا کوٹ قبولہ سے تین میل دور مغرب کی طرف کہیں غائب ہو گئے۔

بعد میں ہیر کی کہانی لکھنے والوں نے دمودر کی بیان کردہ کہانی سے قدرے مختلف انداز اختیار کیا ہے۔ دمودر کی ہیر میں بیان بہت رسیلا اور

الفاظ کا چناؤ اور ان کی نشست بہت اچھی ہے۔ اس کی زبان میں عربی فارسی الفاظ بڑی تعداد میں آئے ہیں۔

اس دور کا ایک اور اہم شاعر گور داس (جنم ۱۵۵۸ء) ہے۔ ہم اس کے اشعار اس غرض سے نقل کرتے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اس دور میں اور کون کون سی داستان یا قصہ عام تھا۔ ملاحظہ ہو:

لیلیٰ مجنوں عاشقی چولہہ چکّی جاتی
سورٹھ بیجا کا ویئیے جس کھوڑی واتی
سسی پنوں دوستی ہوے جات اجاتی
مہینوال نے سوہنی اے تر دی راتی
رانجھا ہیر و کھالیے پرم پراتی

ان اشعار سے پتا چلتا ہے کہ اس دور میں لیلیٰ مجنوں، سسّی پنوں، سوہنی مہینوال اور ہیر رانجھے کے قصے کا ذکر عام تھا مگر حیرت ہے کہ مرزا صاحباں کا نام نہیں لیا گیا، حالانکہ یہ داستان بھی اس زمانے میں مشہور تھی اور اسی دور کے شاعر پیلو (۱۵۸۰ تا ۱۶۷۵ء) نے اسے نظم کیا ہے۔ یہ بھی عوامی سطح پر رائج ”وار“ کی طرز پر لکھی گئی ہے۔ شاعر عوامی فنکار (گائیک) معلوم ہوتا ہے جس نے یہ قصہ خود کہا اور گا کر خود ہی اس کو رائج کیا۔ یہ امرتسر کی تحصیل ترنتارن کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا اور چکوال (پوٹھوہار) کے ایک گاؤں مہرو پیلو میں وفات پائی۔ پیلو مسلمان تھا اور صوفی مسلک رکھتا تھا۔ مرزا صاحباں کے قصے کو پہلی دفعہ نظم کرنے والا شاعر پیلو ہی کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

پیلو نے اپنا قصہ وار کی طرز پر کلیوں میں لکھا ہے لیکن بحر اتنی لمبی استعمال نہیں کی۔ یہ داستان واروں کی طرز کی بیانیہ نظم ہے۔ زبان عوامی ہے جس میں عربی فارسی کے الفاظ کی کثرت ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ پنجابی زبان کو اس کا علٰحدہ تشخص مسلمانوں ہی نے دیا اور مسلمانوں کے آنے ہی سے پنجابی زبان اپ بھرنش سے علٰحدہ ہوئی۔ اس لیے زبان کی اسلامی روایت ہی عوامی روایت ٹھیرتی ہے۔ اس لیے دمودر نے اور اس کے بعد پیلو نے اسی عوامی زبان کو استعمال کیا، قصے میں مرزا کو بہادر اور نڈر عاشق دکھایا گیا ہے اور صاحباں کو وفا کی پتلی اور وعدے کی پکی ظاہر کیا گیا ہے مگر بھائیوں کے بارے میں صاحباں کا رویہ جذباتی ہے اور پیلو کے مطابق یہ پنجابی معاشرے میں بہن بھائی کے پیار کی علامت ہے۔ پیلو نے اپنے قصے میں مقامی ماحول اور زندگی کو اپنایا ہے۔ زبان بڑی مؤثر استعمال کی ہے۔ قصے کا انداز بیانیہ ہے، تاہم اکثر جگہوں پر کرداروں کے داخلی جذبات کے اظہار کے لیے انھیں آپس میں باتیں بھی کروائی ہیں اور کہیں شاعر نے خود کیفیت بیان کی ہے۔ پیلو کے قصے میں وار جیسا آہنگ محسوس ہوتا ہے۔

لیلیٰ مجنوں اور سسّی پنوں جن کا ذکر گور داس نے اپنی نظم میں کیا ہے، غیر مقامی قصے ہیں جب کہ سوہنی مہینوال مقامی قصہ ہے۔ پہلے مغل دور میں قصہ سسّی پنوں لکھا گیا۔ غیر مقامی قصص میں یوسف زلیخا، شیریں فرہاد کے علاوہ شہادت امام حسینؓ کو قصے کے انداز میں نظم کیا گیا۔ اس دور کے مشہور قصہ گو شعرا میں دمودر اور پیلو کے علاوہ مولوی عبداللہ، حافظ برخوردار (مسلمانی والا)، پیر محمّد کاسبی اور احمد گوجر کے نام لیے جا سکتے ہیں۔

مولوی عبداللہ اگرچہ قصہ گو شاعر نہ تھے مگر انھوں نے باراں انواع کے رسالے حصار الایمان میں امام حسنؓ اور امام حسینؓ کی شہادتوں کا قصہ بیانیہ انداز میں رقم کیا ہے۔ یہی قصہ اس دور

کے پیر محمّد کاسبی نے باقاعدہ جنگ نامے (۱۵۹۲ء) کے روپ میں لکھا ہے جنگ نامہ مقبل تے پنجابی مرثیہ، ص ۲۷، مگر حافظ برخوردار (مسلمانی والا) ایک ایسا شاعر ہے جسے بلا شبہہ ایک کامیاب قصہ گو شاعر کہا جا سکتا ہے۔ اس نے یوسف زلیخا اور مرزا صاحباں قصے تحریر کیے۔ ان کے علاوہ اس نے فقہ کا رسالہ فرائض ورثہ بھی لکھا۔

دمودر اور پیلو کے مقابلے میں حافظ برخوردار ایک بالکل مختلف قسم کا قصہ گو ہے۔ پہلے دونوں شاعر زیادہ پڑھے لکھے نہیں، وہ عوامی سطح پر لکھتے ہیں، مگر حافظ برخوردار عالم بھی ہے اور عوامی معیار سے بھی واقفیت رکھتا ہے۔ ایک طرف وہ فقہ کی کتاب لکھتا ہے تو دوسری طرف یوسف زلیخا اور مرزا صاحباں۔ یوسف زلیخا اور فرائض ورثہ دینی اور نیم دینی کتابیں ہیں جب کہ مرزا صاحباں خالصةً ادبی اور عوامی ہے، حافظ برخوردار کی یوسف زلیخا کو پنجابی ادب میں اوّلیت حاصل ہے۔ اگرچہ عبدالغفور قریشی نے پنجابی میں سب سے پہلے لکھے جانے والے قصے کو یوسف زلیخا (۱۵۷۴ء) کا قصہ قرار دیا ہے (پنجابی ادب دی کہانی، ص ۱۶۴) مگر اس کے لیے انھوں نے کوئی حوالہ نہیں دیا۔ حافظ برخوردار نے قصۂ یوسف زلیخا ۱۰۹۰ھ/۱۶۷۹ء میں نواب جعفرخاں کی فرمائش پر لکھا اور اس کے عوض انعام کے طور پر سات بیگھے زمین، سروپا اور ایک سو روپے نقد پائے۔ حافظ برخوردار کی دوسری انمول تصنیف مرزا صاحباں ہے جسے پیلو کے بعد اس نے مکمل کیا۔

دمودر اور پیلو ایک لحاظ سے گوتّیے فنکار تھے، مگر حافظ برخوردار سے پڑھے لکھے قصہ نگاروں کی ابتدا ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ہم دیکھتے ہیں کہ قصہ نگاروں کی سرپرستی کرنے والا طبقہ بھی موجود ہے۔ اس زمانے میں بیشتر اہل پنجاب اسلام قبول کر چکے تھے، چنانچہ یہاں کی زیادہ آبادی کا تعلق برج بھاشا کے بجائے عوامی بولی سے قائم ہو چکا تھا، جو مسلمانوں کے آنے کے بعد وجود میں آئی تھی جسے عوامی پنجابی کہنا چاہیے اور جس میں عربی فارسی کے الفاظ کی بہتات تھی، چنانچہ عام قصے اس عوامی زبان میں لکھے جانے لگے۔

پنجابی میں قصہ نگاری کی ابتدا اور اسے ارتقا کی طرف لے جانے میں پرانے ہندوستان کے ادب کا بڑا اثر ہے جس میں سنسکرت ادب خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس کے علاوہ یونانی زبان کا اثر بھی ملتا ہے مگر قصہ نگاری کو اصل شکل و صورت عربی اور فارسی اثرات نے دی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ شروع ہی میں جو قصص لکھے گئے، ان پر فارسی مثنوی کا اثر براہ راست موجود ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ قصے کی روایت شروع ہی سے فارسی روایت کے زیر اثر پروان چڑھی اور یہ مسلمان شاعروں کا ہدیہ ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اس پہلے اور ابتدائی دور ہی میں پنجابی قصہ نگاروں نے فارسی عربی قصص کو پنجابی میں منتقل کرنا شروع کر دیا جیسے "یوسف زلیخا" اور "لیلیٰ مجنوں" وغیرہ۔ یاد رہے جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے، ہیر کا قصہ پنجابی میں لکھے جانے سے پہلے فارسی زبان میں لکھا جا چکا تھا۔ قصہ کہنے کی مقامی روایت "وار" تھی جس میں یہ قصص لوک سطح پر ضرور لکھے گئے، مگر اس میں بھی مسلمانی روایت کی چھاپ نظر آتی ہے۔ اس دور کے تمام قصہ لکھنے والے عالم و فاضل مسلمان تھے۔

قصوں کا رنگ نکھارنے کے لیے قصہ لکھنے والوں نے پلاٹ کے علاوہ طرز بیان تک عربی و فارسی کی روایت سے لیے (پنجابی ادب، لاہور ص ۳)۔ فارسی شاعری میں حسن و عشق کا بیان

اور جذبات کا اظہار سب کچھ پایا جاتا تھا۔ یہ سب چیزیں پنجابی قصوں میں منتقل ہوئیں اور اسی پر اکتفا نہیں، بلکہ بہت سی کہانیاں اسلامی ادب میں سے من و عن لے لی گئیں (پنجابی ادب، لاہور، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۳).

پہلے مغل دور کے آخری حصے میں احمد گوجر نے ۱۶۹۲ء میں ہیر مکمل کی۔ یہ پہلا شاعر ہے جس نے قصہ کہنے کی تحریری روایت کو اور مستحکم کیا کیونکہ حافظ برخوردار سے پہلے عوامی شاعر زبانی قصہ کہتے تھے اور واروں کی طرح یہ قصہ سینہ بہ سینہ چلتا تھا، مگر اب شعرا نے اسے شاعری کی دیگر اصناف کی طرح باقاعدہ تحریری روپ دینا شروع کیا اور ایسا مسلمان شعرا ہی نے کیا۔ احمد پہلا شاعر ہے جس نے قصے کو لمبی لمبی سرخیاں جما کر لکھا اور بعد کے قصہ نگاروں نے اس کی ہیر کو سامنے رکھ کر ہیریں لکھیں، جن میں وارث شاہ تک شامل نظر آتے ہیں۔ احمد نے ہیر کے لیے لمبی بحر استعمال کی جسے بعد میں شاہجہان مقبل، حامد شاہ عباسی اور وارث شاہ نے اپنایا۔

دوسرا مغل دور (۱۷۰۸ء تا ۱۸۰۰ء): یہ دور سیاسی لحاظ سے ابتری کا دور ہے۔ پنجاب میں یہ ابتری دوسرے حصوں کی نسبت کچھ زیادہ ہی تھی، مرکز کمزور ہونے کی وجہ سے پنجاب میں سکھوں نے ایک حملہ آور گروہ کے روپ میں سر اٹھانا شروع کر دیا تھا۔ اس کے علاوہ نادر شاہ اور پھر احمد شاہ ابدالی کے حملوں نے بھی یہاں سیاسی ابتری میں اضافہ کیا احمد شاہ ابدالی نے سکھوں کی "یلغاروں" کو کسی حد تک روکا مگر یہاں وہ کوئی مضبوط حکومت قائم نہ کر سکے، نتیجہ یہ ہوا کہ سکھ بتدریج زور پکڑتے گئے۔

اس سیاسی ابتری کے باوجود یہ دور پنجابی ادب میں خاصا بھرپور دور ہے۔ پنجابی ادب کی قصہ گوئی کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو اس دور میں بڑے بڑے نامی قصہ نگار نظر آتے ہیں۔ ان میں شروع کے لکھنے والوں میں علی حیدر ملتانی ہے جس سے ہیر کی کہانی کو مختصر انداز میں نظم کرنا منسوب ہے۔ چراغ اعوان نے ہیر ۱۷۰۹ء میں لکھی اور شاہجہان مقبل نے اٹھارھویں صدی عیسوی کی دوسری چوتھائی میں، صدیق لالی نے قصۂ یوسف زلیخا ۱۷۲۰ء میں تحریر کیا رانجھا برخوردار (تخت ہزارے والا) نے تو بہت سے قصے رقم کیے۔ ان میں یوسف زلیخا، سسی پنوں بھی شامل ہیں۔ وارث شاہ نے ہیر ۱۱۸۰ھ / ۱۷۶۶ء میں مکمل کی۔ اس دور کا آخری نامور شاعر مولوی لطف علی بہاولپوری (۱۷۱۶ء تا ۱۷۹۴ء) ہے جس نے پنجابی میں غالباً پہلی دفعہ سیف الملوک کا قصہ نظم کیا اور رانجھا برخوردار (تخت ہزارے والا) بھی پہلا شاعر ہے جس نے سسی پنوں کا قصہ نظم کیا.

اس دور کے پنجابی ادب میں کوئی ایک بھی غیر مسلم قصہ نگار نظر نہیں آتا۔ قصہ نگاری میں پہلے مغل دور میں مسلمان قصہ نگروں نے جو اسلامی روایت قائم کی تھی، اس دور میں اسے مزید مستحکم کیا گیا.

اس دور میں ہیر رانجھا، یوسف زلیخا، سیف الملوک اور سسی پنوں قصوں کی مقبولیت نظر آتی ہے۔ ان میں یوسف زلیخا، سیف الملوک اور سسی پنوں غیر مقامی اور صرف ہیر رانجھا مقامی قصہ ہے جسے اس دور کے شعرا نے عروج تک پہنچایا اس کے بعد آج تک اگرچہ یہ لکھا تو جا رہا ہے، مگر وارث شاہ کی سی خصوصیات پیدا نہیں ہو سکیں۔ دیکھا جائے تو وارث شاہ نے تنہا

اس قصے کو اس مقام پر نہیں پہنچایا بلکہ اس سے پہلے آنے والے شاعروں، جن میں خاص طور پر احمد گوجر اور مقبل شامل ہیں، کا بھی بہت ہاتھ ہے ۔ اس لیے جب ان تینوں کی ہیروں کو ساتھ ساتھ رکھ کر دیکھا جاتا ہے تو وارث شاہ کی ہیر میں باقی دو شعرا کی ہیروں کے کئی مصرعے مستعار لیے ہوئے دکھائی دیتے ہیں ۔

چونکہ اس دور کے قصہ نگار تمام کے تمام مسلمان تھے اس لیے ہر ایک نے قصہ نگاری کے علاوہ دینی ادب بھی تخلیق کیا، مثلاً مقبل نے قصۂ امامین اور مدح ، حامد نے جنگ نامہ، رانجھا برخوردار نے قصیدۂ بانت سعاد، قصیدۂ غوثیہ، قصیدہ رومی اور قصیدۂ بردہ کی شرحوں کے علاوہ الواع میں فقہ کے کئی رسالے تحریر کیے۔ وارث شاہ نے معراجنامہ، چوھیرڑی نامہ اور شرح قصیدۂ بردہ لکھی۔ یہ شعرا عام طور پر اپنے علوم کے ماہر ہوتے تھے اور قصہ گوئی میں بھی علوم کو شامل کرکے اپنے قصص کو تبلیغ کے لیے بھی استعمال کرتے تھے، ان کے ایسا کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ پنجاب میں اکثریت مسلمانوں کی تھی اور مسلمان اس طریقے سے اپنی دینی، علمی اور تفریحی پیاس بجھا لیتے تھے۔ ان قصوں کی مقبولیت اسی لیے بتدریج بڑھتی گئی ۔

سولھویں سترھویں صدی عیسوی میں پنجابی میں قصہ نگاری کی ابتدا ہوئی اور اٹھارھویں صدی عیسوی میں اسے عروج حاصل ہو گیا ۔ پنجابی قصوں میں پہلے طربیہ اور المیہ قصے لکھے گئے شروع میں قصہ نگاری کے لیے کلیوں (بندوں) کی طرز اپنائی گئی، مگر جلد ہی مثنوی کی طرز جسے دو مصرع یا دوہا یا چھند کہا جاتا ہے، اپنا لی گئی یہ طرز اتنی مقبول ہوئی کہ اسے قصے کے علاوہ دینی تحریروں میں بھی استعمال کیا گیا، مثال کے طور پر عبدالکریم جھنگوی اور حافظ برخوردار کے فقہ کے رسالے اور کربلا کے جنگ نامے پیش کیے جا سکتے ہیں۔ اسے مثنوی کی بحر کہنا درست ہوگا اور یہ فارسی مثنوی کی تقلید میں پنجابی میں اپنائی گئی ۔ یوں بھی فارسی قصہ نگاری نے پنجابی قصہ نگاری کو بہت متأثر کیا ۔

اس دور کا سب سے مقبول قصہ نگار سید وارث شاہ ہے جو قصہ نگاری میں اپنا ثانی نہیں رکھتا۔ اس کا قصہ ہیر اس موضوع کے سب قصوں سے زیادہ معروف و مقبول ہے ۔ ہیر کے ساتھ سید وارث شاہ کا نام بھی زبان زد عوام ہے۔ وارث شاہ بہت فاضل آدمی تھا، قرآن مجید اور حدیث کا جاننے والا تھا اور اس وقت جو کتابیں مساجد کے نصاب میں شامل تھیں، ان سے نہ صرف واقفیت رکھتا تھا بلکہ وہ اس کے زیرمطالعہ رہ چکی تھیں۔ قصیدۂ بردہ کی شرح سے پتا چلتا ہے کہ وہ عربی زبان سے بھی بخوبی واقف تھا اس کے علاہ ہیر میں بیان کردہ تفصیلات کے پیش نظر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ علم طب، نجوم، جوگ مت اور سنیاس سے بھی خاصی واقفیت رکھتا تھا، علاوہ ازیں وہ انسانی نفسیات کا بھی ماہر تھا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ پنجاب کی معاشرت سے کماحقہٗ آگاہ تھا چنانچہ اس کی ہیر کے کرداروں کی نفسیات، ان کے سوچنے اور بات کرنے کا ڈھنگ، بلکہ عمل کرنے کے طریقوں پر خالص پنجابی معاشرے کی چھاپ ہے اور پھر یہ کہ وارث شاہ نے اپنی ہیر میں اس زمانے کی سیاسی حالت کی طرف بھی بہت واضح اشارے کیے ہیں ۔

وارث شاہ نے ہیر کی بنیاد احمد گوجر اور شاهجهان مقبل کی تحریر کردہ ہیروں پر رکھی ہے، مگر پلاٹ، کرداروں اور اسلوب میں اپنی فنکارانہ مہارت سے مناسب تبدیلیاں کرکے ہیر

کی داستان کو ایک منفرد حیثیت دے دی ہے، وارث نے کرداروں کے نام ان کے آپس کے رشتوں اور کہانی کے خاکے کے علاوہ انداز بیان میں بہت سی ایسی چیزیں شامل کیں، جو صرف وارث ہی کی کہلا سکتی ہیں۔ اس نے کہانی اور پلاٹ کو تو مثنوی (فارسی) کے طور سے لکھا، مگر شعروں کی بناوٹ میں لمبی بحر کے مصرعوں پر مشتمل کلیوں کی ہیئت کو اپنایا۔ یہ انداز پیلو اور حافظ برخوردار میں موجود ہے۔ شاہجہان مقبل نے بھی یہی ہیئت اپنائی ہے۔ وارث نے مقولۂ شاعر کا اضافہ کیا، اس کے علاوہ اسے بیانیہ اور ڈراما کی درمیانی قسم کی چیز بنا کر رکھ دیا۔ اس کی ہیر میں کردار مکالمے بھی بولتے ہیں۔ شاعر خود راوی بن کر کہانی بیان کرتا ہے اور مقولۂ شاعر میں اپنے محاکمے بھی احاطۂ تحریر میں لاتا چلا جاتا ہے مختصر یہ کہ وارث کی ہیر کو ایک ہی وقت میں وارث کے زمانے کا سماجی ثقافتی اور ادبی آئینہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ وارث نے بھی اپنے سے پہلے کی پنجابی روایت کو جو حقیقۃً پنجابی ادب کی اسلامی اور عوامی روایت ہے، پختہ کیا اور اسے زندۂ جاوید بنا دیا اور بعد کے آنے والے پنجابی شعرا کو یہ روایت اپناتے ہی بن پڑی اور یہ سلسلہ آج تک جاری ہے۔

اس دور میں ایک خاص بات یہ نظر آتی ہے کہ سسی پنوں اور سیف الملوک پہلی مرتبہ پنجابی قصہ نگاری کے سرمائے میں شامل ہوئے۔ سسی پنوں کی کہانی اورنگ زیب عالمگیر کے عہد میں پنجاب کے ادبی حلقوں میں پہنچی اور سب سے پہلے حافظ برخودار (مسلمانی والا) نے ادبی سطح پر اسے نظم کیا۔ یہ سندھ اور جنوبی بلوچستان کی ایک لوک کہانی ہے جسے بلوچستان میں جام ورک اور ملا فاضل نے تحریر کیا۔ یہ کہانی جس طرح ان شعرا نے نظم کی، پنجابی شعرا نے ان سے مختلف کہانی کو اپنایا۔ اس طرح زمانے کے ساتھ ساتھ یہ کہانی ہیر کی داستان کی طرح بدلتی رہی، مگر بنیاد تقریباً وہی رہی جو سندھ بلوچستان سے چلی تھی۔

حافظ برخوردار نے قصے کے بڑے کرداروں کے جذبات پر خصوصی توجہ دی ہے۔ اس کا قصہ غم کے جذبات سے بھرپور ہے۔ حافظ نے قصے میں پنجابی ضرب الامثال بھی خوب استعمال کی ہیں۔ یوں تو ہاشم شاہ بھی دوسرے مغل دور ہی میں پیدا ہوا (۱۷۵۲ء)، مگر اس کی شہرت سکھوں کے عہد میں زیادہ ہوئی۔ ہاشم وارث کی طرح پرگو شاعر تھا اور اس نے پنجابی ادب میں شیریں فرہاد، لیلیٰ مجنوں اور سوہنی مہینوال تین نئے قصے لکھے۔ اس کی شہرت زیادہ تر سسی کی وجہ سے ہے۔ ہاشم کی اہمیت کے پیش نظر اس کے ذکر کو دانستہ سکھ دور پر اٹھا رکھا گیا ہے، ایسا اس لیے بھی کیا گیا ہے کہ بعض حلقوں کا خیال ہے کہ ہاشم سکھ دربار سے منسلک رہے یا سکھ دربار نے ان کی سرپرستی کی۔

دوسرے مغل دور کی اہم خصوصیات بیان ہو چکیں۔ اس سلسلے میں آخر میں یہی کہا جا سکتا ہے کہ اس دور میں پنجابی قصہ ادب مزید مستحکم بنیادوں پر استوار ہوا، بلکہ آنے والے ادوار کے لیے بہت سے سانچے بنا گیا۔ اس لحاظ سے اس دور کو پنجابی قصہ نگاری کا سنہرا دور کہا جا سکتا ہے، کیونکہ اعلیٰ قسم کے قصہ نگار شعرا اسی دور میں ہوئے۔ ان میں سے سب سے اہم قصہ نگار وارث شاہ ہے۔ ان تمام قصہ نگاروں نے پنجابی ادب کی اسلامی روایت کو اپنایا۔ جو عوامی روایت بن چکی تھی۔ پہلے مغل دور کی طرح اس دور میں بھی قصہ نگاری کو ادب کے ساتھ ساتھ دینی تبلیغ

کے لیے بھی استعمال کیا گیا کیونکہ ہمیں ان قصوں میں اسلامی تعلیمات کا خاطر خواہ التزام ملتا ہے، مگر اس کے معنی یہ نہیں کہ قصہ نگاروں کے نزدیک قصہ کہنے کا مقصد ہی اسلامی تبلیغ تھا، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں کے لیے وہ لکھ رہے تھے، اسلامی تعلیمات ان کے مزاج کا جزو تھیں ۔ کوئی تحریر اس وقت تک عوامی مقبولیت حاصل نہیں کر سکتی تھی جب تک اسے اسلامی رنگ نہ دیا گیا ہو، ان قصوں میں دو قسم کا اسلامی رنگ نظر آتا ہے، ایک تو وارث شاہ، صدیق لالی اور لطف علی والا صوفیانہ رنگ اور دوسرا یوسف زلیخا والا خالص اسلامی رنگ، جس میں قرآن مجید کی سورۂ یوسف کے حوالے سے کہانی بیان کی گئی ہے ۔ حافظ برخوردار نے ایسا ہی کیا، احمد گوجر اور شاہجہان مقبل نے تصوف یا تبلیغی رنگ اختیار نہیں کیا بلکہ خالص ادبی اسلوب اپنایا ہے ۔

سکھ دور (۱۸۰۱ تا ۱۸۴۶ء) : جیسا کہ گزشتہ دور کے سلسلے میں درج کیا جا چکا ہے، پنجاب میں سکھوں نے طاقت حاصل کرنی شروع کر دی تھی، اگرچہ احمد شاہ ابدالی نے کئی حملے کرکے ان کی طاقت کو کافی حد تک کمزور کیا، مگر پھر بھی ابدالی کے بار بار واپس چلے جانے اور یہاں کوئی مضبوط حکومت قائم نہ کرنے کی وجہ سے سکھ طاقت پکڑتے چلے گئے ۔ ہوتا یہ تھا کہ ابدالی آتا تو یہ جنگلوں کی طرف بھاگ جاتے، واپس جاتا تو پھر ادھم مچانا شروع کر دیتے ۔ رفتہ رفتہ ان کے کئی گروہ بن گئے جو بعد میں مسلیں کہلائے ۔ ان گروہوں یا مسلوں کی آپس میں لڑائیاں بھی ہوئیں اور یہ مسلمان سرداروں سے بھی لڑے اور آخری لڑائی میں غلام محمد چٹھہ کو شکر چکیہ مسل کے سردار، مہان سنگھ نے شکست دی اور خود اس علاقے میں طاقت حاصل کر لی ۔ ۱۷۹۲ء میں مہان سنگھ کی وفات پر اس کے بیٹے رنجیت سنگھ کو اس کی گدی پر بٹھایا گیا، جہاں اس نے ۱۸۰۱ء میں مہاراجا کا لقب اختیار کر لیا، اس طرح اس نے اردگرد کے علاقوں کو فتح کرکے پنجاب میں قدرے ایک مستحکم حکومت قائم کر لی، اور لوگوں کو کسی قدر امن و سکون نصیب ہوا، ورنہ اس سے قبل تو یہ حالت تھی کہ سکھا شاہی کی وجہ سے یہاں کے عوام کی حالت انتہائی دگرگوں تھی ۔ اس دور کا شاعر ہاشم شاہ اس بارے میں ایک جگہ لکھتا ہے:

کہہ کجھ حال حقیقت ہاشم ہن دیاں بادشہاں
دی ظلموں کوک گئی اسمانیں دکھیاں روز دلاں
دی ۔

یہ ابتری رنجیت سنگھ سے قبل زوروں پر تھی اور اس کی وفات (۱۸۳۹ء) کے بعد پھر عود کر آئی ۔ اس وقت اس کی لپیٹ میں خود سکھ حکومت آئی اور اس طرح چند سال کے بعد ہی سکھوں نے پنجاب کو انگریزوں کے حوالے (۱۸۴۶ء) کر دیا ۔

اس دور کے قصہ گو شعرا میں ہاشم شاہ کے علاوہ عبدالحکیم بہاولپوری، مولوی احمد یار، غلام محمّد بہاولپوری، حاجی امام بخش، شاہ محمّد، قادر یار، مولوی محمّد مسلم، پیر محمّد، مولوی غلام رسول (قلعہ)، سید اکبر شاہ اور ہاشم (۱۷۵۲ تا ۱۸۲۱ء) کے نام خصوصی طور پر لیے جا سکتے ہیں ۔

ہاشم بنیادی طور پر درویش تھا، اس کا فقر صرف عشق الٰہی کو اپنا مقصود و مدعا بنا لیتا ہے، چنانچہ اپنے دوہروں میں وہ اس کو خود نمایاں کرتا ہے ۔ اس کی مثنوی سوہنی مہینوال کی ترکیب اتنی منطقی نہیں، لیکن سسّی شروع سے

لے کر آخر تک ہاشم کے اپنے درد اور سوز کی علامت بن گئی ہے۔ ہاشم پنجابی کے علاوہ ہندی، علم طب، نجوم و رمل کا ماہر تھا، چنانچہ اس نے ان پر کتب بھی تالیف کیں۔ ہاشم نے پنجابی قصہ ادب میں شیریں فرہاد، سوہنی مہینوال اور لیلٰی مجنوں کے قصوں کا اضافہ کیا، لیکن سب سے زیادہ مقبولیت سسّی کو ملی۔ سسّی ہاشم نے چو مصرعوں میں لکھی ہے جس میں زبان کی بہت سی خوبیاں سمو دی ہیں۔

مولوی عبدالحکیم بہاولپوری نے یوسف زلیخا (۱۲۱۸ھ/ ۱۸۰۳ء) میں لکھی، مصنف عربی اور فارسی کا فاضل تھا، اس نے زلیخا لکھنے کے لیے جامی کی یوسف زلیخا سے بہت اثر قبول کیا۔ اپنے قصے کی بحر بھی وہی رکھی اور فارسی اثر میں مصرعوں کے مصرعے فارسی کے شامل کر گئے۔ زبان پر ریاستی (بہاولپوری) کا اثر نمایاں ہے۔

اس دور کا ایک اور نامور شاعر مولوی احمد یار (۱۷۶۸ تا ۱۸۴۵ء) ہے جو مشہور عالم ہونے کے ساتھ ساتھ پر گو شاعر اور اعلٰی درجے کا قصہ نگار بھی ہے اس نے وہ قصے بھی جو پہلے لکھے جا رہے تھے انھیں اپنے منفرد انداز میں نظم کیا، جن میں ہیر رانجھا، سسّی پنوں، سوہنی مہینوال اور یوسف زلیخا شامل ہیں اور نئے قصے بھی نظم کیے جن میں تمیم انصاری، راج بی بی اور نامدار قابل ذکر ہیں۔ احمد یار نے ان کے علاوہ غیر اسلامی قصے جو اس وقت عوامی سطح پر مشہور تھے، انھیں بھی نظم کیا جن میں چندر بدن، کام روپ اور کام لتا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کے علاوہ اس نے قصے کے انداز میں قصہ نثر اور حاتم نامہ بھی لکھے۔ احمد یار نے کم و بیش ۵۳ کتابیں تصنیف کیں جن میں قصوں کے علاوہ خواب نامے، فالنامے، اسپ نامے، وفات نامے، نسب نامے، قصیدوں کی شرحیں، سی حرفیاں، طب اور اسلامی جنگیں شامل ہیں۔

بعض احباب ایک ہی شخص کے نام سے لکھے گئے اتنے وافر کلام کو دیکھتے ہوئے ایک کے بجائے دو احمد یار مانتے ہیں، مگر بعض کا خیال ہے کہ ایک ہی احمد یار تھا جس نے یہ سب کچھ لکھا۔

احمد یار کے بارے میں یہ بات طے ہے کہ آخری عمر میں اس کا تعلق سکھ دربار سے قائم ہوا۔ اس نے شہنچی نامہ فارسی میں تحریر کیا۔ وہ سکھ دربار کی فرمائش پر ہی تحریر ہوا۔ عبدالغفور قریشی کے بیان کے مطابق اس نے قصۂ کام روپ سب سے پہلے تصنیف کیا اور حاتم نامہ میں اس بات کی نشاندہی کی کہ مجھے اللہ تعالٰی نے چودہ علم دیے اور چودہ رسوم الخط میں لکھ سکتا ہوں۔ اس طرح حاتم نامہ ہی میں اس کی ایک ہفت زبانی غزل درج ہے۔ اس کے علاوہ یوسف زلیخا کے آخر میں احمد یار ایک منجھے ہوئے تنقید نگار کی طرح اپنے سے پہلے اور موجود پنجابی شعرا کے فن پر تبصرہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دونوں کتابیں اس کے آخری دور کی تصنیف ہیں۔

قصۂ سسّی پنوں میں احمد یار نے عشق کے جذبے کو اپنا راہبر بنایا ہے۔ سارا قصہ مکالمہ کے بجائے بیانیہ انداز میں ٹھیٹھ زبان اور روان بحر میں لکھا ہے۔ اپنے قصۂ ہیر رانجھا میں احمد یار نے قصے کے بیان میں پنجابی معاشرے کو نظر میں رکھا ہے۔ اس کے بیان میں سادگی اور متانت ہے کئی جگھوں پر قرآنی آیات کے حوالے دیے گئے ہیں، مگر واقعات کو عمومی انداز میں پیش کیا گیا ہے شاعر نے اپنے قصے میں محاوروں اور کہاوتوں

کو بڑے فنکاراله انداز میں استعمال کیا ہے ۔

امام بخش (١٧٧٨ تا ١٨٦٣ء) اس دور کا ایک اور پرگو شاعر ہے جس نے قصۂ شاہ بہرام، بدیع الجمال، لیلی مجنوں، گل صنوبر، چندر بدن اور شیریں خسرو (فرهاد) لکھے ان میں شاہ بہرام اور گل صنوبر غالبًا اس کے قلم سے پنجابی میں سب سے پہلے نظم ہوے ۔ شاہ بہرام کا قصہ اس نے فارسی کے شاهنامه سے اخذ کیا اسی طرح گل صنوبر کسی فارسی مثنوی کا ترجمه معلوم ہوتا ہے ۔ امام بخش نے قصۂ لیلی مجنوں نظامی ، امیر خسرو ، ملا هاتفی وغیرہ کی فارسی کی لیلیٰ مجنوں کتب کو سامنے رکھ کر تحریر کیا ہے ۔ قصۂ بدیع الجمال میں اس نے قصے کے ساتھ ساتھ مختلف قسم کی اسلامی حکایات بھی درج کی هیں ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے که اس کے کلام پر فارسی زبان و ادب کا بہت اثر ہے ۔ اس نے تمام قصے اس روایت کے تحت لکھے جسے مسلمان قصه گو شعرا نے قالم کیا اور آگے بڑھایا ۔ اس دور میں شاہ محمّد نے جو قصه طویل بحر میں لکھا، وہ سکھوں اور انگریزوں کی لڑائی کے حالات پر مشتمل ہے ۔

قادر یار ایک اور پرگو شاعر ہے جس نے اس عہد میں اپنی قصه گوئی کی وجه سے نام پیدا کیا ۔ پورن بھگت قادر کی یادگار تصنیف ہے ۔ مگر اس کے علاوہ اس نے سوهنی مہینوال اور راجه رسالو قصے بھی لکھے جن میں سوهنی مہینوال دستیاب ہے ۔ قادر یار اتنا پڑھا لکھا آدمی تو نه تھا، مگر اس کے قصوں میں عوامی رنگ بہت ہے ۔ پورن بھگت کا قصه اگرچه غیر اسلامی قصه ہے مگر چونکه یه عوامی سطح پر زبان زدِ عوام تھا اس لیے اس نے اسے عوامی رنگ هی میں نظم کیا ۔ سی حرفی میں ساده ساده الفاظ هیں اور تفصیلات میں گئے بغیر قصه بیان کیا ہے ۔ اس کے باوجود اس اختصار میں بھی ایک کشش ہے جس کی وجه سے یه قصه بہت مقبول ہے ۔ قادر یار نے قصے کے واقعات کو بہت مربوط انداز میں بیان کیا ہے، پھر یه که بیان میں نیکی اور بدی کے ٹکراؤ سے جو فضا پیدا کرتا ہے، اس کے نتیجے میں کہانی کے هیرو پورن سے همدردی اور لُوناں سے نفرت پیدا هو جاتی ہے کہانی اگرچه تھوڑے کرداروں پر مشتمل ہے اور مختصر ہے مگر قادر یار کے بیان نے اسے بہت دلچسپ بنا دیا ہے اس کی زبان عوامی ہے ۔

ان قصه نگاروں کے علاوہ اس دور میں سیّد اکبر شاہ نے سسی پنوں، مرزا صاحباں اور قصه مصری (جسے اس سے پہلے احمد یار نظم کر چکا تھا) نظم کیا اور میرن شاہ کے قلم سے هیر رانجھا منظوم هوا ۔ پیر محمّد نے چٹھیاں دی وار نظم کی جو داستان ضرور ہے مگر اس کا انداز قصے کا نہیں بلکه "وار" کا ہے مولوی غلام رسول (قلعه) کی سسی بہت اہم قصه ہے ۔ مصنف شروع میں ایک قصه نگار هی تھا مگر بعد میں ایک مبلغ، واعظ بلکه قومی لیڈر بن گیا اس کا یه روپ انگریزی عہد میں نکھرا ۔ سکھ عہد میں وہ قصه نگار هی رہا اس نے پکی روٹی (کلاں) نثر کی کتاب بھی لکھی ۔ مصنف نے سسی کے بیان کے لیے وهی بحر اپنائی جسے اس سے قبل زلیخا کے لیے مولوی عبدالحکیم اپنا چکا تھا ۔

اس سکھ دور کی طرف اگر سرسری طور پر دیکھا جائے تو اس میں همیں دو ایک چیزیں ایسی نظر پڑتی هیں جو اس سے پہلے کے ادوار میں نہیں ، مثلًا یه که اس دور میں اس سے پہلے کے ادوار میں لکھے ہوے قصوں کو بھی نظم کیا گیا اور نئے قصے بھی وجرد میں آئے ۔ جن میں احمد یار اور امام بخش خاص طور سے نمایاں هیں جنھوں نے مقامی، غیر مقامی، اسلامی اور

غیر اسلامی قسم کے قصص لکھے۔ ان میں راج بی بی، نامدار، کام روپ، کام لتا، قصۂ مصری، چندر بدن، تمیم انصاری، بدیع الجمال، گل و صنوبر وغیرہ شامل ہیں اس طرح ان قصہ نگاروں نے پنجابی قصے کی روایت کو مزید پختہ کیا اور قصے کے ادب میں وسعت پیدا کرنے کی سعی کی۔ ایک اور چیز جو خاص طور پر اس دور میں سامنے آئی، وہ ہے قصوں کی طرز پر اسلامی حکایات کو نظم کرنا اس میں احمد یار کی تصنیف کردہ اسلامی جنگیں اور مولوی محمّد مسلم کی گلزاریں آتی ہیں جو ایک نئی روایت کے طور پر آگے چلیں.

انگریزی دور (۱۸۴۷ء تا ۱۹۴۷ء): پنجاب پر انگریزوں کے قبضے سے قبل ہی برصغیر میں عیسائی مشنری کام کرنے لگے تھے اور پنجاب کے علاقوں میں پھیل گئے تھے۔ مسیحی پرچار کے لیے انھوں نے پنجاب میں پنجابی کو ذریعہ بنا لیا تھا چنانچہ مسلمانوں، ہندوؤں اور سکھوں میں ردِّ عمل کے طور پر ایک سرگرمی دیکھنے میں آتی ہے۔ مسلمان اس سلسلے میں خاص طور پر سرگرم نظر آتے ہیں اور اسلامی مناظراتی لٹریچر وجود میں آیا اس کے علاوہ دینی اور نیم دینی ادب میں اسلامی حکایات، معراجنامے، گلزاریں، جنگنامے، مرثیے قرآن مجید کے ترجمے اور تفسیریں پہلے سے زیادہ وجود میں آئیں۔ سکھوں میں بھی اپنے تشخص کو ابھارنے اور اپنے کھوئے ہوئے وقار کو بحال کرنے کا جذبہ ابھرتا ہے، چنانچہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں جہاں مسلمانوں نے سرگرمی سے حصہ لیا، وہاں سکھوں نے انگریزوں کے ساتھ تعاون کیا اور مراعات حاصل کیں اس دور میں سکھ تعلیم کی طرف بھی مائل ہوئے اور لٹریچر کی طرف بھی.

قصۂ ادب میں اس دور میں جو نام خاص طور پر سامنے آتے ہیں، ان میں ماہیا فقیر، مولوی عبدالستار، سیّد فضل شاہ، میاں محمّد بخش، میران شاہ، مولوی نور الدّین مسکین، مولوی غلام رسول عالم پوری، میاں محمّد بوٹا گجراتی، پیر نیک عالم، محمّد بخش نو روز، مولوی فیروز الدّین ڈسکوی، کالی داس، سائیں مولا شاہ، مولوی ازہر، مولوی دلپذیر، محمّد بخش قریشی، حشمت شاہ، ملکھی رام، مجید کریام، اقبال دائم، چراغ الدّین جوئے کے۔ استاد ہمدم، مولا بخش کشتہ وغیرہ شامل ہیں.

اس دور میں بھی دوسرے ادوار کی طرح وہ قصّے بھی رقم ہوئے جو پہلے ادوار میں لکھے گئے تھے اور وہ قصص بھی جو ادب میں ایک اضافہ تھے چنانچہ جہاں لیلٰی مجنوں، یوسف زلیخا، سوہنی مہینوال، سسی پنوں، ہیر رانجھا، سیف الملوک، مرزا صاحباں، شیریں فرہاد، چندر بدن، پورن بھگت، شاہ بہرام لکھے گئے وہاں ڈھول شمس، گلزار یونس، گلزار آدم، گلزار محمدی وغیرہ گلزاریں اصغر و صغرا، سلطان محمود، داستان امیر حمزہ، شاہ منصور، شیخ صنعان، قصۂ جیونی، قصۂ سخیٔ خواص، روڈا جلالی شہزادی بلقیس، گوپی چند، روپ بسنت، راجہ بھرتری، ہریش چندر، ابراهیم ادہم، میم مسلمان، سچا سنگھ سورما، جیو ناموڑ، قصۂ کھکی کان وغیرہ بھی منظوم ہوئے۔ اس دور کے آخری حصے میں نثری داستانیں ناول وغیرہ بھی وجود میں آئے۔ جن میں بھائی ویر سنگھ اور میراں بخش منہاس کا نام لیا جا سکتا ہے۔ اس حصے میں چھوٹے چھوٹے ایسے قصے بھی وجود میں آئے جو منظوم داستانیں تو نہیں بلکہ کسی سماجی موضوع پر نظمیں ہیں جیسے ”فیشن دا پٹاکا“ وغیرہ انھیں قصہ کہا جاتا ہے مگر دراصل یہ متفرق موضوعات پر چھوٹی چھوٹی نظمیں

ہیں یہ داستان کے معنوں میں قصہ نہیں کہلا سکتیں، اس لیے یہ ہمارا موضوع نہیں ہے ۔

ان شعرا اور قصہ نگاروں کے ناموں میں سے یہ بات نکھر کر سامنے آ جاتی ہے کہ اب قصہ ادب میں مسلمانوں کے ساتھ ساتھ غیر مسلم بھی شامل ہوگئے ہیں اور انھوں نے اپنے اپنے مذاہب کے قصوں کو منظوم کرنا شروع کیا ہے، مگر یہاں بھی پلّہ مسلمانوں ہی کا بھاری نظر آتا ہے مکمل دینی ادب کو چھوڑ کر قصۂ ادب میں اس دور میں بھی مسلمان شعرا کا زیادہ جھکاؤ اسلامیات ہی کی طرف ہے، اس دور میں مسلمان قصّہ نگار اتنے ہیں اور ان کا ادب اور فن اتنا بھرپور ہے کہ سب پر تفصیل سے روشنی ڈالنے کے لیے ایک الگ مضمون کی ضرورت ہوگی، چنانچہ یہاں چند ایک ایسے قصہ نگار حضرات کے بارے میں مختصر تبصرے پر اکتفا کیا جاتا ہے جن میں مولوی عبدالستار، سیّد فضل شاہ، میاں محمّد بخش، مولوی غلام رسول عالم پوری اور میاں محمّد بوٹا شامل ہیں ۔

مولوی عبدالستار (۱۸۲۳ تا ۱۹۱۳ء) کا اپنا ایک خاص اسلوب ہے۔ اس نے جو کچھ لکھا دین کی تبلیغ و اشاعت کے سلسلے میں لکھا۔ اس کی تصنیف یوسف زلیخا جسے اس نے قصص المحسنین کا نام دیا ہے یہ بھی ایک لحاظ سے سورۂ یوسف کی تفسیر ہے مگر اس میں اس نے قصہ کہانی کا عنصر خوب شامل کیا ہے۔ اصل کہانی کے علاوہ اسلامی حکایات، نصیحتیں وغیرہ بھی شامل کی ہیں اس کا قصہ عوام میں بہت مقبول ہے۔ اپنے قصے کا مقصد بیان کرتے ہوئے اس نے کہا ہے کہ یہ قصہ اس نے اپنی بخشش اور نجات کے لیے لکھا ہے۔ قصے کی زبان بہت سادہ اور رواں ہے ۔

سیّد فضل شاہ (۱۸۲۷ تا ۱۸۹۰ء) : قصہ نگار کے طور پر مشہور ہوا وہ عربی اور فارسی جانتا تھا اس لیے اس کی زبان میں صنعتوں کا استعمال خوب ہے۔ خاص طور پر صنعت تجنیس میں یکتا تھا۔ اس نے قصوں میں سوہنی مہینوال (۱۲۶۵ھ)، سی حرفی سسّی، ہیر، سوہنی، ہیر رانجھا (۱۲۸۴ھ)، لیلٰی مجنوں (۱۲۸۸ھ)، اور یوسف زلیخا (۱۳۰۲ھ) لکھے ہیں ۔

قصۂ سوہنی مہینوال کی زبان سادہ اور عام فہم ہے جب کہ اس کے بعد کے قصوں میں اس نے صنعتوں اور عربی فارسی الفاظ بکثرت استعمال کیے ہیں خاص طور پر ایک لفظ کو مختلف معنوں میں اور شکلوں میں استعمال کیا ہے اس وجہ سے اس کا کلام قدرے غیر عوامی ہو گیا ہے پھر بھی سوہنی مہینوال بہت مشہور ہوئی اور مشکل ہونے کے باوجود عوام میں مقبول ہوئی ۔

اس دور کا ایک اور مشہور قصہ نگار میاں محمّد بخش ہے جو اپنے قصے سیف الملوک کی بدولت زندۂ جاوید رہے گا۔ میاں محمّد بخش (۱۸۳۰ تا ۱۹۰۷ء) نے یہ قصہ ۱۸۵۵ء میں نظم کیا۔ یہ قصہ اگرچہ تصوّف کے پیرائے میں بیان کیا گیا ہے، مگر اس کے باوجود اس میں عشق مجازی کا رنگ غالب ہے۔ سیف الملوک میں بھی مقبول صنف مثنوی استعمال ہوئی ہے۔ اس کے بیان میں ایک توازن ملتا ہے۔ اگرچہ قصے میں واقعات مافوق الفطرت ہیں، لیکن مصنف کی طرز نگارش نے اس میں حقیقت کا رنگ پیدا کر دیا ہے اس نے جگہ جگہ فلسفیانہ باتیں بھی کی ہیں، کہاوتیں محاورے اور روزمرّہ کا استعمال بھی خوب ہے مختصر یہ کہ حقیقت پسندانہ انداز تحریر، تصوّف کے نکتوں کے بیان، داستان کے کرداروں کے قربانی اور ایثار کے جذبے اور رواں دواں انداز نے داستان کو مقبول بنا دیا ہے۔ اس قصے میں

میاں صاحب نے ہم‌عصر شعرا اور قدیم شعرا کے بارے میں اپنی ناقدانہ راے دے کر ایک سلجھے ہوے نقاد ہونے کا ثبوت بھی دیا ہے، ان کے باقی قصوں میں سوھنی مہینوال، شیخ صنعان، شیریں فرہاد، شاہ منصور وغیرہ شامل ہیں جو بہرحال سیف الملوک کے پائے کی چیزیں نہیں.

مولوی غلام رسول عالم پوری نے یوں تو امیر حمزہ کا قصّہ تین ضخیم جلدوں میں قلمبند کیا لیکن ان کی اصل شہرت احسن القصص، یعنی یوسف زلیخا (۱۲۹۰ھ) کی وجہ سے ہوئی۔ انہوں نے اس قصے کو تفسیر کے طور پر نہیں، بلکہ باقاعدہ قصے کے طور پر لکھا ہے، چنانچہ بہت سے قصے قرآن مجید کے علاوہ دیگر ذرائع سے حاصل کر کے اور کچھ خود شامل کر کے قصے کے پلاٹ کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھال لیا۔ مولوی صاحب نے زلیخا کے کردار میں بہت دلچسپی لی ہے اور اسے زیادہ سے زیادہ مکمل کرنے کی سعی کی ہے۔ مولوی صاحب عربی و فارسی کے عالم تھے چنانچہ انہوں نے جو زبان استعمال کی ہے، وہ ایک طرف قصہ گوئی سے متعلق ادب کی روایت کے مطابق ہے، تو دوسری طرف ایک انفرادی رنگ بھی رکھتی ہے۔ وہ بعض موقعوں پر عربی فارسی کے الفاظ بھی استعمال کرتے ہیں.

محمّد بوٹا گجراتی (۱۸۵۱ تا ۱۹۳۰ء): بنیادی طور پر قصہ گو شاعر ہے، اگرچہ اس نے تصوّف پر پنج گنج اور اسلامیات میں وفات نامہ اور جنگنامۂ کربلا بھی لکھے، مگر اس کی اصل شہرت اس کے قصوں شیریں فرہاد (۱۸۷۲ء)، چندر بدن (۱۸۸۷ء)، مرزا صاحبان (۱۸۹۸ء) سلطان محمود (۱۹۱۰ء)، شہزادی بلقیس (۱۹۱۶ء) اور یوسف زلیخا (۱۹۱۸ء) سے قائم ہوئی۔ ان میں مرزا صاحباں کو خاص شہرت نصیب ہوئی۔ محمّد بوٹا گجراتی کی زبان سادہ ہونے کے ساتھ ساتھ ٹھیٹھ اور عوامی ہے۔ اس کے قصوں میں عالمانہ رنگ غالب نہیں، بلکہ عوامی رنگ نمایاں ہے۔ اسی دور کے پیر نیک عالم کا ذکر یہاں اس لیے مقصود ہے کہ انہوں نے پنجابی میں ایک نئے قصے اصغر و صغرا کا اضافہ کیا یہ قصہ ان کی ذاتی تخلیق ہے کیونکہ اس سے قبل یہ قصہ ہمیں کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ ان کے اس قصے میں مبالغہ آرائی سے بہت کام لیا گیا ہے.

آزادی کا دور (۱۹۴۷ء کے بعد): جیسا کہ انگریزی دور کے سلسلے میں ذکر ہو چکا ہے، اس دور میں جہاں منظوم قصص بہت زیادہ تعداد میں لکھے گئے، وہاں نثری داستانوں (ناول، افسانہ) کا رواج بھی ہوا اور وقت کے ساتھ ساتھ یہ رواج پھیلتا بھی گیا۔ قصصی ادب رفتہ رفتہ کم تعلیم یافتہ لوگوں کی تفریح کا ذریعہ بنتا گیا جب کہ زیادہ تعلیم یافتہ طبقے میں، خاص طور پر شہروں میں نثری داستانیں اور نظم میں وہ قصے مقبول ہوے جو مختصر ہوتے تھے اور جن کا موضوع عام طور پر سماجی مسائل اور طنز و مزاح ہوتا تھا۔ ویسے ان مختصر قصوں میں بھی داستانیں جن کو مختصر افسانے کہنا مناسب ہوگا، لکھی گئیں، مگر عام ادب کا رجحان چونکہ نئی شاعری اور نثر کی طرف زیادہ بڑھ گیا تھا، اس لیے آزادی کے بعد روایتی قصہ نگاری میں خاصی کمی آ گئی، البتّہ وہ شعرا جو آزادی سے پہلے قصے لکھتے رہے تھے انہوں نے اپنا یہ کام جاری رکھا۔ ان میں اقبال دائم، حکیم لاہوری، چراغ دین جونے کے، مسلم اویسی، نذیر احمد، منظور بٹ وغیرہ شامل ہیں۔ ان کے علاوہ کچھ اور قصہ نگار بھی ان میں شامل ہوے، اس سلسلے میں سائیں حیات پسروری، عبداللطیف عارف اور اسمٰعیل قلندر وغیرہ کے نام

لیے جا سکتے ہیں۔ اس دور میں قصص لکھے ضرور گئے مگر پنجابی کے نئے ادب کو چونکہ زیادہ مقبولیت حاصل ہوئی، اس لیے قصّہ گوئی کی طرف توجہ کم ہو گئی۔ تاریخوں اور تذکروں میں بھی اس سلسلے میں کسی سواد کا ذکر نہیں ملتا۔ بہرحال قصہ آج بھی لکھا جا رہا ہے اور اس کی مثال اسمٰعیل قلندر کا قصہ سسی ہے۔

قصہ نگاروں میں حکیم لاہوری اور مسلم اویسی نوت ہو چکے ہیں اور باقی ابھی زندہ ہیں اور پنجابی ادب میں باقاعدہ اضافہ کر رہے ہیں۔

کلیم لاہوری (م ۱۹۵۷ء) نے جہاں چھوٹے چھوٹے قصے لکھے، وہاں داستانوں میں قصۂ شاہ منصور بھی لکھا۔ ان کے کلام میں ٹھیٹھ اور خالص پنجابی کا رنگ غالب ہے۔

اقبال دائم (پیدائش ۱۹۰۹ء) کی شاعری کا رجحان اسلامی ادب کی طرف زیادہ ہے مگر وہ اپنے کلام کو جس طریقے سے پیش کرتے ہیں، اس میں عوامی پن زیادہ ہوتا ہے۔ اقبال دائم آزادی سے پہلے سے لکھ رہے ہیں۔ اور اب تک قصہ گوئی میں سوہنی مہینوال، یوسف زلیخا، ہیر سیال، مرزا صاحباں، ابراہیم ادھم، سیف الملوک، لیلٰی مجنوں، شاہنامۂ کربلا، شہزادی نور اقبال وغیرہ لکھ چکے ہیں۔ ان قصوں میں اسلامی حکایات کے علاوہ بیشتر جگھوں پر تصوف کا رنگ گہرا ہو جاتا ہے۔ بعض قصوں میں قرآنی آیات کا استعمال بھی کیا گیا ہے۔ شاہنامۂ کربلا اگرچہ مرثیہ ہے مگر اس میں داستان گوئی کا عنصر غالب ہے۔ اس میں دائم نے کربلا کی زینبؓ اور کنعان کی زینبؓ کا موازنہ بڑے ہی پر سوز انداز میں کیا ہے۔

نذیر احمد منظور بٹ یوں تو آزادی سے پہلے سے لکھ رہے ہیں، لیکن ان کی بیشتر کتب آزادی کے بعد کے دور میں لکھی گئیں۔ ہیر سیال (اکھاناں والی) ۱۹۴۴ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس کتاب میں شاعر نے ہیر کے قصے کو پنجابی ضرب الامثال سے مزین کرکے تحریر کیا ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ایک لحاظ سے یہ پنجابی ضرب الامثال کا مجموعہ ہے جس میں بہت سی کہاوتیں نہ صرف جمع کی گئی ہیں، بلکہ استعمال کرکے ان کا محلِّ استعمال بھی واضح کر دیا گیا ہے۔ اس کی زبان بڑی رواں ہے اور کرداروں کی زبان سے ضرب الامثال کا استعمال بڑی خوبی سے کیا گیا ہے۔ شاعر نے اس کے علاوہ جو قصص تحریر کیے، ان میں ڈھول بادشاہ، گوہر شہزادی، سوہنا زین، با وفا عاشق بے وفا معشوق، شاہنامۂ کربلا، بین شہزادی، گلنار شہزادی، الاراں شہزادی، پورن بھگت، سسّی پنوں، کیما ملکی، لیلٰی مجنوں، ہیر رانجھا، سہتی مراد اور دلا بھٹی وغیرہ ہیں۔ ان میں کچھ ایسے قصص بھی شامل ہیں جو اس سے قبل پنجابی میں منظوم نہیں ہوئے تھے۔

اسمٰعیل قلندر بنیادی طور پر قصہ نگار شاعر ہی ہیں، مگر حکیم ناصر (مرحوم) کی شاگردی نے انھیں نئے ادب کے رنگ سے بھی آشنا کیا، چنانچہ ان کی پہلی کتاب اَوکھے پینڈے جو ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی، اس میں جہاں نئی قسم کی نظمیں ہیں وہاں باراں ماہ، وچھوڑا یوسف اور سسی کا قصہ بھی موجود ہے۔ ۱۹۶۲ء میں ان کی دوسری کتاب منصور تے ابلیس شائع ہوئی۔ جس میں قصے کے رنگ میں ان دو کرداروں کے مکالمے اور مقولۂ شاعر درج ہے۔ شاعر کی تیسری کتاب پورن بھگت ہے، جس کے ۱۹۷۲ء تک تین ایڈیشن چھپ چکے تھے۔ قلندر نے شاعری کی بہت سی اصناف میں مشق کی ہے۔ سسّی جو ابھی شائع نہیں ہوئی اس نے بڑی محنت سے تحریر کی ہے اور اس کے کچھ

شائع شدہ قصے پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے ہیں ۔

چونکہ اس دور میں ابلاغ کے دیگر ذرائع ریڈیو، ٹی ۔ وی، فلم، اخبار عام ہوگئے ہیں اس لیے داستان گوئی نے ان ذریعوں کا سہارا لیا اور یہاں یہ ڈراما، افسانہ اور کہانی کے روپ میں آئی ۔ نئی شاعری میں صرف منیر نیازی نے "سفر دی رات" میں ایک کہانی مبہم انداز میں تحریر کی ۔ اس کے علاوہ نثر کی مقبولیت نے ناول کہانی، ناولٹ وغیرہ کو مقبولیت بخشی ۔ اس لیے منظوم قصے کا رواج آہستہ آہستہ کم ہوتا جا رہا ہے اور جو کچھ باقی ہے اس کا رُخ دیہات کی طرف ہو چُکا ہے ۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ یکسر ناپید نہیں ہوا ۔

مآخذ : (۱) پنجابی کوش (گورمکھی)، ج ۱ بھاشا وبھاگ، پٹیالہ (بھارت) : (۲) Serebreyakov : *Punjab's Literature* ، لاہور ۱۹۷۵ء : (۳) میتل : پنجابی بیر ساہت، (گورمکھی)، پٹیالہ : (۴) بابا فرید : بول فریدی، مرتبۂ ڈاکٹر فقیر محمد فقیر، مطبوعۂ لاہور: (۵) شاہ حسین : کافیاں شاہ حسین ، مطبوعۂ لاہور : (۶) پنجابی سات دا اتہاس، (گورمکھی) بھاشا و بھاگ ، پٹیالہ ۱۹۷۱ء؛ (۷) بذل حق محمود : مضمون در پنج دریا، مطبوعۂ لاہور، وارث نمبر اول؛ (۸) عبدالغفور قریشی : پنجابی ادب دی کہانی، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۹) شہباز ملک : جنگنامۂ مقبل نے پنجابی مرثیہ ، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۱۰) وہی مصنف : فارسی رسم الخط وچ چھپیاں پنجابی کتاباں، مقالہ ایم ۔ اے، ۱۹۷۲ء (۱۱) ڈاکٹر تارن سنگھ: مضمون در پنجابی ادب ، لاہور ، دسمبر ۱۹۶۲ء : (۱۲) اقبال صلاح الدین : لعلاں دی پنڈ، لاہور ۱۹۷۳ء : (۱۳) وہی مصنف : مضمون در پنجابی زبان، لاہور ، اگست ۱۹۷۱ء : (۱۴) تاریخ ادبیات مسلمانان پاک و ہند، ج ۱/۳ لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۱۵) عبدالحکیم : زلیخا، لاہور ۱۳۳۲ھ: (۱۶) احمد حسین قریشی : پنجابی ادبیات کا تحقیقی مطالعہ ، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۱۷) مولا بخش کشتہ : پنجابی شاعران دا تذکرہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۱۸) شمشیر سنگھ اشوک : پنجاب دیاں لہراں، (گورمکھی) پٹیالہ (بھارت) ۱۹۷۴ء .

(شہباز ملک)

قِصّہ (اردو) : اردو نثر کا ارتقا اردو نظم * کے بہت بعد ہوا، اس لیے اردو میں نثری قصے کی عمر کم ہے اور انیسویں صدی عیسوی میں ناول کی بعض انواع اور بیسویں صدی عیسوی کے ربع اول میں مختصر کہانی نے اس کی جگہ لے لی [رکّ بہ اردو؛ پاکستان] .

اردو میں قصصی ادب کا بیشتر حصہ فارسی کتابوں کے ترجموں پر مشتمل ہے، ان ترجموں کی ایک ادبی اور یقیناً تاریخی قدر و قیمت ہے [اور بعض اوقات ان کا مزاج بھی فارسی قصوں سے مختلف ہو جاتا ہے] .

پہلے پہل حکایت، مثنویوں [رکّ بہ مثنوی] کی صورت میں ظہور پذیر ہوئی، جو دکن میں بیجا پور اور گولکنڈہ کے درباروں میں لکھی گئی تھیں اور جنھیں بعد میں شمال میں انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں نثری جامہ پہنایا گیا .

دکن میں اس صنف میں لکھی جانے والی نثری تصانیف میں مُلّا وجہی کی سب رس (طبع عبدالحق، اورنگ آباد ۱۹۳۲ء) کو بہت نمایاں مقام حاصل ہے ۔ یہ ایک نثری تمثیل ہے جسے محمّد یحیی ابن سیبک مشہور بہ فتّاحی نیشا پوری (م ۸۵۲ھ / ۱۴۴۸ء) کی دستور عُشّاق (طبع R. S. Greenshields، برلن ۱۹۲۶ء) سے اخذ کیا گیا ہے ۔ اس کا موضوع اکسیر حیات کی تلاش ہے اور موضوع کے اعتبار سے اس میں اور *Roman de la Rose* میں بعض ایسی مماثلتیں ہیں جن کی توجیہ کے لیے تحقیق کی

ضرورت ہے۔ اس میں عشقیہ رسمی باتوں کو تمثیل کا رنگ دے دیا گیا ہے۔ موضوع شہزادہ دل اور شہزادہ حسن کی داستانِ محبت ہے جس میں عاشق کی تمناؤں اور معشوق کی سنگدلی اور مزاحمت کی سب علامتوں کو انسانی کرداروں کی شکل دے دی گئی ہے۔ اس تمثیلی کہانی میں بعض ایسے عناصر موجود ہیں جن کی وجہ سے اس کے ڈانڈے داستان کے اس نثری ادب سے جا ملتے ہیں جس کا اردو میں انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں ترجمہ ہوا تھا۔ یہ مقفّٰی و مسجّع نثر میں لکھی ہوئی ہے اور اس کی زبان میں دکن کی عوامی بولی کی آمیزش ہے۔ [اگرچہ مصنف اسے ہندی زبان یا زبان ہندوستان کہتا ہے (سید عبداللہ کا مضمون "سب رس" در "وجہی سے عبدالحق تک" مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور)]۔

عہد اسلامی کے ہندوستان میں داستان کہانی کی ایک ایسی شکل تھی جو لکھی بھی جاتی تھی اور زبانی بھی بیان کی جاتی تھی۔ پیشہ ور داستان گو امرا کے گھروں میں یا خاص محفلوں میں داستانیں سنایا کرتے تھے۔ دہلی، لکھنؤ، بنارس اور حیدر آباد وغیرہ میں داستان گوئی کا رواج بیسویں صدی عیسوی کے چوتھے عشرے میں میر باقر علی داستان گو کے زمانے تک باقی رہا۔

داستانی ادب میں بنیادی مواد امیر حمزہ کی داستان سے مأخوذ یا متاثر ہے۔ اس سلسلے کی کہانیاں ترکیہ سے لے کر انڈونیشیا تک بہت سے مسلمان ممالک میں لکھی اور پڑھی جاتی رہی ہیں۔ اس کے کردار بالعموم تین قسم کے تھے: (۱) (قہرمان) ہیرو، (قہرمان) ہیروئن اور ان کے سورما ساتھی؛ (۲) عیّار جو ان کی حمایت کرتے تھے اور کہانی میں اپنی مضحک باتوں سے کچھ تفریح کا سامان پیدا کر دیتے تھے، اور (۳) جادو گر جو ان کے مخالفین میں ہوتے تھے۔

امیر حمزہ کے سلسلے کی کہانیوں میں تقریباً یکساں رسمی احوال کو بار بار دھرایا گیا ہے جن میں کہانی کے ہیرو (بطل) عیاروں کی مدد سے کسی طلسماتی منظر میں جادوگروں کو دعوتِ مبارزت دیتے ہیں۔ ان میں ایک بھول بھلیاں کی سی یکسانی پائی جاتی ہے جو انتہائی طویل ہو جاتی ہے۔

داستان امیر حمزہ کی تصنیف غیر مستند طور پر اکبر [رکّ بآں] کے ملک الشعراء فیضی سے منسوب کی جاتی ہے۔ اسے اشک نے ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج کے زیر اہتمام فارسی سے اردو میں منتقل کیا۔ پوری داستان سترہ جلدوں پر مشتمل ہے اور کئی سلسلوں میں منقسم ہے۔ ان سلسلوں میں پہلا سلسلہ نوشیرواں نامہ ہے۔ سب سے ہر دلعزیز سلسلہ سات جلدوں پر مشتمل طلسم ہوش ربا ہے، جس کی پہلی چار جلدوں کا ترجمہ فارسی سے محمد حسین جاہ نے کیا، اور آخری تین جلدوں کا احمد حسین قمر نے۔

داستان امیر حمزہ کے اس سلسلے کی نقل بوستان خیال ہے، جو چار ہزار صفحات پر مشتمل ہے اور جسے میر تقی خان خیال نے مغل شہنشاہ محمد شاہ کے عہد حکومت [۱۱۳۱ھ/۱۷۱۹ء تا ۱۱۶۱ھ/۱۷۵۸ء] میں بزبان فارسی لکھا۔ اس کا اردو میں ترجمہ بعض اور لوگوں کے علاوہ خواجہ امان دہلوی اور مرزا احمد عسکری نے کیا۔

بوستان خیال کا اسلوبی معیار داستان امیر حمزہ کے معیار سے کمتر ہے، اگرچہ دولوں میں شوکت الفاظ، مقفّٰی و مسجّع عبارت اور مرصّع جملوں کے استعمال کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فسانۂ عجائب (۱۸۲۴ء) مرزا رجب علی بیگ سُرُور (۱۷۸۷ تا ۱۸۶۷ء) کی تحریر کردہ مربوط

کہانیوں کی ایک چھوٹی سی کتاب ھے، جو موضوع کے اعتبار سے داستانوں ھی کے نمونے کی ھے اور اس میں ویسے ھی ساحرانہ (مافوق الفطرت) عناصر موجود ھیں، لیکن یہ ان سے اپنے اختصار، اپنے عہد کی حقیقی زندگی کی گاھے گاھے عکاسی کرنے اور اسلوب کی عمدگی کی طرف زیادہ توجہ دینے کی بنا پر ان سے ممتاز ھے۔ یہ نئی خصوصیات، بالخصوص آخری خصوصیت، وراثۃً پنڈت رتن ناتھ سرشار (۱۸۴۶ تا ۱۹۰۲ء) کو بھی ملی جو ان کے ناولوں (یا قصوں فسانۂ آزاد وغیرہ) سے ظاھر ھے جن میں عشق و محبت کے مناظر اور بعض عام مروج کوائف و حالات کو بیان کرتے وقت داستانوں کا عکس بھی نظر آتا ھے۔

چہار درویش کو جو اصل میں فارسی زبان میں باھم مربوط کہانیوں کا ایک مجموعہ ھے، غلطی سے امیر خسرو سے منسوب کر دیا گیا ھے۔ یہ قصہ شاید گیارھویں صدی ھجری/سترھویں صدی عیسوی کے دوران میں تصنیف کیا گیا تھا۔ اسے دو ادبی ترجموں میں اردو میں منتقل کیا گیا ھے جو خاصے اھم ھیں۔ ان میں سے ایک ترجمہ محمّد حسین عطا کا نو طرز مرصع ھے جو ۱۷۹۸ء میں کیا گیا تھا، جس کا اسلوب کافی حد تک فارسی نما تھا۔ پھر باغ و بہار کے عنوان سے اسے ۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج میں آسان اور بامحاورہ اردو نثر میں میر امّن دھلوی نے منتقل کیا۔ یہ دونوں تصانیف اردو نثر کی ترقی میں سنگ میل کی حیثیت رکھتی ھیں۔ کمتر ادبی معیار کی ایک اور نو طرز مرصع ۱۸۰۱ء میں زرّین نے فورٹ ولیم کالج میں تالیف کی تھی۔

سیف الملوک و بدیع الجمال کو، جو الف لیلہ و لیلہ کی ایک کہانی ھے، پہلے دکنی شاعر غواصی نے ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء میں مثنوی کی شکل میں منتقل کیا۔ [شمالی ھند میں نجم الدّین احمد الجم نے دلی سے ۱۸۹۲ء میں نثری نسخہ شائع کیا]۔

انیسویں صدی عیسوی کے اوائل کے قصصی ادب کے دیگر قابل ذکر نمونے یہ ھیں: حیات القلوب از ولی محمّد بن حافظ میراں، جو باقر مجلسی کے قصص الانبیاء کا ترجمہ ھے؛ شیخ صالح محمّد عثمانی کی کتاب سِیَر عشرت عرف جامع الحکایات (ھندی) (۱۸۲۵ء)؛ ھفت گلشن جو ناصر علی خان واسطی کے فارسی سے اردو میں ترجمہ کردہ مضامین کا مجموعہ ھے، اور مرزا لطف علی کی تالیف ھے؛ بینی نرائن کی چار گلشن جو ۱۸۱۱ء میں فارسی سے ترجمہ کی گئی؛ اردو کی نثری کہانیوں کے دو مجموعے مور پنکھی اور رشک پری احمد علی نے تقریباً ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء میں تصنیف کیے۔ [خلیل علی خان] اشک نے، جو داستان امیر حمزہ کا مترجم ھے، ۱۲۱۹ھ/۱۸۰۴ء میں ایک نثری عشقیہ داستان گلزار چین بھی تصنیف کی۔ حیدر بخش حیدری (م ۱۸۳۳ء) کی آرائش محفل، متعدد دوسری کہانیوں کے مانند جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں تحریر کی گئی تھیں، سلسلۂ حاتم طائی سے متعلق ھے۔ حیدری لیلٰی مجنوں اور گلزار دانش کا بھی مصنف ھے، جو عنایت اللہ کی بہار دانش کا ترجمہ ھے، یہ عورتوں کے بعض اوصاف ذمیمہ، خصوصاً ان کی بے وفائی کی کہانیوں پر مشتمل ھے۔

حیدری کی مشہور ترین تصنیف طوطا کہانی، جو ۱۲۱۵ھ/۱۸۰۱ء میں فورٹ ولیم کالج میں تصنیف کی گئی، حکایتی ادب کے دوسرے گروہ سے تعلق رکھتی ھے، یعنی ھندوستانی الاصل کہانیوں کے گروہ سے۔ ضیاء الدّین نخشبی کا طوطی نامہ (۷۳۱ھ/۱۳۳۰ء) سنسکرت [illegible] ستر

کہانیوں کا فارسی ترجمہ ہے۔ اس کا مرکزی خیال ایک وفادار طوطے کے گرد گھومتا ہے، جو ایک بے وفا بیوی کو جس کا خاوند کسی دور دراز کے سفر پر گیا ہوا ہے، بد اعمالی سے باز رکھتا ہے اور اسے مختلف قسم کی کہانیاں سنا کر اپنی طرف متوجّہ اور برائی سے دور رکھتا ہے۔ ایک آسان تر اور مختصر طوطی نامہ جس میں کہانیوں کی تعداد گھٹا کر پینتس کر دی گئی ہے، محمّد قادری نے ۱۰۴۹ھ/ ۱۶۳۹ء میں فارسی میں لکھا تھا۔ غوّاصی کی اردو مثنوی طوطی نامہ (۱۰۴۹ھ/۱۶۳۹ء) نخشبی کے ترجمے پر مبنی ہے، [بحالیکہ حیدری کی نثری طوطا کہانی محمّد قادری کی کتاب کا اختصار ہے] .

فورٹ ولیم کالج میں تصنیف کردہ دوسری ہندوستانی الاصل کہانیوں میں کاظم علی جوان اور للّو لال کوی کی سنگھاسن بتیسی شامل ہیں؛ ولا نے ایک ہندی رومان مادھو نل کا بھی اردو میں ترجمہ کیا تھا.

انشا (۱۷۵۶ تا ۱۸۱۷ء) کی کہانی رانی کیتکی اور کنور اُودے بھان (۱۸۰۳ء) ہندی الاصل ہے، جس میں عربی یا فارسی کا ایک لفظ بھی استعمال نہیں کیا گیا.

ایک مشہور ہندوستانی سلسلۂ حکایات نایاب گل بکاؤلی کی جستجو ہے جو ایک عورت کا نام بھی ہے۔ عزت اللہ بنگالی نے ۱۱۲۴ھ/۱۷۱۲ء میں اس کہانی کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اس ترجمے سے نہال چند لاہوری نے اسے اردو میں منتقل کیا (کلکتہ ۱۸۱۵ء، ۱۸۲۷ء، Garcin de Tasy کا فرانسیسی ملخص، در JA، ۱۸۲۶ء)۔ اس رومان کے اس سے پہلے کے ترجمے دکنی نظم میں ۱۰۳۵ھ/۱۶۲۵ء اور ۱۱۵۱ھ/۱۷۳۸ء میں لکھے گئے۔ بکاؤلی داستان کا اردو میں مشہور ترین ترجمہ دیا شنکر نسیم کی مثنوی گلزار نسیم ہے جو ۱۲۵۴ھ/۱۸۳۸ء میں لکھی گئی .

مآخذ : (۱) Garcin de Tassy : *Histoire de la literature Hindouie Hindoustanie*، پیرس ۱۸۳۹ء؛ (۲) رام بابو سکسینہ : *A history of Urdu Literature*، الہ آباد ۱۹۴۰ء [اردو ترجمہ از میرزا محمّد عسکری] ؛ (۳) محمّد صادق : *A history of Urdu Literature*، ۱۹۶۴ء ؛ (۴) کلیم الدّین احمد : فن داستان گوئی ؛ (۵) T. Grahame Bailey : *A history of Urdu Literature*، کلکتہ ۱۹۳۲ء؛ (۶) اعجاز حسین : مختصر تاریخ ادب اردو، کراچی ۱۹۵۶ء؛ (۷) A. Bausani : *Storia delle leterature del Pakistan*، میلان ۱۹۵۸ء؛ (۸) وقار عظیم : ہماری داستانیں، لاہور ۱۹۶۳ء؛ (۹) حافظ محمود شیرانی : پنجاب میں اردو، لاہور؛ (۱۰) وہی مصنف، مقالات، لاہور ۱۹۴۸ء؛ (۱۱) نصیر الدین ہاشمی : دکن میں اردو، حیدر آباد ۱۹۳۵ء؛ (۱۲) شمس اللہ قادری : اردوے قدیم، لکھنؤ ۱۹۳۰ء؛ (۱۳) سید علی عباس حسینی : ناول کی تاریخ اور تنقید، مطبوعۂ لکھنؤ؛ (۱۴) مولوی عبدالحق : باغ و بہار، در اردو، ۱۰ (۱۹۳۰ء) ؛ ۳۹۵ ببعد؛ [(۱۵) گیان چند : اردو کی نثری داستانیں، مطبوعہ انجمن ترقی اردو، کراچی ۱۹۵۴، ۱۹۶۰ء؛ (۱۶) سیّد عبد اللہ : اردو مثنویوں میں قصہ پن، مقالہ، در مباحث، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۱۶) گوپی چند نارنگ : اردو مثنویاں : ہندوستانی قصوں سے ماخوذ، مطبوعہ مکتبۂ جامعہ، دہلی ۱۹۶۲ء؛ (۱۸) سیّد محمود نقوی : اردو کی نثری داستانوں کا تنقیدی مطالعہ، (دکتری مقالہ، پنجاب یونیورسٹی لائبریری، لاہور)؛ (۱۹) سیّد عبداللہ : (۱) سب رس وجہی اور (۲) باغ و بہار میر امّن، مقالات، در وجہی سے عبدالحق تک، مطبوعہ مجلس ترقی ادب، لاہور؛ (۳) مثنوی گلزار نسیم، در ولی سے اقبال تک، مطبوعہ خیابان ادب، لاہور ۱۹۷۵ء؛ (۴) شاہ عالم ثانی : عجائب القصص، در وجہی سے عبدالحق تک؛

(۲۰) دیگر کتابیات در گیان چند: اردو کی نثری داستانیں، مطبوعہ کراچی ۱۹۶۰ء، ص ۶۶۶ تا ۷۶۵؛ (۲۰) تاریخ ادبیاتِ مسلمان پاکستان و ہند، ج ۸، اردو ادب ۳، مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۷۱ء، ص ۷۹، ۱۳۸].

(عزیز احمد)

* تعلیقہ: اُردو کے قصوں (یعنی داستانوں، حکایتوں اور کہانیوں) کی مکمل فہرست گیان چند نے اپنی مذکورۃ الصدر کتاب میں ص ۶۶۶ تا ۷۶۵ میں دی ہے.

اہم قصّے جن کے نسخے مختلف جگہوں سے شائع ہوے اور ان کے ترجمے مختلف زبانوں میں یا زبانوں سے ہوے، یہ ہیں: قصۂ ملک محمد و گیتی افروز، چار درویش، حاتم طائی، طوطا (توتا) کہانی، گل بکاؤلی، بیتال پچیسی، سنگھا سن بتیسی، قصۂ مادھو نل و کام کندلا، شکنتلا، نثر بے نظیر، کام روپ کام لتا، کلیلہ و دمنہ، ہتو پدیش، لیلٰی مجنوں، فسانۂ عجائب، گل صنوبر، بہرام گور، اگر و گُل، بہار دانش، الف لیلہ، قصہ امیر حمزہ اور بوستان خیال، قصۂ مہر افروز دلبر [تعلیقہ سیّد عبداللہ نے لکھا].

(اداره)

⊗ **قَصُوْر**: پنجاب کے ایک مشہور شہر کا نام ہے جو تقسیم ہندوستان کے بعد سے پاکستان میں شامل ہے۔ یہ شہر اس وقت لاہور سے بجانب جنوب چونتیس میل واقع ہے، جس کے جنوب میں دریاے ستلج اور شمال میں دریاے راوی بہتا ہے [اسے حال ہی میں (۱۹۷۶ء) نئے ضلع قصور کا صدر مقام بنایا گیا ہے].

قصور کی وجہ تسمیہ اور آبادی کے سلسلے میں مختلف روایات بیان کی گئی ہیں۔ یہاں کے باشندوں کی زبانی یہ روایت مشہور ہے کہ رام چندر کے دو لڑکے تھے، ایک لو اور دوسرا کوسا (Kusa)؛ لو نے جو شہر آباد کیا، وہ لہاور اور کوسا کا آباد کیا ہوا شہر کوساور (Kusawar) کہلایا (Cunninghum: Ancient Geography of India ص ۲۲۸) کننگہم کا خیال ہے کہ ساتویں صدی عیسوی میں مشہور سیاح ہیون سانگ (Hiuen Tsiang) نے جن قصبات کی سیاحت کی ان میں قصور بھی شامل تھا (ایضًا ص ۲۲۹)۔ دوسری روایت جو یہاں کے باشندے بیان کرتے ہیں، یہ ہے کہ چونکہ اس قصبے میں محل (قصر) بڑی کثرت سے تھے، اس لیے یہ قصبہ اپنے محلات کی وجہ سے قصور (جمع قصر) مشہور ہو گیا۔ بہرحال یہ دونوں روایات محض سماعی ہیں۔ قدیم کتب تاریخ میں ان کا ذکر نہیں ملتا.

قصور کی ابتدائی تاریخ پردۂ اخفا میں ہے۔ ہمیں قصور کا ذکر پاک و ہند کے صرف عہد اسلامی کی کتب تاریخ میں ملتا ہے۔ اس سے پہلے اس قصبے کا کہیں نام تک نہیں آتا۔ قدیم زمانے سے اس شہر پر مختلف اقوام کا قبضہ رہا ہے۔ قصور مسلم تسلط سے پہلے راجپوتوں کے پاس تھا (امپیریل گزیٹیر ۱۵، ص ۱۴۹)۔ مغلوں سے پہلے کے قصّور کے بارے میں صرف اس قدر معلوم ہے کہ قاضی شعیب جد بزرگ حضرت بابا فرید الدّین گنج شکرؒ کابل سے غالبًا غُز قوم کے حملے سے متاثر ہوکر تقریباً ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں لاہور پہنچے اور یہاں سے قصور میں اقامت اختیار کی۔ یہاں کے قاضی نے ان کا استقبال کیا اور بادشاہ کو اس خاندان کی تباہ حالی کی اطلاع دی۔ ان ایّام میں قصور کے قاضی عدل و انصاف اور مروّت میں اپنے زمانے کے قاضیوں کے لیے باعث فخر تھے (امیر خورد: سیر الاولیاء، ص ۹۴)۔ برنی نے غیاث الدّین تغلق (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۴ء) کے مقربین میں سے ملک سراج الدین قصوری کا ذکر کیا ہے (ضیاء الدّین برنی: تاریخ فیروز شاہی، ۴۲۴)۔

یحیی سرهندی نے ۸۳۴ھ/۱۴۳۰ء کے واقعات میں قصور کو ایک مشہور قصبہ بتایا ہے (یحیی سہر ندی : تاریخ مبارک شاهی، ص ۲۱۷ تا ۲۱۸)۔ امیر خسرو نے پنجاب پر مغلوں کے حملے کی تصویر کشی کرتے ہوے لکھا ہے ع

از قدم شوم مغل آن بلاد
نام و نشا نے ز عمارت نداد
از حدِ سامانه و تا لاہوور(؟)
هیچ عمارت نه مگر در قصور

(قران السعدین، طبع نولکشور ۱۲۸۷ھ، ص ۹۴)

یعنی مغلوں کے حملوں کی وجه سے سامانه سے لے کر لاهور تک قصور شہر کے سوا کہیں عمارت اور آبادی کا نشان تک نہیں تھا [یه مقاله نگار کی راے ہے مگر یه بھی قابل غور ہے که "...در قصور" کے معنی یه هوں که "...کوئی عمارت ایسی نه تھی جو ناقص اور تباه نه هوگئی هو اس کے بعد ۱۵۲۶ء تک همیں قصور کی سیاست کے بارے میں مطلق علم نہیں۔ بابر بادشاہ نے خویشگیوں کو قصور کا لگان وغیره بخش دیا تھا ۔ بخشش کا یه فرمان بدستخط بابر، ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء تک قبیلۂ جمند کے پاس قصور میں محفوظ تھا (عبدالله خویشگی قصوری : اخبار الاولیاء، قلمی، ورق ۱۴۱ الف) ۔ اس وقت سے قصور میں امیر کبیر سیّد علی همدانی کی اولاد سادات همدانیاں کوٹ مراد خان اور کوٹ عثمان خان میں آباد ہے (اے۔آر۔همدانی : هم اور همارے اسلاف، لاهور ۱۹۶۹ء) ۔ نیز قوم شیخ بھی کثیر تعداد میں موجود ہے ۔ قصور پر قابض هونے والی اقوام میں سب سے بڑی قوم خویشگی ہے جو افغانوں کی ایک شاخ ہے اور گیارهویں صدی عیسوی سے وهاں آباد ہے ۔ قصور کو مسکن خویشگیاں بھی کہا جاتا ہے (صمصام الدّوله : مآثر الامراء، ۳ : ۸۱۸) ۔ اس قوم میں بڑی اهم شخصیات پیدا هوئیں، جن میں امراء علما اور مشائخ کی کثیر تعداد شامل ہے۔ یه هر زمانے میں بڑی متمدن قوم رهی ہے، ان کے مکانات پخته اینٹوں کے بنے هوے هوتے تھے (اخبار الاولیاء، ورق ۱۴۱ الف) ۔

خویشگی امرا کی قصور اور پورے ملک میں سیاسی سرگرمیاں قابل ذکر هیں ۔ ان میں نظر بہادر خویشگی پہلے شہزادۂ پرویز کے ممتاز مقربین میں شامل هوا پھر وه جہانگیر کے امرا میں شامل رها اور ۱۰۶۲ھ/۱۵۵۲ء میں فوت هوا ۔ اس کے تین بیٹے شمس الدّین، قطب الدّین اور اسد الله بھی مختلف معزز عہدوں پر فائز تھے (مآثر الامراء، ۳ : ۸۱۸ تا ۸۲۰) ۔ سلطان احمد خلف زئی نبیرۂ نظر بہادر شہزادۂ اعظم شاه کی ملازمت میں تھا (کتاب مذکور، ۱ : ۶۰۰؛ ۳ : ۲۶) ۔ اس کے چار بیٹے حسین خان، علی خان، پیر خان اور قطب الدّین عرف بازید خان نے بھی مغل حکومت کی خدمت میں نمایاں کردار ادا کیا (کتاب مذکور، ۳ : ۱۲۶) ۔ اسمٰعیل خان حسین زئی عرف جانباز خان داماد شمس الدّین بن نظر بہادر اورنگ زیب کے ملازمین میں سے تھا (کتاب مذکور، ۳ : ۷۷۷) ۔

عبدالرحیم ملقب به شاه داد خان خویشگی، شمس خان مذکور کے بہنوئی نے پنجاب میں سکھوں کا مقابله کیا اور وه معزز عہدوں پر فائز رها ۔ اس نے پاک و هند پر نادر شاه کے حملے (۱۷۳۹ء) کے وقت خان دوراں کے ساتھ کرنال کے قریب نادر شاه کا مقابله کیا تھا ۔ حسین خان بن سلطان احمد خویشگی قصور کا ایک خود سر حکمران تھا۔ اس نے ناظم لاهور عبدالصمد خان کو بہت پریشان کیا اور کبھی خراج ادا نہیں کرتا تھا ۔ چونیاں (مضافات قصور) کے مقام پر

دونوں میں جمادی الآخرہ ۱۱۳۳ھ/۱۵ اپریل ۱۷۲۰ء کو مقابلہ ہوا جس میں حسین خان مارا گیا (مآثر الامراء، ۱ : ۵۹۹) اس نے شہر کے گرد ایک فصیل بھی بنائی، چنانچہ دروازوں کے اندر جو شہر آباد ہے وہ اسی حسین خان کا آباد کیا ہوا ہے۔ اس نے ایک بڑی مسجد بھی تعمیر کرائی تھی، جو جامع مسجد نواب حسین خان کہلاتی ہے۔

حسین خان کے زوال کے بعد جلّے خان نے قصور پر اقتدار جما لیا۔ نادر شاہ کی ہندوستان سے واپسی کے بعد سکھوں کا پھر عروج ہو گیا۔ سردار جسا سنگھ نے ۱۷۴۵ء میں نواب زکریا خان گورنر لاہور کی وفات کے بعد اپنی طاقت بڑھائی اور قصور کو فتح کر لیا۔ احمد شاہ ابدالی نے جب برّصغیر پاک و ہند پر حملہ کیا تو سکھوں کو شکست دینے کے بعد پنجاب پر قبضہ کر لیا اور جلّے خان افغان قصوریہ (دیکھیے محمّد شفیع لاہوری : *An Afghan Colony at Qasur*، انگریزی ضمیمہ اولیاے قصور، ص ۱۶) کو پہلے قصور میں محصّل اور پھر لاہور کا گورنر بھی مقرر کیا گیا (سوہن لال سوری : عمدۃ التواریخ، ۱ : ۱۲۳)، لیکن احمد شاہ ابدالی کے جاتے ہی سکھ پھر غالب آ گئے۔ ۱۷۶۲ء میں احمد شاہ ابدالی نے پنجاب پر چھٹا حملہ کیا اور سکھوں کو ایک بار پھر شکست دی، لیکن جونہیں اس سال کے اختتام پر وہ افغانستان پہنچا، سکھوں نے پھر یلغار کر دی۔ جسّا سنگھ نے سکھ مِسلوں کو ساتھ ملا کر قصور پر حملہ کر دیا۔ چار ہزار افغان مارے گئے۔ قصور پر قبضہ کرکے اسے نذر آتش کر دیا گیا (ابراہیم خان : سیرستان، ملتان ۱۸۵۴ء، ص ۱۳) اور قصور پر بھنگیوں کا قبضہ ہو گیا۔ سکھ گردی کی خبریں جب افغانستان پہنچیں تو زمان شاہ نے ہندوستان کا قصد کیا۔ جب وہ پنجاب میں پہنچا تو بھنگی قصور چھوڑ کر پہاڑیوں میں جا چھپے۔ موقع سے فائدہ اٹھا کر ۱۲۱۱ھ/۱۷۹۶ء میں نظام الدّین خان نے قصور پر قبضہ کر لیا؛ لیکن اس دوران میں زمان شاہ کے بھائی محمود نے ہرات میں بغاوت کر دی، جس سے زمان شاہ فوراً واپس افغانستان چلا گیا (عزیز الدّین وکیلی : دُرّۃ الزمان، کابل ۱۹۵۸ء، ص ۸۱ تا ۸۶)۔ زمان شاہ کی واپسی کے بعد رنجیت سنگھ کا لاہور پر قبضہ ہو گیا۔ رنجیت سنگھ سارے پنجاب پر اپنا تسلط جمانا چاہتا تھا، چنانچہ اس نے قصور پر کئی حملے کیے۔ آخر افغانوں کی خانہ جنگی کی وجہ سے ۱۸۰۷ء میں وہ قصور پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ قصور پر انگریزوں کا قبضہ پہلی مرتبہ ۱۱ فروری ۱۸۴۶ء کو ہوا (محمّد لطیف : *History of the Punjab*، ص ۵۴۸)۔ پھر ۱۸۴۹ء میں پنجاب کا انگریزوں کے مقبوضہ علاقے سے الحاق ہو گیا۔ انگریزی دور حکومت میں قصور کا سب سے اہم افغان سردار مبارز الدولہ پیر ابراہیم خان بہادر تھا۔ الحاق پنجاب کے بعد اس کا والد اور خاندان کے دیگر افراد ممدوٹ میں جا کر آباد ہو گئے۔ اس نے ۱۸۴۹ء میں انگلینڈ کا سفر بھی کیا اور اپنا سفر نامہ اور خاندانی حالات پر مشتمل ایک مفید کتاب سیرستان کے نام سے فارسی میں لکھی جو ملتان سے ۱۸۵۴ء میں شائع ہوئی (محمّد شفیع لاہوری : *An Afghan Colony at Qasur*، در *Islamic Culture*، حیدر آباد دکن، جولائی ۱۹۲۹ء، ص ۴۷۲؛ نیز انگریزی ضمیمۂ اولیاے قصور، ص ۳)۔ قصور اپنی مردم خیزی کے اعتبار سے بھی اہم ہے۔ نامی گرامی علما و مشائخ یہاں پیدا ہوے اور ارشاد و تلقین کے فرائض انجام دینے کے بعد یہیں آسودۂ خاک ہوے۔ ان میں سے بعض مشاہیر کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے :

(۱) شیخ زاده شاه کمال چشتی (از اعزّۂ بابا فرید الدّین گنج شکرؒ ۶۶۴ھ/ ۱۲۶۵ء)؛ (۲) شیخ ادهیه چوهان (خلیفۂ شیخ عبدالجلیل چوهڑ بندگی لاهوری م - ۹۱۰ھ/ ۱۵۰۴ء)؛ (جمال الدّین ابوبکر: تذکرۂ قطبیه، ص ۶۵ تا ۶۶)؛ چوهانانِ قصور ان کی اولاد سے هیں - شیر شاه سوری کے منصب دار تھے - مفسدانِ لکهی جنگل کے هاتهوں شهید هوے (اخبارالاولیاء، قلمی، مملوکه محمّد طیّب همدانی، قصور ورق ۱۴۵ - الف، ب)؛ (۳) شیخ نور مرید شیخ علم الدّین چونی (؟) وال، (چونیاں مضافاتِ قصور سے منسوب) م - ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء، (اذکار قلندری، ص ۱۴۵؛ تاریخ جلیله، ص ۳۵۷)؛ (۴) حاجی گگن وتوزئی مریدِ شیخ عیسی مشوانی؛ (۵) میاں اخوند سعید حسین زئی؛ (۶) شیخ محمّد وتوزئی جد مادری مولفّ اخبارالاولیاء (سالِ تصنیف - ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء)؛ (۷) مولانا محمّد مقیم مرید و مکتوب الیه حضرت مجدّد الف ثانیؒ (مکتوبات حضرت مجدد ۳/مکتوب ۶۶؛ مکتوبات معصومیه ۱/مکتوب نمبر ۱۵)؛ (۸) پیر رحمت وتوزئی معاصر جهانگیر بادشاه؛ (۹) شیخ یوسف بٹکزئی معاصر جهانگیر و شاهجهان؛ (۱۰) شیخ عبدالخالق مرید شیخ آدم بنوڑیؒ م - ۱۰۵۳ھ/۱۶۴۳ء؛ (۱۱) بایزید خان م-۱۰۹۶ھ/۱۶۸۴ء (خافی خان: منتخب اللباب ۲: ۵۵۱ تا ۵۵۲)؛ (۱۲) فتح خان (مرید شیخ سعدی لاهوری، م ۱۱۰۸ھ/۱۶۹۶ء ظواهر، قلمی، مجموعۂ شیرانی در کتاب خانۂ پنجاب یونیورسٹی)؛ (۱۳) مولانا عمر خان یکے از مخلصین شاه ولی الله محدث دهلوی (خلیق احمد نظامی: شاه ولی الله کے سیاسی مکتوبات بحوالۂ قول الجلی و اسرار الخفی، ص ۲۶) اور حافظ صدیق، حافظ سعد الله و حافظ اسمٰعیل از خلفاے پیر محمّد سچیار نوشاهی (م ۱۱۲۰ھ/ ۱۷۰۸ء) (شرافت نوشاهی: شریف التواریخ قلمی مملوکۂ شرافت نوشاهی ۲: ۱۶۲ تا ۱۶۳؛ ۳: ۱۹، ۲۲۲ تا ۲۲۴).

عبدالله خویشگی قصوری نے اخبار الاولیاء تصنیف ۱۰۷۷ھ/۱۶۶۶ء میں بهت سے ایسے مشائخ کا ذکر کیا هے جن کا مولد و مدفن اس نے قصور بتایا هے، لیکن ان کی قبروں کا اب نشان تک نهیں ملتا - ان میں سے چند ایک کے نام یه هیں - اسمٰعیل عزیز زئی، الله داد وتوزئی، حاجی احمد بٹکزئی، حاجی میاں عزیز زئی، بهوگی عزیز زئی، حسین بٹکزئی، پیر رحیم داد وتوزئی، محمّد خان بن خواجه خضر بٹکزئی، مولانا عبدالواحد، حاجی اویس وتوزئی، شیخ جلو بن مصری خانؒ، حاجی رحیم داد حسین زئی، یار محمّد بٹکزئی، شیخ مردان بٹکزئی اور شیخ مبارک خلف زئی.

قصور کے چند نامور مصنفین میں سے مولانا احمد شوریانی م ۱۰۳۰ھ/۱۶۲۰ء مصنف موالاتِ احمدی (ملخّص متن مشمولۂ عبدالله خویشگی: معارج الولایت قلمی مجموعۂ آذر پنجاب یونیورسٹی ورق۳۶۹ تا ۳۷۴- الف)؛ عبدالله خویشگی ۱۰۴۳ - بعد ۱۱۰۶ھ/۱۶۳۳- بعد ۱۶۹۴ء [رکّ باں] مصنف اخبار الاولیاء و معارج الولایت وغیره؛ محمّد پناه خویشگی مصنف مجموع الدعوات فی حصول المرادات بسال ۹ شعبان ۱۱۰۴ھ قلمی مملوکۂ مرزا قاسم علی بیگ لاهور؛ شاه عنایت قادری قصوری ثم لاهوری (م بعد ۱۱۵۰ھ/ ۱۷۳۷ء) مصنف غایة الحواشی وغیره [رکّ باں]؛ حاجی محمّد شریف م ۱۱۵۳ھ/۱۷۴۰ء مصنف انوار خمسه و رد روافض [بحوالۂ غلام رسول قصوری: شجرة الانساب، لاهور ۱۹۳۵ء]؛ ابو محمّد اسمٰعیل بن خداداد خان خویشگی نقشبندی (مرید شیخ سعدی لاهوریؒ) مصنف ارشاد العرفان قلمی مجموعۂ شیرانی کتاب خانۂ

دائرۂ گلہ پنجاب نمبر ۶۲۰۳؛ محمد منیر مصنف تذکرۃ الارشاد (خلیفہ حاجی محمد سعید لاہوری م ۱۱۶۲ھ/۱۷۴۸ء) (بحوالۂ محمد زاہد: قران السعدین، قلمی مملوکۂ محمد اقبال مجددی، ورق ۱۳۳ ب)؛ احمد بن شیخ محمد قریشی مصنف سراج الطالبین (درلن الشاہ) قلمی مخزونۂ کتاب خانۂ گنج بخش اسلام آباد (تسبیحی محمد حسین: فہرست مخطوطات کتاب خانۂ گنج بخش، لاہور ۱۹۷۱ء، ۱: ۲۲۸)؛ شیر علی عرف شیر حملہ مرتب انشاے فیض بخش قلمی مجموعۂ شیرانی؛ غلام حسین بن محمد حسن بن حاجی محمد شریف مصنف شجرۃ الانساب بسال ۱۱۹۲ھ قلمی مخزونۂ کتاب خانۂ محمد شفیع لاہوری؛ مولوی غلام رسول بن محمد حسن مصنف شجرۃ الانساب (انساب قبیلۂ بنی حمیر خصوصاً حالات حاجی محمد شریف قصوری م ۱۱۵۳ھ) تالیف حدود ۱۲۲۷ھ، اردو ترجمہ لاہور ۱۹۳۵ء؛ مخدومان قصور میں سے عالم اجل، عارف، مصنف اور شاعر حضرت مولانا غلام محی الدین (۱۲۰۲-۱۲۷۰ھ/۱۷۸۷-۱۸۵۳ء) صاحب تحفۂ رسولیہ، مکتوبات، زاد الحاج، رسالۂ نظامیہ وغیرہ [رک باں]؛ مولانا عبدالرسول بن مولانا غلام محی الدینؒ؛ مولوی غلام دستگیر مصنف تقدیس الوکیل؛ مطبوعہ لاہور ۱۸۷۳ء مولوی غلام اللہ م ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء اور قریب زمانے کے مشاہیر میں مولوی عبدالقادر، مولوی غلام محی الدین اور محققین میں ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم، ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم (اساتذۂ یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور) اور ڈاکٹر احمد بشیر سابق صدر شعبۂ تاریخ سندھ یونیورسٹی قابل ذکر ہیں.

ان مصنفین کے علاوہ یہاں کے شعراے نامدار میں سے اللہ داد متخلص بہ قصوری (مرید شیخ عبدالحی حصاری م ۱۰۷۰ھ/۱۶۵۹ء خلیفۂ حضرت مجدد الف ثانیؒ)، ان کا دیوان قصوری شاہان اودھ کے کتاب خانے میں تھا (Sprenger : *The Cat. of Libraries of Kings of Qudh*، نمبر ۱۵۱)، دوسرا نسخہ رضا لائبریری رام پور میں ہے؛ حضرت بابا بلھے شاہ قصوری، صاحب پنجابی کلیات بلھے شاہ (شائع کردۂ پنجابی ادبی اکیڈمی لاہور ۱۹۶۷ء) م بعد ۱۱۸۱ھ/۱۷۶۷ء کو دنیاے ادب میں شہرت دوام حاصل ہے؛ حافظ مرتضی بن محمد خان شہاب زئی مصنف گلریز اردو نظم بسال ۱۲۰۶ھ/۱۷۹۱ء قلمی بخط مصنف، مجموعۂ شیرانی نمبر ۶۲۰۹، مجربات مرتضائیہ بخط مصنف قلمی، مملوکۂ مولانا سید محمد طیب شاہ ہمدانی قصور؛ تسلیم سلام اللہ خان شاعر فارسی و رفیق نواب شیر جنگ و نواب آصف الدولہ (روز روشن طبع بھوپال ۱۲۹۷ھ، ص ۱۳۱) عبدالرحمن مصنف اللہ واحد، قلمی مجموعۂ شیرانی نمبر ۹۸۹.

موجودہ قصور دو حصوں پر مشتمل ہے: ایک اندرونی حصہ دوسرا بیرونی ۔ اندرونی حصے میں اس وقت دروازۂ کوٹ عثمان خان، دروازۂ مہتمان والہ، پتوان والہ دروازہ، موری دروازہ، کوٹ بدر دین خان اور لوہاری دروازے کی آبادیاں ہیں اور بیرونی قصور میں کوٹ مراد خان، کوٹ حلیم خان کوٹ رکن دین خان، کوٹ اعظم خان، کوٹ فتح دین خان، کوٹ غلام محی الدین خان، کوٹ پیران والہ، قتل گڑھی، کوٹ مولوی عبدالقادر، قلعۂ نو اور ال گڑھ آبادیاں ہیں.

مشائخ کے مشہور مزارات میں سے مزار شاہ کمال چشتیؒ، بابا بلھے شاہؒ، حاجی عبدالمالک، حاجی اخوند سعیدؒ، حاجی ککن شوربانیؒ، شیخ میرکؒ، محمد ابراہیمؒ عرف پیر بولنا، حاجی محمد شریفؒ اور پیر دولت عجمیؒ قصور کے مختلف مقامات پر موجود ہیں اور مشہور مساجد میں سے جامع مسجد حسین خان، مسجد

حوض والی، مسجد حلیم خان، مسجد گنبد والی کوٹ مراد خان، مسجد خدا دادا خان معروف بہ دھوپ سڑی وغیرہ مشہور ہیں ۔

قصور ریلوے سٹیشن ہے اور بالخصوص لاہور تک ہر وقت لاریوں کی آمد و رفت جاری رہتی ہے ۔ یہ شہر صنعت و تجارت کے لحاظ سے بھی مشہور ہے ۔ سینکڑوں برق کھڈیاں لگی ہوئی ہیں ۔ لائل پور/ موجودہ فیصل آباد کے بعد کپڑے کی یہ دوسری اہم تجارتی منڈی ہے ۔ شہر میں بی ۔ اے تک تعلیمی سہولتیں میسّر ہیں ۔ یہاں کے باشندے اپنے اعلٰی اخلاق کے لیے مشہور ہیں ۔ عوام کی زندگی بہت حد تک سادہ ہے اور شروع سے ہی یہاں مذہب کا عمل دخل رہا ہے ۔ مذہبی تقریبات زور شور سے منائی جاتی ہیں ۔ قصور میں کئی ایک ادبی انجمنیں بھی تھیں جن میں انجمن قصور قابل ذکر ہے جس کا رسالہ انجمن قصور اور اپنا مطبع بھی تھا ۔ اس رسالے میں سر سید احمد خان، حالی اور آزاد کے مقالات شائع ہوتے تھے (دیکھیے انجمن قصور، مقالہ در مجلۂ علمی، لاہور جلد ۔ ۱ شمارہ ۔ ۱)، لیکن اب اس کا وجود تک باقی نہیں رہا ۔ قصور کی موجودہ آبادی ایک لاکھ سے زیادہ اور رقبہ پانچ مربع میل ہے ۔

مآخذ : (۱) عبداللہ خویشگی قصوری: اخبارالاولیاء، ۱۰۷۷ھ، قلمی مملوکۂ سیّد محمّد طیب ہمدانی قصور؛ (۲) وہی مصنف : معارج الولایت، ۱۰۹۶ھ قلمی، مجموعۂ آذر درکتاب خانۂ دانش گاہ پنجاب ، لاہور نمبر H ۲۵؛ (۳) محمّد عمر چمکنی میاں : ظواہر، (۱۱۱۲ھ)، قلمی، مجموعۂ شیرانی، در دانشگاہ پنجاب نمبر ۳۸۸؛ (۴) شرافت نوشاہی سیّد : شریف التواریخ ، سہ جلد، قلمی مملوکۂ سیّد شرافت نوشاہی؛ (۵) ابو اسمعیل بن خدا داد خان : ارشاد العرفان، قلمی مجموعۂ شیرانی نمبر ۶۲۰۳؛ (۶) محمّد رفیع اخوند : قران السعدین ۱۱۶۲ھ قلمی، مملوکۂ محمّد اقبال مجدّدی لاہور؛ (۷) مرتضٰی حافظ قصوری : گلریز، ۱۲۰۶ھ قلمی مجموعۂ شیرانی نمبر ۶۲۰۹؛ (۸) محمّد اقبال مجدّدی : تاریخ قصور، زیر طبع ؛ (۹) برنی ، ضیاء الدّین : تاریخ فیروز شاہی، مرتبۂ سر سیّد احمد خان کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۱۰) امیر خورد : سیر الاولیاء، دہلی، ۱۳۰۲ھ؛ (۱۱) امیر خسرو : قران السعدین، نولکشور ۱۲۸۷ھ؛ (۱۲) یحیٰی سہرندی : تاریخ مبارک شاہی ، کلکتہ ۱۹۳۱ء؛ (۱۳) جمال الدّین ابوبکر : تذکرۂ قطبیہ، (در حالات شیخ عبدالجلیل چوہڑ بندگی لاہوریؒ) مرتبۂ غلام دستگیر نامی، لاہور ۱۹۵۲ء؛ (۱۴) محمّد معصوم خواجہ سرہندی: مکتوبات معصومیہ، جلد اوّل کانپور ۱۳۰۲ھ؛ (۱۵) خافی خان : منتخب اللباب، جلد دوم ۔ کلکتہ ۱۸۸۴ء؛ (۱۶) غلام رسول قصوری : شجرۃ الانساب، اردو ترجمہ، لاہور ۱۹۳۵ء؛ (۱۷) بلّھے شاہ بابا : کلیات بلّھے شاہ، لاہور ۱۹۶۷ء (۱۸) صمصام الدّولہ شاہ نواز خان : مآثرالامراء، سہ جلد کلکتہ ۱۸۸۸ تا ۱۸۹۱ء و اردو ترجمہ از محمّد ایوب قادری، لاہور ۱۹۶۸-۱۹۷۰ء؛ (۱۹) سوہن لال : عمدۃ التواریخ، لاہور ۱۸۸۸ء؛ (۲۰) ابراہیم خان پیر : سیر ستان ، ملتان ۱۸۵۴ء؛ (۲۱) عزیز الدّین وکیلی : درۃ الزمان، کابل ۱۹۵۸ء؛ (۲۲) خلیق احمد نظامی : شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات، دہلی ۱۹۶۹ء؛ (۲۳) غلام سرور مفتی لاہوری : خزینۃ الاصفیاء لکھنؤ ۱۸۷۳ء؛ (۲۴) وہی مصنف : تاریخ مخزن پنجاب ، لکھنؤ ۱۸۷۷ء؛ (۲۵) وہی مصنف : حدیقۃ الاولیاء تحقیق و تعلیق محمّد اقبال مجدّدی، لاہور ۱۹۷۶ء؛ (۲۶) صبا، محمّد مظفّر حسین : روز روشن، بھوپال ۱۲۹۷ھ؛ (۲۷) علی الدّین لاہوری : عبرت نامہ، لاہور ۱۹۶۱ء؛ (۲۸) تسبیحی محمّد حسین : فہرست مخطوطات کتاب خانۂ گنج بخش اسلام آباد ، جلد اوّل ، لاہور ۱۹۷۱ء؛ (۲۹) نامی، غلام دستگیر : تاریخ جلیلہ، لاہور ۱۹۶۰ء؛ (۳۰) محمّد شفیع لاہوری : اولیائے قصور، لاہور ۱۹۷۲ء؛ (۳۱) ہمدانی، اے آر : ہم اور ہمارے اسلاف، لاہور ۱۹۶۹ء؛ (۳۲) Cunningham : *Ancient*

Geography of India، کلکتہ ۱۹۲۴ء؛ (۳۳) Sprenger: *Cat. Lib. of the Kings of Oudh*، کلکتہ ۱۸۵۴ء؛ (۳۴) محمد لطیف: *History of the Panjab*، دہلی ۱۹۶۴ء؛ (۳۵) *Imperial Gazetteer of India*، آکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ج ۱۵؛ (۳۶) محمد شفیع لاہوری: *An Afghan Colony at Qasur*، در *Islamic Culture*، حیدرآباد دکن، جولائی ۱۹۲۹ء [نیز بصورت ضمیمہ در محمد شفیع لاہوری: اولیائے قصور، لاہور ۱۹۷۲ء].

(محمد اقبال مجددی)

* **(۱) قصیدہ (عربی):** [(ع) ق ص د سے مشتق، بمعنی ٹھوس اور بھرا ہوا، مغز یا دماغ (دیکھیے لسان العرب؛ کشف اللغات؛ فرہنگ آصفیہ)، قصد کے معنی ارادہ کرنا بھی ہیں۔ اصطلاحاً ایسی نظم جس میں کسی ممدوح کی مدح ہو، لیکن عملاً قصیدے کا دائرۂ موضوعات وسیع ہے۔ اس میں حسن و عشق، گردش دوراں، بہار و گلزار، اخلاقیات و عرفانیات اور دعا کا بیان بھی آتا ہے۔ جن ارباب علم نے قصیدے سے ٹھوس یا مغز کے معنی لیے ہیں، وہ بھی یہی دلیل لاتے ہیں کہ شاعر تمام حالات کو منظوم کرکے اپنا مقصد (مغز سخن) پیش کرتا ہے یا یوں کہیے کہ کثرت سے ٹھوس مضامین لاتا ہے (فرہنگ آصفیہ، بذیل مادّہ)۔ اس وجہ سے اسے مغز [دار بیان] کہنا بے جا نہیں۔ قصیدہ اصولاً کم از کم پندرہ اشعار کا ہونا چاہیے اور زیادہ کے لیے کوئی حد نہیں۔ طویل قصیدے بھی خاصی تعداد میں لکھے گئے ہیں، چنانچہ بعض قصیدوں کے اشعار کی تعداد سو سے بھی بڑھ گئی ہے (E. G. Browne: *A Literary History of Persia*، ۲ : ۲۹)۔ قصیدے کا پہلا شعر جس میں دونوں مصرع ہم قافیہ ہوتے ہیں ”مَطلَع“ کہلاتا ہے۔ مطلع کے بعد دوسرا مطلع آئے تو اسے ”مطلعِ ثانی“ کہتے ہیں۔ قصیدے کے تمام اشعار ہم قافیہ ہوتے ہیں۔

[قصیدہ عربی شاعری سے دوسری زبانوں تک پہنچا۔ فارسی، ترکی اور اردو میں بھی اپنے اپنے ماحول کے مطابق قصیدہ نگاری ہوئی]۔ قصیدہ طویل نظم ہے جس کی ابتدا زمانۂ جاہلیت کے عرب شعرا نے کی۔ ایسی نظموں میں شاعر اپنے قبیلے کی تعریف اور دشمنوں کی تنقیص کرتے تھے۔ آگے چل کر شاعر قصیدے میں کسی شخص یا قبیلے کی مدح کرنے اور ان سے انعام و اکرام پانے کی خواہش بھی کرتے تھے جسے اصطلاح میں ”طلب و تقاضا“ کہا جاتا تھا۔ معلوم ہوتا ہے مرثیے کو ابتدا ہی سے اس صنف سخن میں شمار نہیں کیا جاتا تھا۔ ہجویہ نظموں (ہجاء) کو پرانے شعرا، اکثر قصیدے ہی کے نام سے یاد کرتے تھے حالانکہ یہ نظمیں بسا اوقات ان خصوصیات سے عاری ہوتی تھیں، جو ایک صحیح قصیدے کی تشکیل کے لیے لازمی سمجھی جاتی تھیں۔ اس بارے میں مناسب راے قائم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ان شعرا کی نظموں کو اپنی تحقیق کی بنا قرار دیں جو پہلی صدی ہجری میں زندہ تھے، نہ کہ ان نظموں کو جو ایّام جاہلیت سے محفوظ چلی آ رہی تھیں اور انھیں مذکورۂ بالا شعرا نے بطور نمونہ پیش نظر رکھا۔

ارباب جن کی راے ہے کہ قصیدے کو لازمی طور سے تین حصوں پر مشتمل ہونا چاہیے: اوّل نَسِیب یا عشقیہ تمہید یا تشبیب (دیکھیے مقالۂ غزل)، جس میں شاعر اس مقام تک اپنے سفر کا ذکر کرتا ہے جہاں پہلے اس کی محبوبہ کا قیام تھا اور پھر یہ دیکھ کر کہ وہ وہاں سے چلی گئی ہے، اپنے اش[illegible] و اضطراب کا اظہار کرتا ہے۔ اس کے بعد دوسرا مرحلہ ان لوگوں کی طرف سفر کرنے کا آتا ہے، جن [illegible] وہ مدح کرنا چاہتا ہے، جہاں اسے صحرا کے

دہشت ناک مناظر کے بیان اور صحرائی جانوروں سے اپنے اونٹ کا مقابلہ کرنے کا کافی موقع مل جاتا ہے۔ آخر میں قصیدے کا اہم ترین حصہ آتا ہے جس میں اس شخص یا قبیلے کی مدح یا ہجو کی جاتی ہے جسے شاعر موضوعِ سخن بنانا چاہتا ہے۔ اس سلسلے میں بعض شعرا کوئی اخلاق نتیجہ نکال کر اپنی نظم ختم کر دیتے ہیں.

عربی (یا فارسی، وغیرہ) قصیدہ ایک مصنوعی اور غیر فطری سی صنفِ سخن ہے [لیکن فاضل مقالہ نگار کا یہ بیان کچھ احتیاط سے قبول کرنا پڑے گا۔ معلوم نہیں انھوں نے اس صنف کو بتمامہا مصنوعی اور غیر فطری کیوں قرار دے دیا حالانکہ عربی فارسی، ترکی اور اردو، ان چاروں زبانوں میں قصائد کی اچھی خاصی تعداد سچے جذبات اور صحیح شاعرانہ محرکات پر مشتمل ہے۔ اگر اعتراض اس بات پر ہے کہ دورِ جاہلیت کے عربی قصیدوں میں تفاخر اور حریف کی ہجو میں مبالغے سے کام لیا جاتا تھا تو اعتراض میں قدرے وزن ہے لیکن اس کے باوجود مبالغے کے تحت کچھ جذبات بھی موجود ہوتے تھے جو حقیقی شاعری کی شرطِ اوّل ہے۔ انداز بیان میں مبالغہ و اغراق یونانی شعرا میں، نیز انگریزی میں ملٹن وغیرہ کے یہاں بھی پایا جاتا ہے۔ ارسطو نے اپنی کتاب علم البلاغت Rhetoric میں اس کو بعض مواقع کے لیے جائز قرار دیا ہے۔ عرب شاعر اپنے قبیلے کے لیے جوش طبیعت دکھاتے تھے جس طرح رزمیہ (ایپک) کے شعرا بھی، اپنے ملک یا قوم کے لیے جوش طبع کا اظہار کرتے تھے۔ اس کے علاوہ قصیدے کی تمہید میں حسن و عشق، بہار و گلزار اور دیگر مظاہر و مناظر فطرت کی تصویر کشی ہوتی تھی۔ اونٹ، گھوڑے یا اسلحہ کی وصف نگاری قصیدے میں خوب ہوتی رہی۔ فارسی، اردو، ترکی میں صوفیانہ اور اخلاق قصیدے بھی یقین و ایمان پر مبنی حقائق پر مشتمل ہوتے تھے۔ بنا بریں قصیدے کو اصلاً غیر فطری اور کھوکھلا نہیں کہنا چاہیے، البتہ بعض قصیدوں میں خصوصاً دور انحطاط کے قصیدوں میں (خاص کر فارسی، اردو میں) کھوکھلا پن، غیر فطری پن اور اغراق و غلو پایا جاتا ہے (دیکھیے سیّد عبداللہ کا مضمون "قصیدے کا فن" در مباحث، مطبوعۂ مجلس ترقی ادب لاہور)۔ مخالفانہ نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے کلیم الدّین احمد: اردو شاعری پر ایک نظر، مطبوعۂ نامی پریس لاہور؛ معتدل تنقید کے لیے دیکھیے، شیخ چاند: سودا، انجمن ترقی اردو پاکستان، ۱۹۶۳ء۔ اگر اعتراض اس پر ہے کہ یہ صنف سالم نہیں، اس میں وحدتِ موضوع کے بجائے کئی موضوعات آ جاتے ہیں، مثلاً تشبیب، مدح، تقاضا، دعا وغیرہ، یعنی یہ صنف مرکب ہے تو جدید ترین شاعرانہ تجربوں کی رو سے یہ ترکیبی انداز عیب نہیں بلکہ خوبی ہے؛ تاہم مشرق اور مغربی ذوق کا تفاوت ایک حقیقت ہے اور اس میں ہم فاضل مقالہ نگار کو معذور سمجھتے ہیں (از سیّد عبداللہ)].

بہر حال اہلِ نقد و نظر نے قصیدے کے کچھ لوازم و شرائط بتائے ہیں، مثلاً خواہ نظم کتنی ہی طویل کیوں نہ ہو اس کے تمام اشعار ہم قافیہ ہونے چاہییں۔ اس کے علاوہ ساری نظم ایک ہی بحر میں ہوتی ہے جس کی شاعر کو اوّل سے آخر تک پابندی کرنی پڑتی ہے لہٰذا اس صنف میں کسی اعلیٰ درجے کی شاعری کی توقع نہیں کی جا سکتی [مقالہ نگار کا یہ بیان بھی محل نظر ہے۔ طویل نظم کا ایک بحر میں نباہ لینا کمال ہے نہ کہ عیب] اگرچہ شروع شروع میں صحرا، وہاں کے جانوروں اور خوفناک مناظر کے بیان میں کسی حد تک دلکشی معلوم ہوتی ہے، لیکن جب بھی

باتیں قصائد کے غیر مختتم سلسلے میں ایک ھی انداز سے پیش کی جائیں اور صرف الفاظ مختلف ھوں تو یہ یکسانی ناخوشگوار ھو جاتی ھے۔ شعرا کو بھی اس دقت کا اچھی طرح احساس ھو گیا تھا۔ یہی وجہ ھے کہ اکثر قصائد بالاقساط کہے گئے کیونکہ ان کی تکمیل میں بڑا وقت لگتا تھا۔ ذوالرّمۃ کا جو قصیدہ آج کل بہت مشہور ھے (دیوان کا پہلا قصیدہ)، اس کے متعلق شاعر کا بیان ھے کہ پہلے شعر کے بعد وہ مدت تک کچھ نہ کہ سکا اور پھر جب وہ اصفہان پہنچا تو باقی اشعار (دیوان کے نسخہ میں، ۱۲۸) نہایت آسانی سے وارد ھو گئے (الزمخشری: اساس البلاغۃ، بذیل مادہ س ـ ت ـ ل)۔ اسی طرح باوجود اس کے شاعر جریر کا سینہ جندل کے طعن و تشنیع سے فگار ھو چکا تھا، وہ شروع میں اس کے جواب میں صرف اسی اشعار کہ سکا اور باقی قصیدہ بعد میں مکمل کیا (نقائض، طبع Bevan، ص ۴۳)۔ اسی طرح یہ بھی ایک یقینی امر ھے کہ الطّرماح نے بنو تمیم اور الفرزدق کی ھجو میں اپنی مشہور نظم کا صرف ایک حصہ لکھا تھا اور اس نظم میں بعض اوقات جو زائد اشعار شامل کر دیے جاتے ھیں، وہ خود شاعر ھی کے ھیں، الحاق نہیں۔ قصیدہ مکمل ھو جاتا تھا تو شاعر جب بھی موقع ھاتھ آتا، اسے سناتا تھا۔ یہ ایک قدرتی بات ھے کہ شاعر خود ھی اس میں بعض اشعار کا اضافہ کر دے یا بعض اشعار کو خارج کر دے، خصوصاً ایسے موقعوں پر جب اس کے قصیدے کے جواب سے نئے حملوں اور اعتراضات کا دروازہ کھل جائے۔ یہ بالکل درست ھے کہ بہت سے شعرا اپنے قصائد میں قصیدے کے سارے اجزا شامل نہیں کرتے تھے، اس لیے اگر کسی قصیدے کے محض چند ھی اجزا دستیاب ھوتے ھوں تو ھر ایک صورت میں یہ قیاس کرنا درست نہیں کہ اس کا فلاں جزو ضائع ھو چکا ھے۔ ایسی نظمیں شاعر کے مکمل کرنے سے قبل ھی مشہور ھو جاتی تھیں اور یہ ایک امر واقعہ ھے کہ قبیح ھجویات لکھتے وقت قصیدے کے تمام تقاضوں کو مشکل ھی سے پیش نظر رکھا جا سکتا تھا۔

قدیم زمانے میں ایسی نظمیں بھی کہی جاتی تھیں جنھیں یوں تو قصیدے ھی کہا جاتا تھا، لیکن ان میں قصیدے کا اہم ترین حصّہ، یعنی مدح یا ھجو نہیں ھوتی تھی۔ ایسی مثالیں ھمیں عمر بن ابی ربیعۃ کے کلام (دیکھیے مقالہ غزل) اور الطّرماح کے بعض قصائد میں ملتی ھیں۔

الطّرماح کی بعض نظمیں محض کسی واقعے، منظر یا کیفیت کو بیان کرنے کے لیے کہی گئی تھیں اور خود شاعر کا بھی صحیح معنوں میں قصائد لکھنے کا ارادہ نہیں تھا [اس قسم کے قصیدوں سے مقالہ نگار کے اس خیال کی خود بخود تردید ھو جاتی ھے جو اس نے قصیدے کے غیر فطری ھونے کے بارے میں مقالے کے شروع میں ظاھر کیا ھے]۔

قدرتی طور پر دوسری زبان کے قصیدہ نگاروں نے عربی قصیدے کا چربہ اتارا اور فارسی میں [دور غزنوی کے ممتاز قصیدہ نگاروں فرخی، عنصری، منوچہری کے بعد] انوری اور خاقانی نے اس صنف سخن میں بہت شہرت پائی۔ [فارسی قصیدے پر الگ مضمون آگے آ رھا ھے] [عربی میں قصیدے کی صنف زمانۂ جدید میں بھی ایک خاص صورت میں موجود ھے، مگر ان نئے قصیدوں میں کوئی خاص بات نہیں۔ اس کے سوا کہ بعض عرب شعرا قصیدے کے اس اسلوب کو زندہ کرنے کی کوشش کرتے نظر آتے ھیں جو قصیدے کے دور زرّیں میں موجود تھا، لیکن اس

کے موضوعات اس دور کے لیے نامانوس نظر آتے ہیں، مثلاً ریل پر سفر کرنے والا شاعر اولٹ پر اپنے سفر کی روداد بیان کرتا ہے تو عجیب معلوم ہوتا ہے۔ از سیّد عبداللّٰہ] .

قصائد میں اشخاص اور واقعات کے حوالے بھی ملتے ہیں، اس لیے ان کا شمار بھی ہماری تاریخی معلومات کے ماخذ میں ہوتا ہے؛ تاہم ان کی چھان بین انتہائی احتیاط سے کر لینی چاہیے کیونکہ ان میں کئی غلط بیانات بھی آ جاتے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی قصیدے میں میدان جنگ کا بیان ملے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ خود شاعر بھی وہاں موجود تھا۔ مثال کے طور پر میں صرف دو شعرا عَبید بن بِشر اور ابی خازم کا ذکر کرتا ہوں۔ ان دونوں کے مابین ایک صدی کا فاصلہ ہے، لیکن دونوں یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان کے قبیلے نے النِّسار اور الجِفّار میں فتح پائی تھی .

[مآخذ : (۱) ابن قتیبہ : کتاب الشّعْر و الشُّعراء، مطبوعۂ بیروت؛ (۲) المفضّل الضّبی : المفضلیات؛ (۳) قدامہ بن جعفر : نقد الشعر؛ (۴) ابن رشیق : کتاب العمدہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۵) عبدالرّحمٰن : مرآۃ الشعر؛ (۶) شبلی نعمانی : شعر العجم؛ (۷) الزمخشری : اساس البلاغۃ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸) نیز رک بہ العربیۃ (عربی زبان و ادب)] .

(F. KRENKOW [و ادارہ])

⊗ **(۲) عربی قَصِیدہ :** (جمع قصائد و قَصِید) عربی شاعری کی اصطلاح میں ایک شعری ڈھانچے کا نام ہے، جو متعدد ابیات (واحد بیت بمعنی شعر) پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کی تمام ابیات کے شطر (حصے یا مصرع) مکمل ہوتے ہیں۔ یہ نام دیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ قصیدے کے ابیات ہر طرح مکمل اور صحیح الوزن ہوتے ہیں۔ اس کا اشتقاق "القصد" (اور اسی سے اقتصاد بمعنی اعتدال و میانہ روی بھی مشتق ہے) سے ہوا ہے جس کے معنی ہیں : عدل و برابری اعتدال و توازن اور راستے کی استقامت یا سیدھا پن۔ قصیدے میں بھی چونکہ ایک ہی عروضی بحر اختیار کرنی پڑتی ہے اور الفاظ کے توازن و اعتدال کو قائم رکھنا پڑتا ہے، اس لیے یہ نام دیا گیا ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ جس طرح درختوں کی کاٹ چھانٹ کرکے انھیں پیراستہ کرنے والا مالی مُقَصِّدُ الاَشْجار کہلاتا ہے، اسی طرح منتخب الفاظ و معانی سے ایک مجموعۂ ابیات یا شعری ڈھانچا تیار کرنے والا اور اس کی تنقیح و تہذیب کرکے اسے آراستہ کرنے والا شاعر مُقَصِّدُ القَصِید کہلاتا ہے (الجوہری : الصحاح، بذیل مادّہ؛ لسان العرب، بذیل مادّہ؛ تاج العروس، بذیل مادّہ؛ تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۷۵؛ ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۰)۔ قصیدے کی تخلیق میں شاعر چونکہ قصد و ارادے سے تجوید و تنکیر کرتا ہے، اس لیے یہ نام دیا گیا ہے (لسان العرب؛ تاج العروس، بذیل مادّہ) .

فصحاے عرب کے نزدیک قصیدے کی ابیات کی مقدار یا حد مقرر نہیں، حتّٰی کہ ابن منظور (لسان العرب، بذیل مادّہ) نے ابو الحسن الاخفش سے نقل کیا ہے کہ اس کے نزدیک تین ابیات ہوں تب بھی قصیدہ ہے، لیکن ابن جنّی (تاج العروس، بذیل مادّہ، لسان العرب بذیل مادّہ) کے نزدیک تین سے دس بلکہ پندرہ تک کا مجموعۂ ابیات "قطعہ" کہلاتا ہے، پندرہ سے زائد ہو تو "قصیدہ" کہلاتا ہے۔ تھانوی (کشاف اصطلاحات الفنون، ۲ : ۱۱۷۵ تا ۱۱۷۶) نے صاحب مجمع الفصحاء کے حوالے سے لکھا ہے کہ فصحاے عرب کے نزدیک قصیدے کی ابیات پانچ سو سے زائد بھی ہو سکتی ہیں، عربی کے فُحول شعرا کے قصائد کی ابیات کی

تعداد ساٹھ اور سو کے لگ بھگ ہوتی ہے، تاہم پچیس ابیات کا ہونا لازمی ہے (C J. Lyall : Translation of the Ancient Arabic Poetry ـ قدیم ترین عربی قصائد کا منتخب مجموعہ المعلقات السبع جن سات قصائد پر مشتمل ہے، ان کے اشعار کی تعداد کا اوسط اَسّی ابیات کے لگ بھگ ہے ۔ ان میں طویل ترین قصیدہ طَرَفَة بن العَبْد کا ہے جو ایک سو سات ابیات پر مشتمل ہے (سیّد ابو الحسن : حل المغلقات للسبع المعلّقات ، ص ۵۴، دہلی ۱۸۸۸ء) اور مختصر ترین قصیدہ زُہَیر بن ابی سلمٰی کا ہے جو صرف چونسٹھ ابیات پر مشتمل ہے (حوالۂ سابق، ص ۹۹)؛ باقی معلّقات میں سے عَنْتَرہ اور امرؤ القیس کا قصیدہ اِکاسی، لَبِید کا نواسی، حارث بن حلزہ کا چوراسی اور عَمرو بن کُلثوم کا ایک سو چار ابیات پر مشتمل ہے (حوالۂ سابق، ص ۳، ۱۱۵، ۱۶۴، ۱۹۲، ۲۱۷؛ C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry* ، مقدمہ، ص xx) .

جدید عربی قصیدے (آگے دیکھیے) کے برعکس قدیم عرب شعرا کے قصائد کے ابیات میں ترتیب، تسلسل یا تطابق کا کوئی خیال نہیں رکھا جاتا تھا۔ ہر بیت ایک الگ اور مستقل اکائی کی حیثیت رکھتا تھا، اسی لیے قصیدے کے ابیات کی تقدیم و تاخیر یا حذف و اضافے سے معنی و مضمون کے تسلسل پر کوئی فرق نہیں پڑتا تھا ۔ اس طرح کسی شاعر کے قصیدے میں ایک آدھ جعلی شعر بڑھا دینے یا گھٹا دینے کا کام آسان ہوتا تھا ۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم عرب نقادوں نے قصیدے کو ایک اکائی تصور کرکے بحیثیت مجموعی کبھی تنقیدی نظر نہیں ڈالی بلکہ ایک بیت کو الگ اور مستقل اکائی تصوّر کرکے اس پر تنقید کی جاتی تھی ۔ ان نقادوں کے ہاں اگر کسی قصیدے کا ایک شعر اپنے معنوی مفہوم کے تسلسل میں کسی دوسرے شعر کا محتاج ہوتا تو اسے باعث عیب قرار دیا جاتا تھا (نابغة ذُبیانی کے ایک قصیدے کے دو اشعار پر یہی اعتراض کیا گیا ہے (دیکھیے السباعی بیومی : تاریخ القصة و النقد، ص ۶۳ ببعد، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ عمر الدسوقی : فی الادب الحدیث، ۲ : ۲۲۶؛ احمد حسن الزّیات : تاریخ الادب العربی، ص ۳۲) .

عہد جاہلیت سے اواخر عہد بنو امیہ تک عربی قصیدے کے اوزان اور قوافی میں کوئی تغیر و تبدل نہیں ہوا ۔ عربوں کے فطری ذوق کے طفیل جو اوزان ارتقائی منازل طے کرکے رواج و قبولیت پا گئے، عرب شعرا انھیں کے مطابق اپنے قصائد تخلیق کرتے رہے ۔ عربوں کے اس فطری ذوق نے جن اوزان کو ترویج و ترقی دی ان کی تعداد مشہور ادیب اور ماہر لغت خلیل بن احمد الفراہیدی [رک باں] کے نزدیک پندرہ ہے اور وہ ان اوزان کو بحور (واحد بحر) کے نام سے ذکر کرتا ہے ۔ بعد میں اس کے ایک شاگرد سعید بن مَسْعدہ ابوالحسن الاخفش [رک باں] نے سولھویں بحر کا اضافہ کیا ۔ ان سولہ بحروں میں سے تین بحور (طویل، بسیط اور کامل) کثیرالاستعمال رہی ہیں (المعلقات السبع کے سات قصائد میں سے تین بحر طویل اور دو بحر کامل میں ہیں، ایک بحر وافر اور ایک بحر خفیف میں ہے) ۔ بعض شعرا تو صرف ان کثیرالاستعمال بحروں ہی میں شعر کہتے تھے (لسان العرب، بذیل مادّۂ بحر اور قصد؛ عبدالمنعم خفاجی : الشعر العربی اوزانہ، و قوافیہ، ص ۳۱ تا ۴۶؛ الوسیط، ص ۵۲؛ حَلّ المُغْلقات للسّبع المعلّقات، ص ۵۴، ۹۹، ۱۲۵) ۔ عرب شعرا کے نزدیک امر پسندیدہ یہی تھا کہ قصیدے کی بنیاد ایک ہی قافیے پر ہونی چاہیے ۔ خلیل بن احمد کے نزدیک

قافیے سے مراد وہ حرف متحرک ہے جو کسی بیت کے آخری حصے میں دو ساکن حرفوں سے قبل واقع ہوتا ہے (مثلاً اگر بیت کا آخری لفظ حَریْر ہو تو پہلی راء قافیہ کہلائے گی بشرطیکہ وہ مکسور ہو جیسے غَدیْر، سرِیْر) ۔ ان مثالوں میں یاء کو حرف ردف (یا رِدْیف) کہیں گے اور آخری راء کو حرف رَوی کہا جائے گا (اور اسی حرف روی کی بنیاد پر قصیدے کو قصیدہ رائیہ یا لامیّہ وغیرہ کے نام دیے جاتے ہیں (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادّۂ ردیف، روی، قفی؛ نیز دیکھیے عبدالمنعم خفاجی : الشعر العربی : اوزانہ و قوافیہ، ص ۸۶ تا ۹۰) ۔ قصیدے میں اگر بعض عیوب قافیہ موجود ہوں تو وہ قصیدہ ناقص و معیوب متصور ہوتا ہے جن میں سے تین بہت اہم ہیں : (۱) اِکْفاء جو قوافی میں اختلاف اعراب سے پیدا ہوتا ہے (مثلاً ایک قصیدہ لامیہ کی بنیاد لام مرفوع کے قافیے پر رکھی گئی مگر کسی جگہ شاعر نے لام مجرور والا قافیہ استعمال کر لیا)؛ (۲) اِقْواء یہ ہے کہ کسی شعر کے قافیے میں استعمال ہونے والے لفظ کے حروف کم ہوں (مثلاً معنوی تقاضا تو یہ تھا کہ شاعر لفظ متشرب استعمال کرتا مگر وزن ٹوٹنے کے ڈر سے اسی مادّے سے مشتق لفظ مشروب استعمال کر دیا)؛ (۳) سناد سے مراد ردیف کا اختلاف ہے، مثلاً شاعر نے قافیہ کی بنیاد تو یاے معروف کو بنایا (جیسے فِیْنا، سِیْنا وغیرہ) مگر یاے لین کا استعمال کر دیا (جیسے عَلَینا، رَمَینا) (ابن قتیبہ : کتاب الشّعرِ و الشُعَراء، ص ۳۹ تا ۴۸؛ ابن رشیق: کتاب العمدہ، ص ۲۰۴؛ الشعر العربی، اوزانہ و قوافیہ، ص ۱۰۴ تا ۱۰۷؛ شوقی ضیف : الفن و مذاهبہ فی الشّعر العربی، ص ۱۴) .

قدیم عرب شعرا کے ہاں قصائد کے موضوعات میں تنوع پایا جاتا ہے جن میں سے وصف یا منظر نگاری و تصویر کشی سر فہرست ہے، مثلاً اپنی محبوبہ کے دیار و اطلال کی تصویر کشی، اپنی سواری، سفر اور شکار یا مناظر فطرت کی تصویر کشی (جاہلی شعرا میں امرؤ القیس اس میدان کا شہسوار تصور کیا جاتا ہے)۔ عربی قصائد کا معتد بہ حصّہ اسی بیانیہ اور وصفیہ شاعری یا منظر نگاری پر مشتمل ہے (کتاب العملة، ص ۲۸۷؛ عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، ۱ : ۸۰)؛ اس کے علاوہ فخر و حماسہ، مدح و مرثیہ، غزل و تشبیب، ادب و حکمت اور ہجو و طنز بھی اہم موضوعات رہے ہیں (حوالۂ سابق : الوسِیْط فی الأدب العربی و تاریخہ، ص ۴۶ تا ۵۱) .

اوّلین شعراے عرب نے عربی قصیدے کے اجزاے ترکیبی اور مدارج ترتیبی کے سلسلے میں ایک خاص نہج مقرر کر رکھی تھی۔ عرب شعرا عموماً اسی ڈگر پر چلتے تھے۔ قصیدے کا آغاز غزل و نسیب یا تشبیب سے ہوتا تھا جس میں شاعر اپنی محبّت اور عشق کا قصہ بیان کرتا تھا، محبوبہ کے آثار و دیار جن میں چشمہ آب، خیمہ و اقامت گاہ کا تذکرہ ہوتا تھا کیونکہ صحرائی بدّو چارے اور پانی کے لیے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے تھے، اس لیے شاعر محبوبہ کے اجڑے دیار و آثار کا ذکر کرتا، ہجر و وصال کا درد اور لذتیں بیان کرتا۔ آتش فراق اور زمانے کا شکوہ کرکے اپنی اور دوسروں کی آتش شوق کو بھڑکاتا ۔ ان تمہیدی امور کے بیان میں حکمت یہ ہوتی تھی کہ ہر انسان زندگی کے کسی نہ کسی مرحلے میں محبت کے مرحلے سے بھی گزرتا ہے، ہر شخص کے دل میں الفت و محبت اور جذبہ و کشش موجود ہوتی ہے، اس لیے قدرتی طور پر حدیث عشق و درد سن کر ہر کوئی متأثر ہوتا ہے اور شاعر کی بات سننے پر مائل ہو جاتا ہے

(کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۰ ببعد؛ C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، ص xix؛ ابن رشیق : کتاب العمدۃ، ص ۱۳۷)۔ اس بیان کے بعد قصیدہ گو کے لیے دوسرا مرحلہ شروع کرنا آسان ہو جاتا تھا۔ اس کے ساتھی اور سامعین رک جاتے اور اس کی بات سننے کے لیے ہمہ تن گوش ہو جاتے تھے؛ چنانچہ وہ ان مشکلات و مصائب کا تذکرہ شروع کرتا جو اسے سیر و سفر (خیالی و فرضی سہی) میں پیش آئیں جو اس نے اپنے ممدوح و مقصود تک پہنچنے کے لیے اختیار کیا تھا۔ وہ اپنی تھکاوٹ، درماندگی، بے خوابی اور بے چینی، رات کی تاریکی و ہولناکی، دن کی دھوپ اور تمازت یا گرمی و سردی کی شدت بیان کرتا، یا اپنے سفر کی طوالت کے باعث اپنی سواری کو پیش آنے والی مشکلات و تکالیف کا تذکرہ کرتا جنھیں برداشت کرتے ہوئے وہ (سواری جو عموماً ناقہ ہوتی تھی) ممدوح کی جانب شدت شوق میں رواں دواں رہتی تھی (الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۱۸ ؛ الشعر والشعراء، ص ۲۱)۔ جو قصیدہ مرثیہ گوئی کے لیے لکھا جاتا تھا وہ غزل و تشبیب وغیرہ کے ان تکلفات سے خالی ہوتا تھا (C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، مقدمہ، ص xix)۔ ان دو تمہیدی مراحل کے بعد شاعر اپنے قصیدے کا تیسرا مرحلہ شروع کرتا تھا جو اصلی و حقیقی مقصود ہوتا تھا اور باقی مضامین کو ضمنی حیثیت حاصل ہوتی تھی، یعنی وہ اپنے ممدوح کی مدح و ستائش شروع کرتا، اس کے فضائل و اوصاف بیان کرتا اپنی محبت و عقیدت اور اخلاص کا اظہار کرتا جس سے ممدوح کے جذبۂ سخاوت و عطا کو تحریک ہوتی اور وہ قدر دانی و عزت افزائی کے ساتھ ساتھ شاعر کو انعام و اکرام سے نوازتا (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۱ ؛ الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۱۴، ۱۸)۔ ابن قتیبہ (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۱ تا ۲۲) کے نزدیک شاعر کے لیے لازمی ہے کہ قصیدے کے ان مختلف اور مقررہ مراحل میں توازن و تناسب کو ملحوظ رکھے اور افراط و تفریط سے بچے، ایسا نہ ہو کہ ان مراحل و مضامین میں سے کسی ایک مرحلے یا مضمون کی بے معنی طوالت اور تفصیل لاحاصل سے سامعین ملول و رنجیدہ ہو جائیں یا کسی مضمون میں اتنی قلت و تقصیر سے کام لے کہ سامعین کے دلوں کی تشنگی ہی نہ بجھ پائے۔ ابن قتیبہ یہاں ایک شاعر کا واقعہ بطور مثال پیش کرتا ہے جو اپنے ایک قصیدے میں سو اشعار تمہیدی مراحل (تشبیب و سفر وغیرہ) کے لیے مختص کرتا ہے اور مقصود اصلی، یعنی مدح و ستائش کے لیے صرف دس اشعار چھوڑ دیتا ہے۔ اس کا ممدوح رنجیدہ ہو کر کہتا ہے کہ عمدہ الفاظ و معانی تو تو نے اپنی غزل و تشبیب میں صرف کر دیے، میرے لیے کیا چھوڑا۔ وہ شاعر شرمندہ ہو کر ایک اور قصیدہ کہتا ہے جس میں تمہیدی مراحل کے لیے صرف ایک شعر ہوتا ہے اور باقی تمام قصیدہ مدح و ستائش پر مشتمل ہوتا ہے، تب وہ اسے اعتدال و توازن کا مشورہ دیتا ہے۔

شاعر کا ممدوح کبھی تو ایک شخص (بادشاہ یا سردار) ہوتا ہے، کبھی کوئی قبیلہ یا قوم اور کبھی وہ اپنی معرکہ آرائیوں کی تعریف کرتا ہے، کبھی قصیدے کا مضمون کسی سفر، جنگ یا غارت گری کی تفصیل پر مشتمل ہوتا ہے اور کبھی اعتذار و تنبیہ پر (C. J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، مقدمہ، ص xix)۔ عرب شعرا عموماً اپنے قصیدے کا اختتام ادب و حکمت کی کسی پر مغز بات یا مشورے پر کیا کرتے تھے (حوالۂ سابق؛ تھانوی) کشاف اصطلاحات الفنون، ۲: ۱۱۷۵) نے صاحب مجمع الفصحاء کے حوالے سے

لکھا ہے کہ جس قصیدے میں غزل و تشبیب کے ابیات موجود ہوں اس میں تخلّص (مَخلَص) یا گریز ضروری ہوتا ہے جس سے مراد ہے تشبیب سے مدح ممدوح کی طرف مناسب انداز میں منتقل ہونا۔ جو قصیدہ تخلّص سے خالی ہو اسے اصطلاح میں مُقتَضَب کہتے ہیں اور جو غزل و تشبیب سے عاری ہو اسے مجرد قصیدے کا نام دیا جاتا ہے۔

قدیم عرب شعرا کے طویل قصائد (خصوصاً اصحاب مُعلّقات کے طویل قصائد) کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ تمام قصائد اسی متعیّن طرز پر لکھتے تھے جس کے قواعد و ضوابط اور عادات و روایات بھی مقرّر تھیں، ایک سا آہنگ اورنوا، ایک سا اسلوب اور انداز بیان اور ایک جیسے الفاظ و تراکیب۔ اگر ایک شاعر نے ایک لفظ یا ترکیب استعمال کی تو بعد میں یہی چیزیں ایک روایت بن کر رہ گئیں۔ یہی وجہ ہے کہ امرؤالقیس، زہیر بن ابی سُلمی اور عَنترہ جیسے عظیم شعرا اس تقلیدی روایت سے اکتاہٹ و بیزاری کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں (الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص ۱۹، نیز ابن رشیق: کتاب العمدۃ، ص ۵۴)۔

یہ کہنا درست نہیں کہ قدیم عرب شعرا لکیر کے فقیر تھے اور وہ سب کے سب قصیدہ گوئی میں ایک ہی نہج و اسلوب اور ایک ہی ڈگر پر چلتے رہے۔ یہ صحیح ہے کہ سوق عکاظ کے ادبی حَکَم (یا ثالث اور قاضی) ان قصائد کو پسند کرتے تھے جو اسی مقررہ اسلوب اور روایت کے مطابق کہے جاتے تھے بلکہ اس نہج پر قصائد تیار کرکے پیش کرنا نہ صرف نقادوں کے ہاں مقبولیت و کامیابی کی ضمانت تھی بلکہ ممدوحین بھی اسے پسند کرتے تھے، لیکن تمام شعرا کا ہر قصیدہ اس روایت کا پابند نہ ہوتا تھا۔ جاہلی دور کے ایک صاحب دیوان شاعر عُروَۃ بن الوَرد کے دیوان (ص ۷۲) میں ایک ایسا قصیدہ موجود ہے جس میں صرف اس بات کا ذکر ہے کہ اسے اس کی بیوی قلت مال اور مفلسی پر ملامت کیا کرتی ہے۔ خود اصحاب معلقات میں سے عَمرو بن کُلثوم التّغلبی کا قصیدہ دیار و آثار محبوبہ پر آہ و بکا کے بجاے ساغر و مینا کے ذکر سے شروع ہوتا ہے۔ معلّقات کے بیشتر قصائد تو بہرحال اسی روایت کے پابند نظر آتے ہیں۔ وہ دیار و آثار محبوبہ کی ویرانی پر آہ و بکا اور ہجر و فراق کی آتش سوزاں سے آغاز کرتے اور اپنے سفر یا سواری کی تفصیل بیان کرتے ہوے اپنے مقصد اصلی تک پہنچتے ہیں جو امرؤ القیس کے ہاں غزل و تشبیب اور حدیث حسن و عشق ہے، معلّقۂ عنترہ اور عمرو بن کلثوم میں فخر و حماسہ ہے اور معلّقۂ زُہیر میں مدح و ستائش اور آخر میں وعظ و نصیحت کی باتیں ہیں؛ نابغہ ذُبیانی کا جو قصیدہ المعلّقات العشر میں مذکور ہے اس کا موضوع اعتذار ہے (عمر فروخ: تاریخ الأدب العربی، ص ۸۴ تا ۸۶)۔

عرب شعرا اور ناقدین شعر کے ہاں عربی قصائد کے ان کے مخصوص اوصاف کے باعث مخصوص اصطلاحی نام دیے جاتے تھے، نادر قصیدے کو الیتیمہ کہتے تھے، مشہور و مقبول قصائد کو السُّموط کہا جاتا تھا، جن قصائد پر شعرا بہت محنت کرتے، چھان پھٹک اور کاٹ چھانٹ کے بعد پیش کرتے تھے انھیں الحَولیات (ایک سال والے)، المُقَلّدات (قابل تقلید یا ہار بنائے جانے کے قابل)، المُنقّحات (کاٹ چھانٹ کر تیار کیے ہوے)، اور المُحکَمات (پختہ کیے ہوے)، اور ایسا کرنے سے شاعر کو ایک ماہر فن اور استاذ مانا جاتا تھا۔ مشہور شاعر الحُطَیئہ کہا کرتا تھا کہ بہترین شعر الحَولی المُحکّک (ایک سال تک کاٹ چھانٹ کرکے

تیار کیا ہوا) ہوتا ہے (ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۳ ببعد؛ الجاحظ : کتاب البیان و التبیین، ۲ : ۹ ؛ خفاجی : الفنّ و مذاهبه فی الشّعر العربی، ص ۲۰ تا ۲۳).

عربی قصیدے کے نُقطۂ آغاز کے بارے میں صحت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے، کیونکہ تاریخ ادب عربی کے علما نے اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہیں کی، البتہ دو باتوں پر تقریباً سب متفق ہیں : (۱) جس طرح عربی شاعری اوّلاً سجع و قافیہ پھر رجز سے شعر کے مرحلے تک پہنچی ہے اسی طرح عربی قصیدے کا ارتقا بھی مختصر مقطعات سے ہوا؛ (۲) عربی ادب کی محفوظ تاریخ کے مطابق سب سے پہلا طویل قصیدہ کہنے والا مُہَلْہَل بن رَبِیعہ تغلبی تھا جس نے اپنے بھائی کُلَیب بن رَبِیعہ کے مرثیے کے لیے تیس اشعار پر مشتمل قصیدہ کہا تھا (ابن قتیبہ : کتاب الشعر و الشعراء، ص ۲۵۶ ببعد؛ ابو الفرج الاصفہانی : کتاب الاغانی، ۴ : ۱۳۶؛ طبقات فحول الشعراء، ص ۳۳؛ خزانة الادب ۱ : ۳۰۲)، تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ عربی قصیدہ دفعةً مہلہل کے ہاتھوں وجود میں نہیں آیا بلکہ متنوع قسم کی بحور و اوزان اور قوافی کے علاوہ شستہ اسلوب، متعدد موضوعات و مضامین اور خوبصورت تشبیہات و استعارات اس بات کی دلیل ہیں کہ عربی قصیدہ مہلہل بن ربیعہ تغلبی اور اس کے بعد آنے والے شعرا امرؤ القیس، علقمہ اور عبید بن الابرص وغیرہ سے خاصا زمانہ پہلے صفائی اور پختگی کے مراحل سے گزر چکا ہوگا؛ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ امرؤ القیس نے دیار و آثار محبوبہ پر رونے کی رسم کو اپنے سے بہت پہلے کے ایک شاعر ابن خذام سے منسوب کیا ہے (جس کے بارے میں عربی ادب کی تاریخ بالکل خاموش ہے)۔ اسی طرح جاہلی شعرا میں سے عَنترہ اور زہیر بن ابی سلمی بھی عربی قصیدے کے اسلوب کو ایک بہت پرانی اور بار بار دہرائی جانے والی ڈگر قرار دیتے ہیں (کتاب الشعر و الشعراء، ص ۵۳، ۸۶، ۲۰۴؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۴۴ تا ۵۷؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۸).

ظہور اسلام اور نزول قرآن مجید کے بعد عربی قصیدے کی ساخت یا ترتیب میں کوئی بہت بڑا تغیر واقع نہیں ہوا۔ اسی طرح لفظی اور معنوی اسالیب فصاحت و بلاغت میں بھی کوئی کمی بیشی نہیں آئی؛ تاہم چند ایک نئے موضوعات کا اضافہ ہوا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ صدر اسلام کے شعرا نے مدح میں مبالغہ آرائی اور ہجو میں فحش گوئی سے اجتناب کیا جبکہ جاہلی دور کے شعرا کے ہاں یہ عناصر موجود ہیں۔ اسی طرح غزل و تشبیب میں بھی عفّت و پاکیزگی کو ملحوظ رکھا گیا۔ اس کے برعکس ظہور اسلام سے قبل کے شعرا خصوصاً امرؤ القیس اور اس جیسے دیگر شعرا کے ہاں تشبیب میں جو عریانی و فحاشی پائی جاتی ہے وہ طبع سلیم پر گراں گزرتی ہے۔ منظر کشی یا وصفی و بیانیہ شاعری میں معرکہ آرائی کا بیان بھی شامل ہو گیا۔ اسی طرح ترغیب جہاد اور اسلامی عقائد کے اشاعت جیسے نئے موضوعات کا اضافہ بھی ہوا (الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۳۲ ببعد، مقدمہ دیوان لبید بن ربیعہ العامری، از ڈاکٹر احسان عباس، کویت ۱۹۶۲ء)۔ صدر اسلام میں عربی قصیدے کے اوزان و بحور بھی وہی رہیں جو عصر جاہلی میں متداول تھیں، البتہ بحر رجز میں طویل قصائد کہنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ عہد جاہلی میں یہ بحر شتربانوں کی حدی خوانی اور میدان جنگ میں رزمیہ اشعار کے ذریعے جذبۂ قتال کو ابھارنے تک محدود رہی، مگر اب اس نے

رجزیہ قصیدے کا رنگ اختیار کر لیا جس میں عام قصیدے کے اجزا تشبیب، گریز، اور مدح وغیرہ موضوعات استعمال ہونے لگے (الفن و مذاہبہ فی الشعر العربی، ص۳۵، ۳۹؛ تاریخ القصہ والنقد فی الادب العربی، ص ۱۰۵؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۱۴۱ ببعد) - اس سے پہلے اور بعد میں بھی رجز کو شعر کی ایک گھٹیا صنف تصور کیا جاتا رہا (ابو العلاء المعری : رسالۃ الغفران، ص ۹۰ ببعد قاہرہ ۱۹۰۷ء) .

اموی عہد میں عربی قصیدے کے مضامین اور اسالیب میں اگرچہ جاہلی اور ابتدائی اسلامی عہد کے شعرا کا رنگ باقی رہا مگر اس دور میں بھی بعض تغیّرات بھی نظر آتے ہیں، مثلاً اس دور میں نقائض (واحد نَقِیْضہ: ایک ایسا قصیدہ جس میں ایک شاعر اپنے مدّ مقابل شاعر کے قصیدے کا توڑ اور جواب پیش کرتا تھا (دیکھیے لسان العرب، بذیل مادۂ نقض؛ ابو عُبیدۃ : کتاب النقائض) کی صورت میں عربی قصیدے کو ایک نیا رنگ ملتا ہے، جریر اور فرزدق اور جریر اور اخطل کے درمیان نقائض کے لیے دیکھیے (کتاب الاغانی، ۷ : ۱۶۹؛ کتاب الشعر والشعراء، ص ۴۵۵)- مختلف قبائل، سیاسی گروہوں اور دینی فرقوں نے قصیدے کو نئے مواد کے ساتھ ساتھ ایک نئی قوت محرّکہ بھی عطا کی (احمد حسن الزیّات : تاریخ الادب العربی، ص ۵۷ ببعد تاریخ القصۃ و النقد فی الادب العربی، ص۱۲۶ ببعد؛ عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، ص ۳۶۱ تا ۳۶۷) - اس سے قبل عربی قصیدے کے لیے غزل و تشبیب مطلع و نقطۂ آغاز کا کام دیتی رہی جو بیک وقت شاعر کے جذبۂ شاعری کے لیے مہمیز کا کام بھی دیتی رہی اور سامعین اور مخاطبین کو اس کی طرف متوجہ کرنے کا سبب بھی بنتی رہی، لیکن اموی عہد میں عربی قصیدے کے اندر غزل نے تشبیب کی وسعت سے ممتاز و منفرد صنف کی شکل اختیار کر لی - اس صنف قصیدہ نے دو قسم کے غزل گو شعرا پیدا کیے - ایک طرف تو عمر بن ابی ربیعہ جیسے آزاد منش شعرا تھے جنھوں نے اپنے حسّی جذبات کی تسکین کے لیے اسے اظہار خیال کا ذریعہ بنایا اور دوسری جانب جَمیل وبُثینہ اور کُثیّر و عَزّہ جیسے عذری [رک باں] شعرا تھے جنھوں نے پاکیزگی و عفت کے رنگ میں غزل کہی (ابن رشیق : کتاب العمدہ، ص ۱۳۷؛ الشعر و الشعراء، ص ۲۰؛ عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، ص ۳۶۷؛ *Ancient Arabic Poetry* : Charles Lyall، مقدمہ، ص xix) .

عباسی عہد میں عربی قصیدے میں بہت سے تغیرات رونما ہوے - یہ تغیر لفظی اسلوب، معنی و موضوع اور اوزان و بحور کو بھی شامل ہے- اب قصیدہ گو شعرا نے قدیم عرب شعرا کے مغلق اور نامانوس الفاظ کا استعمال تو ترک کر دیا مگر اس کی جگہ متعدد غیر عربی الفاظ و اصطلاحات کو رواج دیا - اس کے علاوہ ان کے لفظی اسلوب میں نزاکت و دِقّت آفرینی بھی نمایاں طور پر نظر آنے لگی- معنوی اعتبار سے ایک تبدیلی یہ آئی کہ قصیدے میں افکار و مطالب کو تسلسل کے ساتھ بیان کیا جانے لگا، حسن تشبیہ و استعارہ کے ساتھ ساتھ حسن تخیل اور جمال تصور بھی عام ہوا، قصیدے کے مضامین میں حکمرانوں اور خلفا کی خوشامد و مدح سرائی میں مبالغہ، سیاسی ومذہبی تعصبات و تفاخر کا اظہار، شراب و شاہد کا بیان، لذّت پرستی اور ترک دنیا کے تصورات عام ہو گئے- بحور میں مخمس و مزدوج، مواليا اور موشحات و ازجال کے لیے اوزان وجود میں آئے- اس کے علاوہ قدیم عرب شعرا کے مروّج بحور سے ہٹ کر ہلکی پھلکی

بحور (جیسے بحر مجتث اور مقتضب وغیرہ) کو ذریعۂ نظم بنایا گیا۔ مسلم بن الولید، ابو نواس اور ابو العتاهیه نے بعض ایسے اوزان میں قصیدہ گوئی کی جو پہلے متداول و مالوس لہ تھے (کتاب الشعر و الشعراء، ص۶۴۳ تا ۶۷۷؛ کتاب الاغانی، ۴ : ۲ ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۹۱ ببعد؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۱۳۵ ببعد).

عباسی دور کا شاعر بشّار بن برد اس عہد کے شعرا کے لیے مجدد کی حیثیت رکھتا ہے جنھیں ابن قتیبه مطبوع (ضدِ متکلف یا مصنوع) شعرا میں سے شمار کرتا ہے اور اشعر المُحْدثین (نئے شعرا میں سب سے بڑا شاعر) قرار دیتا ہے۔ وہ اپنے قصائد میں کوہ و دمن اور آثار و دیار کا تذکرہ بھی کرتا ہے، لیکن بدویانہ انداز کے بجائے شہری زندگی کے مطابق، تاہم اس کے قصائد میں زہیر و نابغه اور فرزدق و جریر کے قصائد جیسی فصاحت و بلاغت اور اسلوب کی پختگی موجود ہے (کتاب الشعر و الشعرا، ص ۶۴۳ ببعد؛ کتاب الاغانی، ۳ : ۲۰ ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۵۲ تا ۱۵۷)۔ اسی دور کے دوسرے شاعر ابو نواس نے (جسے بشّار کے بعد اس دور کا سب سے بڑا شاعر مانا جاتا ہے (اشعر المُحْدَثین بعد بشّار بن برد) اپنے قصائد کو ٹیلوں اور کوہ دمن کے ذکر سے شروع کرنے کے بجائے ذکر شراب سے شروع کرنے کی طرح نو ڈالی، شراب و لذت پرستی اس کے بیشتر قصائد کا سر عنوان اور موضوع خاص رہا۔ اس کے علاوہ شکار کی منظر کشی میں اس کے رجزیہ قصائد بھی بہت مشہور ہیں (کتاب الاغانی، ۷ : ۲۰؛ کتاب الشعر و الشعرا، ص ۷۰۰ ببعد: الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۵۹؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، ص ۲۵۸)۔ ابو العتاهیه نے عربی قصیدے میں زهد و تصوف، ذم و ترک دنیا اور وعظ و عبرت کے اظہار خیال کو رواج دیا جسے بعد میں اسی عہد کے شاعر ابو العلاء المعرّی نے اپنے قصائد اللزومیات (یا لزوم ما لا یلزم) میں عروج پر پہنچا دیا (کتاب الاغانی، ۴ : ۳۷ ببعد؛ الشعر و الشعراء، ص ۶۵۷، ببعد؛ الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۱۶۴ ببعد و ۳۸۲ ببعد؛ تجدید ذکری ابی العلاء، ص ۱۷۲ ببعد)۔ طویل قصائد لکھنے میں ابن الرومی اور مہیار الدّیلمی نے ایک نئی مثال قائم کی۔ مؤخرالذّکر نے تو مراسلت و مکاتبت کے انداز میں لمبے لمبے قصائد لکھے ہیں جن کی طوالت اہل فن و تنقید نے پسند نہیں کی (الفن و مذاهبه فی الشعر العربی، ص ۲۰۷ و ۳۵۵ ببعد).

اندلسی شعرا نے عربی قصیدے کی جو خدمات انجام دی ہیں ان کے ذکر کے بغیر ہماری بحث ادھوری رہ جائے گی۔ اس میں شک نہیں کہ اندلس کے شعرا نے بیشتر مضامین میں مشرق بلاد عرب کے شعرا کی تقلید کی ہے اور انھیں موضوعات اور مضامین کو اپنایا ہے، لیکن اندلسی قصیدے کی انفرادیت اور امتیاز کی بعض صورتوں سے انکار ممکن نہیں۔ حسین و پربہار سرزمین اندلس نے عرب شعرا کو خوبصورت منظر کشی کا سامان مہیا کیا، اس لیے وصفی یا بیانیہ شاعری میں اندلس کے قصیدہ گو شعرا نے بڑا کمال دکھایا ہے۔ اُنھوں نے اپنے بے مثال قصائد میں برف پوش پہاڑیوں، خوبصورت وادیوں، جنگلوں اور باغات سے لے کر حسین و جمیل آبادیوں اور بحری بیڑوں تک کی نہایت عمدہ منظر کشی کی ہے۔ مرثیہ نگاری میں اندلسی شعرا نے مسلمانوں کے اخراج کے بعد اجڑے شہروں اور علاقوں کے دل ہلا دینے والے مرثیے لکھ کر ایک نئے باب کا اضافہ کیا (اندلسی شاعر صالح الرّندی کا وہ نونیہ قصیدہ تو زبان زد خلائق ہے جس میں اس نے سرزمین اندلس میں

مسلمانوں کی مظلومی اور بیکسی کا درد انگیز خاکہ کھینچا ھے)۔ اس کے علاوہ مختلف علوم و فنون کو شعری قصائد کی شکل میں نظم کرنے کی رسم بھی اندلسی شعرا ھی نے ڈالی ھے۔ ابن عبداللہ کا قصیدہ علم العروض، علم النّحو پر الفیۂ ابن مالک اور قراءات سبعہ اور مصحف مبارک کے رسم الخط کے بارے میں الشاطبی کے قصائد خصوصیت کے ساتھ قابل ذکر ھیں (اَلمقّری: نَفْحُ الطّیب، ص ۶۴۲؛ ابن خلدون: مقدمہ، ص ۴۲۵؛ الفن و مذاھبہ فی الشعر العربی، ص ۴۳۱ ببعد؛ الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۳۸۵ ببعد؛ جودۃ الرکابی: الادب الاندلسی، ص ۳۲۷).

اندلسی شعرا نے عربی شاعری کی دو نئی شکلیں ایجاد کیں جو پہلے موجود نہ تھیں [انھیں بھی قصیدے میں شمار کیا جا سکتا ھے اگرچہ ان کی ھیئت اور عروضی تکنیک معیاری روایتی قصیدے سے مختلف تھی]۔ ان میں سے ایک موشّحات (واحد مُوَشَّح) ھے جو بقول ابن خلدون (مقدمہ، ص ۴۷۵) اَسماط (واحد سِمْط) اور اغصان (واحد غُصْن) کی شکل میں نظم کیے جاتے تھے۔ غزل و تشبیب اور مدح و مرثیہ موشحات کے خصوصی مضامین تھے (حوالۂ مذکور؛ نیز الفن و مذاھبہ فی الشعر العربی، ص ۴۵۰ تا ۴۵۵)۔ موشحات کی شہرت و مقبولیت کے بعد اندلسی شعرا نے عربی شاعری کی ایک نئی قسم ایجاد کی جو ازجال (واحد زجل) کہلائی۔ زجل کے الفاظ و تراکیب عوام الناس کی زبان کے قریب تر ہوتی تھیں؛ صفی الدین الحِلّی کے بیان کے مطابق یہ قصائد زجلیہ عوام کی زبان کے قریب تر ہونے کے باوجود بھی عرب کے عروض و قوافی کے مطابق ہوتے تھے (عبدالعزیز الاھوانی: الزجل فی الاندلس، ص ۳ تا ۸)۔ عربی قصیدے کی یہ دو صورتیں اندلس کے علاوہ المغرب (تونس، مراکش، الجزائر) میں بھی بہت مدت تک مقبول رھیں (النُّبوغ المغربی، ۳ : ۳۹۷).

جدید عربی شاعری کی نشأۃ ثانیہ (النہضۃ الحدیثہ) سے قبل کے ادوار میں عربی قصیدے پر جمود طاری رہا، موضوع اور ساخت کے اعتبار سے کوئی تبدیلی نہیں آئی البتہ لفظی صنائع و بدائع کے تکلفات پر زور دیا جاتا رہا (الوسیط فی الادب العربی و تاریخہ، ص ۳۰۶ تا ۳۱۰)۔ شعراء النہضۃ (البارودی، حافظ اور شوقی) نے عربی قصیدے کو تازہ رعنائی اور رونق بخشی۔ شوقی نے مدح سرائی اور حافظ نے مرثیہ نگاری میں قدیم شعرا کی شاندار روایات کو حیات نو بخشی۔ ان شعرا کے قصائد میں قدیم عرب شعرا کے قصائد کی طرح غزل و تشبیب یا آثار و دیار پر آہ و بکا کا ذکر نہیں ملتا۔ احمد شوقی نے بعض داستانوں کو بھی عربی قصیدے کے قالب میں پیش کیا ھے (الفن و مذاھبہ فی الشعر العربی، ص ۵۱۴ ببعد؛ الادب العربی المعاصر فی مصر، ص ۲۳۲؛ فی الادب الحدیث، ۲ : ۲۳۲ ببعد)۔ نئی نسل کے شعرا (شعراء الجِیْل الجدید: عباس محمود العقاد، عبدالقادر المازنی اور عبدالرحمٰن شُکری وغیرہ) نے عربی قصیدے کو ایک نیا انداز عطا کیا۔ انھوں نے ایک طرف تو قدیم عرب شعرا کے فصیح و بلیغ اسلوب بیان کو پیش نظر رکھا اور دوسری جانب انگریزی زبان کے شعرا کی نظموں کو سامنے رکھا۔ قدیم روایتی مضامین سے ھٹ کر جدید انداز میں ترتیبی تسلسل کے ساتھ قصائد لکھے (حوالۂ مذکور)۔ عربی قصیدے کی قدیم ساخت اور ترتیب مضامین سے سب سے زیادہ بیزاری کا اظہار کرنے والے شام و لبنان کے مسیحی شعرا ھیں جو ناقہ کی زبانی غزل سرائی، کوہ و دمن

کی زبانی آہ و بکا، نیزے اور تلوار کی جنگ، مدح میں سورج زمین پر اتار لانے اور چاند کو گہنا دینے کی روایت سے بغاوت پر فخر کرتے ہیں، وہ فخر و حماسہ، مدح و مرثیہ اور دیگر قدیم اصناف قصیدہ کو بھی مسترد کرتے ہیں (فی الأدب الحدیث، ۲ : ۲۳۲) [اور مغربی اسالیب شعر کو اپنانے پر زور دیتے ہیں].

مآخذ : (۱) ابن منظور : لسانُ العَرب، بذیل مادّہ؛ (۲) الزَّبِیْدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) الجوہری : الصحاح، بذیل مادّہ؛ (۴) تہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون، کلکتہ ۱۸۶۲ء؛ (۵) ابن قتیبہ : کتاب الشّعر و الشُعراء، بیروت ۱۹۶۴ء و قاہرہ ۱۳۶۹ھ؛ (۶) سیّد ابو الحسن : حَلُّ المَغْلَقات للسبّع المُعلّقات، دہلی ۱۸۸۸ء؛ (۷) السباعی بیومی : تاریخ القصّة و النقد فی الادب العربی، قاہرہ ۱۹۵۶ء؛ (۸) عمر الدّسوقی : فی الادب الحدیث، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) احمد حسن الزّیات : تاریخُ الاَدَب العَرَبی، قاہرہ ۱۹۶۲ء؛ (۱۰) عبدالمنعم خَفّاجی : الشّعرُ العَربی اوزانه و قوافیه، قاہرہ ۱۹۴۸ء؛ (۱۱) ابن رشیق : کتاب العمدة، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) شوقی ضیف : الفُنّ و مذاهبهٗ فی الشّعْر العَربی، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۱۳) وہی مصنف : الادبُ العربی المُعاصر فی مصر، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۴) وہی مصنف : الرّثاءُ فی الشّعْر العَربی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۵) عمر فروخ : تاریخ الادب العربی، بیروت ۱۹۶۵ء؛ (۱۶) وہی مصنف : حکیم المعرة، بیروت ۱۹۴۸ء؛ (۱۷) احمد الاسکندری : الوسیط فی الادب العربی و تاریخه، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۸) امرؤ القیس : دیوان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۹) الجاحظ : کتاب البیان و التبیین، قاہرہ ۱۹۶۰ء؛ (۲۰) ابو الفرج الاصبہانی : کتاب الاغانی، بولاق و قاہرہ؛ (۲۱) عبدالقادر البغدادی : خزانة الادب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۲) محمّد بن سلام الجمحی : طَبَقاتُ فحولِ الشّعراء، بیروت ۱۹۶۰ء؛ (۲۳) لبید بن ربیعہ العامری : مقدمہ دیوان، کویت ۱۹۶۲ء؛ (۲۴) ابو العلاء المعرّی : رسالة الغفران، قاہرہ ۱۹۰۳ء؛ (۲۵) وہی مصنف : اللزومیات، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۶) ابو عبیدة : کتاب النقائض، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۷) المقّری : نفحُ الطِّیْب، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۲۸) ابن خلدون : مقدمة، بہ تحقیق صلاح الدّین مُنَجّد، مطبوعۂ بیروت؛ (۲۹) ڈاکٹر جودة الرکابی : الأدب الاندلسی، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۳۰) عبدالعزیز الاہوانی : الزجل فی الاندلس، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۱) عبداللہ کنون : النُّبوغُ المغربی فی الادب العربی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۲) ابن المُعتز : طبقات الشّعراء، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۳۳) C.J. Lyall : *Ancient Arabic Poetry*، لندن ۱۹۳۰ء؛ (۳۴) A. KH. Kinany : *The Development of Gazal in Arabic Literature*، لندن ۱۹۵۰ء؛ [(۳۵) عبدالرحمٰن دہلوی : مرآة الشعر، لاہور ۱۹۵۰ء؛ (۳۶) جرجی زیدان : تاریخ آداب اللغة العربی، قاہرہ ۱۹۰۲ء؛ (۳۷) آر۔ اے نکلسن : *A literary History of the Arabs*، لندن ۱۹۰۷ء؛ (۳۸) ای - جی - براؤن : *A literary History of Persia*، جلد اول، لندن ۱۹۰۲ء].

(ظہور احمد اظہر)

⊗ **قصیدہ (فارسی میں)** : جیسا کہ بیان ہوا ہے، قصیدہ عربوں کی خصوصی صنف ہے۔ فارسی، ترکی، اور اردو میں قصیدہ گوئی کا آغاز عربوں کی پیروی میں ہوا جس میں امور ذیل کی پابندی لازمی سمجھی گئی: (۱) تشبیب : قصیدے کے اولین چند اشعار میں حسن و شباب کا ذکر آتا ہے، جسے تشبیب، نسیب یا تمہید کہا جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ عشقیہ اشعار کی زبان میں لطافت آ گئی تو تشبیب نے "غزل" کا نام بھی پایا [اسی بنیاد پر عمر بن ربیعہ جیسے شعرا عربی کے غزل گو کہلاتے ہیں]؛ (۲) حسن تخلص (مخلص) یا گریز : تشبیب کے بعد شاعر اصل موضوع کی طرف گریز کرکے

ممدوح کی تعریف کا آغاز کرتا ہے۔ شاعر کا یہ گریز قدرتی ہو اور ایسا معلوم ہو کہ بات سے بات پیدا ہو گئی ہے تو قصیدہ کامیاب سمجھا جاتا ہے؛ (۳) مدح: گریز کے شعر سے شاعر ممدوح کے اوصاف بیان کرتا ہے یا اس کے مزاج کے موافق اس کی تعریف کرتا ہے جو قصیدے کا اصل مقصد ہے؛ (۴) حسن طلب: مدح کے بعد موزوں انداز میں شاعر کی ذاتی طلب و آرزو کا بیان آتا ہے۔ طلب (و تقاضا) کا بیان، لطیف، پُروقار اور موزوں ہو تو یہ بھی قصیدے کی خوبی سمجھی جاتی ہے؛ (۵) دعا: قصیدے کے آخر میں دعائیہ اشعار آتے ہیں۔ (فارسی قصیدے نے اس قسم کی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے ایک منظم فن کی شکل اختیار کر لی).

موضوع کے اعتبار سے قصیدہ کئی طرح کا ہوتا ہے، مثلاً (۱) مدحیہ: جس میں ممدوح کی تعریف کی جائے؛ (۲) حکمیہ: جس کا موضوع فلسفیانہ ہو؛ (۳) عارفانہ اور اخلاق: جس میں معرفت اور اخلاقیات کا بیان ہو؛ (۴) بہاریہ: جس میں موسم گل اور بہار و بوستان کا ذکر ہو اور متعلقہ قدرتی مناظر کا بیان آئے؛ (۵) حالیہ (احوالیہ) جس میں حالات زمانہ کی کیفیت بیان کی گئی ہو؛ (۶) شتائیہ: جس میں موسم سرما کا حال بیان کیا گیا ہو؛ (۷) خزانیہ: جس میں موسم خزاں کی کیفیت ظاہر کی گئی ہو؛ (۸) قصیدہ مناظرانہ، یا قصیدہ بصورت سوال و جواب، مثلاً دن رات کا مناظرہ وغیرہ.

فارسی قصیدہ گوئی کو تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ہر دور کا اسلوب (یا سَبْک) [رکَ باں] ایک دوسرے سے ممتاز ہے.

دَور متقدمین (دورۂ سامانی ۲۶۱ھ/۸۷۴ء تا ۳۸۹ھ/۹۹۹ء) میں رودکی کا نام سر فہرست ہے جو اپنے ولی نعمت نصر دوم بن احمد (۳۰۱ھ/۹۱۳ء تا ۳۳۱ھ/۹۴۲ء) کا مورد التفات تھا۔ اس نے فارسی قصیدہ و تشبیب میں بعض منفرد خصائص پیدا کیے۔ اس اسلوب میں قدما نے جو قصائد لکھے، ان کے امتیازات حسب ذیل ہیں: (۱) قصیدوں میں طوالت، تشبیب یا غزلیہ اشعار کی کمی؛ (۲) فصاحت؛ (۴) صنائع و بدائع کی عدم موجودگی؛ (۵) مناظر و مظاہر فطرت کا بیان؛ (۶) قدرتی اور قریب الفہم تشبیہات؛ (۷) عدم مبالغہ؛ (۸) سادہ و صاف خیالات سہل و سادہ الفاظ میں۔ دور قدما کے آخر میں ایسے شعرا بھی ہوئے ہیں جنھوں نے سادگی کے بجائے تکلف و تصنع اختیار کیا۔ تذکرہ نویسوں نے رودکی کو ایران کا پہلا بڑا شاعر بتایا ہے کیونکہ اس نے سب سے پہلے فارسی شاعری کو ایک اسلوب خاص عطا کیا (رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ۱: ۵۴؛ نیز دیکھیے براؤن: *A Literay History of Persia*، ۱: ۴۵۵)، اس کے ہم عصر شعرا شہید بلخی اور معروف بلخی نے اس کے کلام کی بہت تعریف کی ہے۔ بعد کے بڑے شعرا بھی رودکی کے کمال فن کے معترف تھے۔ اس کے اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قوی دل اور توانا فکر شخص تھا۔ وہ اس بات کی تلقین کرتا ہے کہ انسان کو چٹان کے مانند مستقل مزاج ہونا چاہیے تاکہ حوادث کی موجوں کا بلا خوف و خطر مقابلہ کر سکے.

اندر بلاے سخت پدید آرند
فضلِ بزرگِ مردی و سالاری

پچھلی عمر میں رودکی بصارت سے محروم ہو گیا تھا (سعید نفیسی: احوال و اشعار رودکی، مطبوعۂ تہران، ۲: ۴۰۷)۔ اس صورت میں اس کی برد باری، مستقل مزاجی اور بھی قابل ستائش ہے اور اس بات کا اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ خارجی تاریکی میں اندرونی روشنی اس کے کام آئی۔ قصائد

میں وہ زندہ دلی اور دنیوی نعمتوں سے متمتع ہونے کی دعوت دیتا ہے، دوسری طرف یہ بھی کہتا ہے کہ دنیوی نعمتوں میں گم نہیں ہو جانا چاہیے۔ ریا، دو روئی اور بدباطنی کو وہ بہت مذموم سمجھتا ہے:

از هزاران هزار نعمت و ناز
نهٔ بآخر بجز کفن بردند

فن شاعری کے کمال کے ساتھ ساتھ وہ فن موسیقی کا بھی ماہر تھا۔ امیر نصر بن احمد کے حضور اپنے قصائد گا کر اور چنگ بجا کر پیش کرتا تھا۔ تذکروں میں اس کے ایک قصیدے کی بے پناہ تاثیر کا ایک قصہ بیان ہوا ہے۔ لکھا ہے کہ مذکورۂ بالا امیر، بخارا سے باہر سیر و سیاحت میں اتنا منہمک ہوا کہ اپنے وطن کو بھول ہی گیا۔ درباری اور مصاحب واپس جانے کے لیے بےتاب تھے، لیکن حوصلہ نہ تھا کہ اس سے واپسی کے لیے استدعا کریں۔ بالآخر انھوں نے رودکی کو وسیلہ بنایا۔ رودکی نے رات کو ایک قصیدہ کہا اور صبح کو امیر کے پاس آیا۔ چنگ ہاتھ میں لیا اور قصیدہ "پردۂ عشاق" (ایک راگنی) میں گا کر سنایا۔ مطلع یہ ہے:

بوی جوی مولیان آید همی
یادِ یار مهربان آید همی

امیر کو یاد یار مہربان آ گئی تو ایسا بے چین ہوا کہ (روایت کے مطابق جس میں مبالغہ بھی ہو سکتا ہے) موزے پہنے بغیر بخارا کی راہ لی (نظامی عروضی سمرقندی: چہار مقالہ، طبع محمّد قزوینی، لائیڈن ۱۳۲۷ھ، ص ۵۲)، یہ رودکی کے قصائد پر ایک اچھا تبصرہ ہے۔

اس دور میں دقیقی طوسی نے نوح دوم بن منصور سامانی (۳۶۶ھ/۹۷۶ء تا ۳۸۷ھ/۹۹۷ء) کی مدح میں قدما کے اسالیب میں چند قصائد لکھے۔

دور غزنویہ (۳۵۱ھ/۹۶۲ء تا ۵۸۲ھ/۱۱۸۶ء) میں علم و ادب کی خاص ترویج ہوئی۔ سلطان محمود شعرا و ادبا کی بہت حوصلہ افزائی کیا کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ دربار غزنی میں چار سو شاعر تھے، ان میں سے بعض قصیدہ نگاروں کا ذکر درج ذیل ہے:

عنصری: ابو القاسم حسن بن احمد (حدود ۳۵۰ھ/۹۶۱ء تا ۴۳۱ھ/۱۰۳۹ء) محمود غزنوی کے دربار کا نامور شاعر تھا۔ جسے ملک الشعرا کے خطاب سے نوازا گیا۔ پھر یہ حکم بھی ہوا کہ جو شاعر قصیدہ لکھے، وہ پڑھنے سے پہلے عنصری کو دکھائے۔ اس طرح محمود نے عنصری کو شہرت کے آسمان پر پہنچا دیا۔ عنصری پر انعام و اکرام کی جو بارش ہوتی تھی، اس کا اکثر تذکروں میں ذکر آیا ہے۔ ہندوستان کی ایک فتح کے موقع پر عنصری نے ایک قصیدہ کہا جس کے صلے میں اسے سو تھیلیاں اشرفیوں کی اور دس غلام عطا ہوئے۔

عنصری قصیدے کے قدیم اسلوب کا پیرو تھا۔ وہ قصائد کا آغاز بالعموم قدرتی مناظر و مظاہر سے کرتا ہے، پھر معنی خیز گریز سے اصل مدح کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اس نے نئی اور معنی خیز تراکیب بڑی خوبصورتی سے استعمال کی ہیں، انداز بیان سادہ اور رواں ہے، اس کے بعض قصائد اخلاقی مضامین پر مشتمل ہیں۔ اس نے ممدوح کی مدح کے ضمن میں دانش و داد و شجاعت کی تشویق بھی کی ہے۔

عنصری سلطان محمود کی مہمات میں اس کا ہمرکاب رہا، چنانچہ بعض مہمات کے متعلق اس کے اشعار میدان کارزار کی حقیقی تصویر معلوم ہوتے ہیں۔ محمود کی مدح میں خوارزم کی فتح کے موقع پر ۱۷۲ اشعار کا ایک قصیدہ لکھا جس میں جنگ سے متعلق جزئیات بیان کی ہیں۔ عنصری

کو اگرچہ مدحیہ قصائد ہی کی وجہ سے شہرت حاصل ہوئی، لیکن اس نے قصائد میں بعض ایسے اخلاقی مسائل بھی بیان کیے ہیں جن میں سے قارئین کو علو ہمت، بلند نظری اور کشادہ دلی کا سبق ملتا ہے۔ فرخی سیستانی، ابو الحسن علی بن جو لوغ (م ۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء) کا شمار بھی سلطان محمود غزنوی کے مشہور شعرا میں ہوتا ہے، دربار میں رسائی پانے سے پہلے وہ سیستان کا ایک دھقان تھا۔ نظامی عروضی سمرقندی لکھتا ہے کہ اس نے طبیعت موزوں پائی تھی، شعر خوب کہتا تھا، چنگ بجانے میں مہارت حاصل تھی۔ اس نے ابو المظفر امیر چغانیاں کی فیاضیوں کی شہرت سنی تو اس کی مدح میں "کاروان حلّہ" کے عنوان سے قصیدہ لکھا اور دربار چغانیاں کا رخ کیا (چہار مقالہ، طبع محمّد قزوینی، لائیڈن ۱۳۲۱ھ، ص ۵۷) نظامی عروضی یہ بھی لکھتا ہے کہ جب فرخی دربار میں پہنچا تو امیر داغگاہ میں تھا۔ اس نے اپنا قصیدہ ابوالمظفر کے پیشکار عمید اسعد کو سنایا جو خود ایک سخن شناس شخص تھا۔ ایک دھقان کی زبان سے اس قدر فصیح اور رواں قصیدہ سن کر اسے بڑا تعجب ہوا اور اس کی آزمائش کرنی چاہی۔ داغگاہ کا منظر نثر میں سنایا۔ اور اسے نظم کرنے کو کہا۔ فرخی نے رات بھر میں داغگاہ کا قصیدہ کہا اور صبح عمید اسعد کو جا سنایا۔ عمید یہ قصیدہ سن کر اور بھی متعجب ہوا اور اسے اپنے ساتھ داغگاہ میں لے گیا۔ فرخی نے دونوں قصیدے امیر کی خدمت میں سنائے۔ امیر سخن فہم تھا، قصیدوں کی داد دی اور انعام و اکرام سے نوازا (کتاب مذکور، ص ۵۸)۔ اس کے بعد فرخی نے دربار غزنی میں رسائی پائی۔ سلطان محمود نے اس کی بھی بڑی قدر و منزلت کی۔ دربار میں بلند مقام حاصل ہوا۔ اس کے قصائد عیش و نشاط اور مادّی لذات کے ذکر سے بھر پور ہیں۔ موسیقی میں مہارت کی وجہ سے اس کی موسیقی کا اثر اس کے اشعار میں بھی جھلکتا نظر آتا ہے وہ روح نشاط، اور وہ لطف آہنگ جو چنگ و رباب کے تاروں میں ہے، وہی اس کے اشعار میں ہے (مقبول بیگ بدخشانی: ادب نامۂ ایران، بار دوم، ص ۱۳۷، ۱۳۸)۔

فرخی کو موقع کے مطابق موزوں اور متناسب الفاظ استعمال کرنے میں خاص ملکہ حاصل تھا۔ اس نے قدما کے اسلوب میں قصیدے کہے۔ عنصری کی طرح سلطان محمود کی اکثر مہموں میں همرکاب رہا۔ جو منظر اور واقعات میدان جنگ میں دیکھے، انھیں بڑی تفصیل کے ساتھ پیش کرتے ہوئے واقعہ نگاری اور وصف نگاری کا حق ادا کیا ہے۔ اسی طرح سلطان کے جشنوں کے رسوم، محفلوں کے آداب اور شکار کے مناظر کی پوری پوری عکاسی کی ہے۔ اس کے اکثر قصائد کو تاریخی حیثیت حاصل ہے، ان سے اس وقت کے رسوم و رواج کا بھی پتا چلتا ہے۔

فرخی نے اپنے قصائد میں لطیف اور عمدہ تشبیہوں سے کام لیا ہے، خزاں کی تعریف میں جو قصیدہ، "یعنی خزالیہ" کہا ہے، لفظی پیکر تراشی Imagery کا عمدہ نمونہ ہے۔

اسی دور میں زینتی علوی محمودی، منشوری سمرقندی اور مسعودی غزلوی نے بھی قدما کے انداز میں قصیدہ سرائی کی۔

قدما میں بعض شعرا نے عرب قصیدہ نگاروں کی بھی تقلید کی، ان میں منوچہری (م حدود ۴۳۲ھ/۱۰۴۰ء) سر فہرست ہے۔ اس اسلوب (سبک عرب) کے قصیدے پڑھ کر قافلے کا سفر، بیابانوں کی وسعت، بانگ رحیل اور مقام و منظر کا سماں آنکھوں میں پھر جاتا ہے۔ ناقہ و ساربان،

اطلال و دمن، حدیث قافلہ و وصف بیابان، خلش خارِ مغیلان وغیرہ کا ذکر جو عرب قصیدہ نگاروں میں مروج تھا، اکثر منوچہری کے یہاں بھی ہے (ادب نامۂ ایران، ۱۷۶، ۱۷۷)۔ منوچہری عربی زبان میں مہارت رکھتا تھا جیسے کہ وہ خود کہتا ہے :

"من بسی دیوان شعر تازیان دارم زبر"

یہی وجہ ہے کہ اس کے قصائد میں عربی الفاظ بکثرت آئے ہیں۔ بعض قصائد ایسی بحروں میں لکھے ہیں جو صرف عرب شاعری ہی کے لیے مخصوص ہیں، مثلاً

فغان ازین غراب بَیْن و وای او
کہ در نوا فکندم آن نوای او

اس بحر میں اہل ایران نے بہت کم طبع آزمائی کی ہے۔ مضمون کے لحاظ سے بھی اس شعر میں عربی شاعری کی جھلک پائی جاتی ہے۔ غراب (کوّے) کو اہل عرب منحوس سمجھتے ہیں چنانچہ نحس اثرات کے اظہار کے لیے اکثر شعرائے عرب کے کلام میں غراب اور اس کی "کائیں کائیں" کا ذکر آتا ہے۔ منوچہری نے بھی "غراب بَیْن" (غرابُ البَیْن = جدائی کی خبرِبد لانے والا کوّا) کہ کر عربوں ہی کی پیروی کی ہے۔ منوچہری نے بعض عرب شعرا کے قصائد پر قصائد بھی لکھے ہیں .

منوچہری کے قصائد میں آمد بہار، پھولوں کے رنگ و بو، صدائے بلبل اور نوائے عشاق کا بڑے مؤثر انداز میں ذکر آیا ہے۔ منظر کشی اچھی کرتا ہے، تشبیہیں خوب لاتا ہے جن میں اکثر و بیشتر عالم محسوسات سے متعلق ہیں .

منوچہری کے یہاں ولولۂ زندگی اور نوائے عیش و نشاط غالب ہے۔ اس کے قصائد میں قصیدۂ "شمع" کے سوا اور کہیں بھی غم و اندوہ کا ذکر نہیں آیا .

دور سلاجقہ (۴۲۹ھ/۱۰۳۷ء تا ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) : یہ قصیدہ نگاری کا زریں دور کہلاتا ہے۔ اس دور میں متعدد بلند مرتبہ قصیدہ نگار ہوئے ہیں .

سب سے پہلے ہم حکیم ناصر خسرو (۳۹۴ھ/۱۰۰۳ء تا ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء) کا ذکر کرتے ہیں جس نے زیادہ تر حکیمانہ قصائد کہے، ان میں حکمت و اخلاقیات کا بیان آیا ہے۔ وہ اسمٰعیلی عقائد کا پیرو تھا؛ چنانچہ اس نے باطنی عقائد کی تعلیم پر خاصا زور دیا۔ اس طرح اس کا قصیدہ اس کے معتقدات کی تبلیغ کا ذریعہ بھی بنا .

مسعود سعد سَلمان (حدود ۴۳۸ھ/۱۰۴۶ء تا ۵۱۵ھ/۱۱۲۱ء) قصیدہ نگاری میں صف اوّل کا شاعر ہے، آباو اجداد کا وطن ہمدان تھا۔ اس کا والد سعد اور دادا سلمان، سلطان محمود غزنوی کے زمانے میں ترک وطن کرکے لاہور آئے اور یہیں مستقل سکونت اختیار کی۔ مسعود سعد کا تعلق لاہور ہی سے تھا۔ آغاز جوانی میں سلطان ابراہیم بن مسعود غزنوی (۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء تا ۴۹۲ھ/۱۰۹۸ء) کے دربار سے وابستہ رہا۔ سلطان ابراہیم اور شہزادۂ سیف الدّولہ محمود کی مدح میں قصیدے کہتا رہا۔ شروع شروع میں اسے بڑی شان و شوکت حاصل رہی، لیکن نصیبے نے ساتھ نہ دیا تو قید و بند کی زندگی کا آغاز ہوا اور کم و بیش اٹھارہ سال اسی صورت میں گزرے۔ شعر و سخن میں اسے "حَبْسیات" کی بدولت بلند مقام حاصل ہوا۔ قصیدہ نگاری میں اگرچہ اس نے قدما کی پیروی کی لیکن نئے مضامین و معانی اور نئی ترکیبوں اور تشبیہوں سے قصائد کو مالا مال کردیا .

حکیم سنائی ایسے صوفی صافی بزرگ نے مسعود کی وفات کے بعد اس کا دیوان مرتب کیا اور اس

کے متعلق ایک قطعہ بھی لکھا (دیکھیے دیوان مسعود سعد سلمان، طبع رشید یاسمی، ص ۴۳۲، ۴۳۳) ۔

قطران تبریزی، ابو منصور (م ۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء) کو بھی دور سلاجقہ کے شعرا میں قصیدہ گوئی کی بدولت اہمیت حاصل ہوئی ۔ اس نے متعدد قصائد آذربیجان کے حکمرانوں کی مدح میں کہے، ان میں میر وھسودان فرمانروائے تبریز (م ۴۵۰ھ/۱۰۵۸ء) خاص طور پر اس کا محسن و مربی تھا ۔ امیر کی وفات کے بعد ابو نصر محمّد بن وھسودان فرمانروائے تبریز ہوا تو قطران نے اس کی مدح میں بھی قصیدے کہے ۔ قطران زیادہ تر شعرائے خراسان کی طرز میں شعر کہتا ہے، لیکن یہ بھی درست ہے کہ وہ پہلا شاعر ہے جس کے ہاں سبک خراسانی سے انحراف کے آثار بھی ملتے ہیں ۔ قصیدوں میں نئی نئی ترکیبیں لانے میں اسے خاص ملکہ حاصل ہے ۔ اس کی تشبیہات میں جدت پائی جاتی ہے ۔ کلام میں صنائع و بدائع بھی ہیں ۔ "ذو قافیہ" قصیدہ کہنے میں اسے خاص مہارت ہے، مثلاً :

چون بطرف جوی بنماید گل خود روی روی
جاے بامعشوق مے خوردن بطرف جوی جوی

قطران کو واقعہ نگاری اور منظر کشی میں بہت دسترس حاصل ہے ۔ اس کی ایک عمدہ مثال "زلزلۂ تبریز" ہے جو ۴۳۴ھ/۱۰۴۲ء میں آیا تھا (دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، بار دوم، مطبوعۂ لاہور، ص ۲۵۵، ۲۵۶) ۔ اس قصیدے سے پتا چلتا ہے کہ قطران نے طبعی حوادث اور تاریخی واقعات پر گہری نظر ڈالی ہے اور ان کے بیان کے لیے بڑا فصیح اور رواں اسلوب اختیار کیا ہے ۔ اس کے اس قصیدے کو ہم "حالیہ" قصیدہ کہہ سکتے ہیں جس کا اوپر ذکر آ چکا ہے ۔

۴۳۸ھ میں ناصر خسرو جب تبریز سے گزرا تو قطران سے اس کی صحبت رہی اور اس کے اشعار کو پسند کیا ۔

امیر معزّی (م ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء) کے قصائد کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں ملک شاہ سلجوق (۴۶۵ھ/۱۰۷۲ء تا ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء) اور سلطان سنجر (۵۱۱ھ/۱۱۱۷ء تا ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء) کے زمانے کے کچھ تاریخی واقعات کا بیان ملتا ہے ۔ سلطان سنجر کے عہد میں اسے ملک الشعرا ہونے کا اعزاز بھی حاصل ہوا ۔ ۵۱۰ھ/۱۱۱۶ء میں غزنی فتح ہوا تو معزی نے قصیدہ کہہ کر پیش کیا ۔ سلطان سنجر بہت خوش ہوا اور حکم دیا کہ اس کا منہ موتیوں سے بھر دیا جائے جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

کردم اندر فتح غزنین ساحری در شاعری
کرد پر گوهر دهانم پادشاه گوهری

امیر معزی نے اسلوب قدیم کی پیروی کی ۔ عنصری، فرخی اور منوچہری کے کلام سے وہ بہت متأثر ہوا ۔

معزی بعض قصائد میں منوچہری کی طرح عرب شعرا کے اسلوب خاص (سبک عرب) کی پیروی بھی کرتا ہے، مثلاً :

اے ساربان منزل مکن جز در دیار یار من
تا یک زمان زاری کنم بر ربع و اطلال و دمن

چند اور قصیدہ نگاروں کا مجمل حال یہ ہے : رشید الدّین وطواط (۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء تا ۵۷۸ھ/۱۱۸۲-۱۱۸۳ء بحوالۂ دولت شاہ سمرقندی) کے قصائد خوارزم شاہ کی جنگوں اور مہموں سے متعلق ہیں ۔ اس کے کلام میں تصنع اور تکلف کا رنگ غالب ہے ۔ ادیب صابر (م ۵۴۶ھ/۱۱۵۱ء) قصائد کی تشبیب میں تغزل کا گہرا رنگ پیدا کرتا ہے (بدیع الزمان فروز انفر : سخن و سخنوران، تہران ۱۳۰۸ش، ۱ : ۲۳۶ تا ۲۴۵) ۔

عبدالواسع جبلی (م ۵۵۵ھ/۱۱۶۰ء) صنائع بدائع کو کمال قصیدہ سمجھتا ہے ۔ ابو الفرج رونی اور مختاری غزنوی (م ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء) بھی اس زمانے کے قصیدہ گو تھے جن کے کلام میں اس فن کی بعض اچھی خصوصیات منعکس ہوئی ہیں ۔

انوری، اوحد الدّین محمّد (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) رضا زادہ شفق : تاریخ ادبیات ایران، ص ۱۸۲) ۔ انوری کی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے قصیدے کے مضامین میں وسعت پیدا کی ۔ اس کے قصائد میں ریاضی، فلسفہ، موسیقی اور علم ہیئت و حکمت کے نکات بکثرت وارد ہوئے ہیں ۔ اب قصیدہ محض ممدوح کی تعریف و توصیف تک محدود نہ رہا بلکہ مختلف علمی مسائل کے اظہار کا وسیلہ بھی بن گیا ۔ اس نے اپنے قصائد میں بے نیازی، آزادہ روی، اور قناعت کی تلقین کی ۔ اس کے ساتھ ہی علم کی بے قدری کی شکایت اور طمع و سوال کی مذمت بھی کی ۔ اس کے قصیدے پر شکوہ ہیں ۔ قصیدہ، "اشک ھای خراسان" ایک اجتماعی حادثے کی ترجمانی کرتا ہے ۔ اس میں خراسان سے اس کی محبت کا عمیق جذبہ جھلک رہا ہے ۔ ژوکوسکی نے انوری کے کلام اور اس کے سوانح حیات پر ایک کتاب (*Materials for a Biography and characteristic sketch*) لکھی ہے ۔

جمال الدّین اصفہانی (م ۵۸۸ھ/۱۱۹۲ء) بھی متقدمین کی صف میں ایک مشہور قصیدہ نگار ہے ۔ قصائد میں صنائع بدائع بکثرت ہیں، لیکن ابہام یا پیچیدگی نہیں ۔ اس کے معاصر انوری، خاقانی، نظامی گنجوی اور رشید الدّین وطواط وغیرہم تھے ۔ وہ ان کے انداز بیان سے متأثر نظر آتا ہے ۔

اس کے قصائد کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس نے قصیدے اور غزل کی زبان کے فاصلے کم کر دیے ۔ وہ عموماً ایسے الفاظ و تراکیب استعمال کرتا ہے جو صرف غزل ہی کے لیے موزوں ہیں ۔ اس کے بعض قصائد کا موضوع اخلاقیات و تصوف ہے ۔ وہ اکثر احساس دلاتا ہے کہ جہان نا پائدار ہے، اس سے دل لگانا اور اس پر کسی قسم کا فخر کرنا عبث ہے ۔ عقل مند انسان کو چاہیے دنیا کے زر و مال کو بھی دنیا کی طرح عارضی و فانی سمجھے ۔

جمال الدّین کے قصائد کے وہ اشعار خاص طور پر مؤثر ہیں جن میں اس نے گردش دوران، انسانی غفلت اور بے اعتنائی کا ذکر کیا ہے ۔ علو ہمت، دنیاے ظاہر سے اجتناب اور امور معنوی پر توجہ دینے کی بھی تلقین کی ہے ۔

ظہیر فاریابی (م ۵۹۸ھ/۱۲۰۱ء) نے مضمون آفرینی کا آغاز کیا [یعنی کسی استعارے کے کسی ایک پہلو پر بنیاد قائم کرکے غیر حقیقی اور فرضی مضامین پیدا کیے] ۔ متوسطین اور متأخرین کی دقیق خیال بندیاں اسی کے نمونے پر قائم ہوئیں (شعر العجم، مطبوعۂ لاہور، ۵ : ۷) [اور مبالغے کو جو یوں شاعری میں جائز ہے، اغراق اور غلو کی بعید منزلوں میں لے جا کر شاعری کو حقیقت سے بہت دور لے گیا، مثلاً ایک شعر میں کہا ہے کہ اندیشہ (خیال) نہ پایۂ فلک را (سات آسمانوں اور عرش و کرسی) کو اپنے پاؤں تلے رکھ کر (یعنی ان سے بھی بلند ہو کر) اس قابل ہوا کہ قزل ارسلان (جو گھوڑے پر سوار ہے) کی رکاب تک پہنچ کر اسے بوسہ دے سکے ۔ مقصد فقط اتنا ہی ہے کہ قزل ارسلان ایک بلند مرتبہ بادشاہ ہے، لیکن شاعر نے جو تصویر کھینچی ہے، عقل و قیاس میں نہیں آ سکتی، اگرچہ سامع یا قاری اس سے مرعوب ضرور ہوتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ اغراق کی حد ہے جہاں حقیقت، بالکل غالب ہو کر، موہومات کی منزل میں داخل ہو گئی ہے] ۔

خاقانی (حدود ۵۲۰ھ/۱۱۲۶ء تا ۵۹۵ھ/ ۱۱۹۸ء (دیکھیے رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران ۱۳۴۲ ش، ص ۲۰۵، ۲۱۱) نے عربی زبان، اسلامی تاریخ، علم ہیئت کا بہت گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اسی کا یہ اثر ہے کہ وہ مختلف علوم کی اصطلاحیں اور تلمیحات بے تکلف لاتا ہے۔ پڑھنے والا ان علوم میں دسترس نہ رکھتا ہو تو اس کا بیشتر کلام آسانی سے سمجھ نہیں سکتا۔ اس کے قصائد کی اکثر ترکیبیں ایسی ہیں جو قدما کے کلام میں نظر نہیں آتیں، اگر ہیں تو بہت کم، مثلاً شاہ طفان عقل، درع حکمت، نکتۂ دوشیزہ، خاک بیزان حسد، روز کوران ھوا، ھندِ معنی، چینِ صورت وغیرہ۔ خاقانی کو مطالعۂ عیسائیت کا موقع بھی ملا، اس لیے عیسائیوں کی اصطلاحات اور ان کی مذہبی روایات کا بے تکلفی سے ذکر کرتا ہے۔ یہ خصوصیت خاقانی کو عیسائی ماں کے آغوش میں پرورش پانے کی بدولت حاصل ہوئی۔ بہرحال اس کی ترکیب سازی اس کے لیے باعث امتیاز ہے۔ خاقانی نے خاص خاص واقعات پر بھی قصیدے لکھے ہیں، ان میں واقعات کی عمدہ تصویر کشی کی ہے۔ وہ جب حج کو جاتے ہوئے مدائن سے گزرتا ہے اور ایوان کسریٰ کی تباہی کا منظر دیکھتا ہے تو اس سے متأثر ہو کر نہایت پر سوز اور پر اثر قصیدہ "ایوانِ مدائن" کے نام سے لکھ ڈالتا ہے۔

قصیدے کی تشبیب میں وہ بالعموم جلوۂ صبح، طلوعِ سحر، مظاہر قدرت کا ذکر کرتا ہے۔ قصیدے بہت طویل لکھے ہیں، لیکن زور طبع کہیں کم نہیں ہوا۔ خاقانی نے فارسی اور عربی میں نعتیہ قصائد بھی لکھے ہیں جن کی بنا پر وہ اپنے آپ کو "حسّان عجم" کہتا ہے، اسی لیے حکیم قاآنی نے اپنے ایک شعر میں اسے حسّان العجم کہا ہے (دیکھیے رفاقت اللہ خان: *Khaqani - His life & Works*، کتابخانۂ دانشگاہ پنجاب، مخطوطہ نمبر TP f III 6، ورق ۸، ۹، ۳۴)۔ اس کے قطعات بھی ہیں، جن میں اخلاق سبق ملتے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ خاقانی، فارسی کے عظیم قصیدہ نگاروں میں امتیاز رکھتا ہے اور طرز خاص کا مالک ہے۔

اب آذر بیجان ہی کے بعض اور قابل ذکر قصیدہ نگاروں، مثلاً مجیر الدین بیلقانی، فلکی شیروانی وغیرہم کا ذکر آتا ہے:

متوسطین (دورۂ مغول)۔ اس دور کا آغاز عراق عجم (آذر بیجان، اصفہان، شیراز وغیرہ) سے ہوتا ہے۔ اس دور کے شعرا نے قدما کے اسلوب سے الگ ایک نئے اسلوب کی بنا ڈالی، جسے "سبک عراق" کہا جاتا ہے، اس کا عروج اسی زمانے میں ہوا۔

اس اسلوب کو قصیدے میں جس نے سب سے پہلے اپنایا وہ کمال الدّین اسمٰعیل (م ۶۳۵ھ/ ۱۲۳۷ء) فرزند جمال الدّین اصفہانی تھا۔ اس نے اپنے باپ کی طرح آل صاعد اور آل خجند کی مدح سرائی کی، نیز خوارزم شاہان، اتابکانِ فارس اور سپہبدان طبرستان کی شان میں بھی قصیدے کہے۔ اس کے قصائد عموماً تشبیب کے بغیر ہوتے ہیں، بعض قصیدوں میں وطن سے اس کی گہری وابستگی کا اظہار ہوتا ہے، مثلاً:

صفاہان را بہر یک چند دولت ھا جوان گردد
ھوایش عنبر افشاند زمینش گلستان گردد

اصفہان جب حملہ آوروں کی آماجگاہ بنا اور وہاں تباہی و بربادی ہوئی تو اس نے اپنے قصیدوں میں درد بھرے جذبات کا اظہار کیا۔ کمال اسمٰعیل مغول کے ہاتھوں مارا گیا۔ وہ "خلّاق المعانی" کہلایا

[کیونکہ اس نے خیالی معانی سے اپنے قصائد کو آراستہ کیا۔ یہی وہ روش ہے جس سے آگے چل کر مضمون آفرینی کے ایک مسلک کی بنیاد پڑی]۔ علی قلی والہ داغستانی لکھتا ہے کہ "مسلک فصاحت نے اس سے کمال پایا اور روش بلاغت نے اس کی وجہ سے رواج عام حاصل کیا" (تذکرۂ ریاض الشعراء، خطی، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ P. F. I 17، ورق ۱۵۹ ب)۔ وہی مصنف لکھتا ہے کہ "خلّاق المعانی" عجم میں بمنزلہ حسّان کے ہے۔ عرب کے فصحا و بلغا اس کے استاد فن ہونے کے قائل ہیں اور اکثر استادوں پر اسے فضیلت دیتے ہیں (مخطوطۂ مذکور، ورق ۱۶۰ ب)، وہ عراق عجم کا معروف ترین قصیدہ نگار اور اسلوب عراق کا اہم نمائندہ تھا۔

کمال الدین کے بعد، قدما اور متوسطین کے اسالیب کا امتزاج ہمیں سعدی (م حدود ۶۹۱ھ/۱۲۹۱ء) کے کلام میں نظر آتا ہے۔ انھوں نے اتابک سعد بن زنگی (۶۲۳/۱۲۲۶ء تا ۶۶۸ھ/۱۲۶۹ء) کی مدح میں جو قصائد کہے ان میں سادگی، صفائی اور روانی قدمائے اوّلین کی سی اور اختراع مضامین متاخرین کی سی ہے۔ ان دو اسالیب کے امتزاج سے سعدی نے زبان و بیان کا نیا تجربہ کیا اور قصیدہ گوئی میں نئی راہیں نکالیں۔

سعدی ایک آزاد اور خود دار شاعر تھے۔ قصیدے تو انھوں نے کہے، لیکن ان میں خوشامد اور مدح سرائی نہیں کی بلکہ قصیدوں کو موعظت اور ابلاغ حق کا ذریعہ بنایا۔ اتابکوں کی سلطنت پر جب زوال آیا اور ہلاکو خان کے بیٹے اباقا خان کی طرف سے امیر انکیانو حاکم فارس مقرر ہوا تو سعدی نے اس کا قصیدہ لکھا، اس میں یوں پند و نصیحت کی ہے۔

بس بگردید و بگردد روز گار
دل بدنیا در نہ بندد ہوشیار
اے کہ دستت می رسد کاری بکن
پیش ازاں کز تو نیاید ہیچ کار

ان کے تمام قصائد پند و نصائح سے پُر ہیں، ان میں بے ثباتی دنیا، ہمدردی خلائق، اصلاح نفس اعمال نیک اور حسن کردار پر زور دیا ہے۔ سعدی سے پہلے قصیدے کا کمال یہ سمجھا جاتا تھا کہ الفاظ پر شکوہ ہوں اور تعریف و توصیف میں مبالغہ و اغراق سے کام لیا جائے، لیکن سعدی اس دور کے پہلے شاعر ہیں جنھوں نے قصیدہ گوئی میں خلوص اور راستی کی راہ نکالی۔ ان کی توجہ الفاظ و تراکیب پر کم اور معانی و مطالب پر زیادہ ہوئی، جو کچھ کہنا چاہا، واضح طور پر سیدھے سادے الفاظ میں کہ دیا۔ سادگی میں دلکشی اور رنگینی میں راستی ان کا طرۂ امتیاز ہے۔ برصغیر پاکستان و ہند میں امیر خسرو (۶۵۱ھ/۱۲۵۳ء تا ۷۲۵ھ/۱۳۲۵ء) نے غزل اور مثنوی میں شہرت دوام حاصل کی۔ قصائد بھی لکھے۔ ان میں متوسطین کی پیروی بھی کی۔ بعض قصائد میں پند و موعظت ہے۔ تصوف و عرفان کے مسائل بھی آئے ہیں۔ قصیدۂ "بحر الابرار" صوفیانہ مطالب کی عمدہ مثال ہے۔ قصائد میں رسمًا مدح کی، مگر مدح عمومًا پھیکی ہوتی ہے، البتہ تشبیب میں زور طبع نمایاں ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے وحید مرزا: *Life and Works of Amir Khusrau*)۔ سعدی کی طرح حافظ شیرازی (م ۷۹۱ھ/۱۳۸۹ء) نے بھی قصیدے کہے، لیکن ان کا شاہکار ان کی غزل ہے۔

سلمان ساوجی (م ۷۷۸ھ/ ۱۳۷۶ء) اپنے زمانے کے سربرآوردہ شعرا میں تھا۔ بحیثیت قصیدہ نگار مختلف درباروں سے وابستہ رہا۔ قصائد میں اس نے متقدمین کی پیروی کی، کمال اسمٰعیل اور ظہیر (فاریابی) سے زبان کی صفائی لی اور ایجاد مضامین میں امتیاز حاصل کیا۔ مضمون بندی جو متوسطین اور

متاخرین میں عام تھی، اگرچہ کمال نے شروع کی، لیکن سلمان نے اسے مزید ترقی دی ۔ سلمان کی تشبیب عموماً زور دار ہوتی ہے ۔ اس کی تشبیہات نئی ہوتی ہیں، (تفصیل کے لیے دیکھیے مقبول بیگ بدخشانی : ادب نامۂ ایران، بار دوم، ص۴۷۶)۔ سلمان نے قصائد میں مضامین تصوف و معرفت کی آمیزش کی ہے ۔ اس دور کے کچھ اور قصیدہ گو ہمام تبریزی (م ۷۱۴ھ/ ۱۳۱۴ء) جس نے سعدی کے اسلوب کی پیروی کی اور اوحدی مراغی (م ۷۳۸ھ/۱۳۳۷ء) بھی اس دور کے قابل ذکر قصیدہ گو ہیں ۔

صفوی دور (۹۰۷ھ/۱۵۰۲ء تا ۱۱۴۴ھ/ ۱۷۳۱ء) میں نقاشی، خوش نویسی، معماری اور کاشی کاری کا فن تو عروج پر دکھائی دیتا ہے، لیکن اس دور میں نامور شعرا نسبتاً کم نظر آتے ہیں ایرانی تذکرہ نویس رضا زادہ شفق اس کی توجیہ یوں کرتے ہیں : . . . . "صفویان تشیّع را مذہب رسمی قرار دادند، ازین رو نظم و نثر مذہبی دریں عصر ترقی کرد ۔ شعرا بجاے مدح شاہان بہ نعت انبیا و اولیا پرداختند و مدح آل رسول صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلم را موضوع قرار دادند" (تاریخ ادبیات ایران، ص۲۶۳)۔ رضا قلی ہدایت نے مجمع الفصحاء میں لکھا ہے کہ صفوی بادشاہوں، بالخصوص شاہ طہماسپ اور عباس اعظم کا حکم تھا کہ ان کے قصیدے نہ کہے جائیں، قصیدے صرف ائمہ کے کہے جائیں، اس سے جہاں شاعروں کے انعام و اکرام کے وسیلے ختم ہوے، وہاں اس دور میں قصیدہ گوئی بھی مورد توجہ نہ رہی ۔

دورۂ مغول پاکستان و ہند میں : برصغیر میں مغول بادشاہوں اور امرا کے درباروں میں شعر و سخن کے چرچے تھے، شاعروں کے منہ جواہرات سے بھرے جاتے تھے، اس لیے بعض نامی شعرا نے سر زمین ایران کو خیر باد کہ کر برصغیر کا رخ کیا، اس طرح عرفی، نظیری، ظہوری، وحشی، یزدی، طالب، قدسی، کلیم و غیرہم مغلیہ درباروں میں شاعری کرتے رہے، اس میں ان کے ساتھ برصغیر کے مقامی شعرا بھی شریک تھے ۔

برصغیر پاکستان و ہند کا اسلوب : اس اسلوب خاص کو بعض ایرانی نقادوں نے "سبک ہندی" کا نام دیا ہے [رک بہ سبک] .

جلال الدّین اکبر کے زمانے میں فیضی (م ۹۵۴ھ/۱۵۴۷ء تا ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۵ء) ملک الشعراے دربار تھا ۔ اس نے قصیدے بھی لکھے، جن میں چند باتیں نئی نظر آتی ہیں، مثلاً "تشبیب" کو ہمیشہ سے قصیدے کا جزو اعظم سمجھا گیا ہے، لیکن فیضی کے قصیدوں میں عام طور پر یہ نظر نہیں آتی ۔ اس لیے "گریز" کی بھی نوبت نہیں آتی ۔ اس نے جب اکبر کی مدح میں قصیدہ لکھا تو براہ راست اکبر کے اوصاف سے آغاز کیا، البتہ مدح کے بعد اس کا قصیدہ دعا پر ختم ہو جاتا ہے ۔ طلب یا حسن طلب کا جزو بھی موجود نہیں .

فیضی نے فخریہ قصائد بھی لکھے ۔ بعض قصائد میں وہ ابتدا اپنی تعریف سے کرتا ہے، مثلاً:

ما طائر قدسیم نوا را نشناسیم
مرغ ملکوتیم ہوا را نشناسیم

وہ اکثر فلسفیانہ مضمون باندھتا ہے ۔ اور اس کا اسے احساس بھی ہے ۔ چنانچہ فخریہ انداز میں کہتا ہے :

امروز نہ شاعرم حکیمم
دانندۂ حادث و قدیمم

اس پر اکتفا نہیں، وہ تو یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ اگرچہ وہ خاک ہند میں پیدا ہوا ہے، لیکن (بقول خود) "در ہر بن مو ہزار یونان دارم" ۔ فیضی کو نئی نئی تشبیہات اور استعارات بدیع لانے کا خاص ملکہ ہے ، مثلاً کچھ اس طرح

کہتا ہے: ”میں نے اپنی سحر کاری سے شعلوں کو تراش کر حروف (مضامین) پیدا کیے ہیں۔ میرے صریر خامہ نے اندھیری رات میں بہت سے خوابیدہ معانی کو بیدار کیا ہے“۔

عہد اکبر کا دوسرا بڑا قصیدہ نگار عرفی (٩٦٣ھ/١٥٥٥ء تا ٩٩٩ھ/١٥٩١ء) ہے، اس کے قصائد کا بھی خاص اسلوب ہے۔ تشبیب میں وہ فخریہ اشعار لکھتا ہے۔ علو ہمت نے اسے طلب و حسن طلب کی طرف مائل نہیں ہونے دیا۔ اس کے قصیدے دعا پر ضرور ختم ہوتے ہیں۔ عرفی اور فیضی سے پہلے عام قصیدہ نگاروں کی مجال نہ تھی کہ اپنے ممدوح کی مدح کے ساتھ اپنی فضیلت کا اظہار بھی کریں، لیکن عرفی کو جہاں کہیں اپنی شاعرانہ عظمت کے اظہار کا موقع ملتا ہے، دل کھول کر کرتا ہے۔

عرفی نادر تراکیب کا مخترع تھا، اس کے قصائد میں نادر ترکیبیں دیکھنے میں آتی ہیں جن سے زبان فارسی اور شعر فارسی کے سرمائے میں گراں قدر اضافہ ہوا۔ اس نے نظام حیات پر گہری نظر ڈالی ہے اور علو ہمت، احساس خودی اور شرف آدمیت جیسے مطالب کو بڑے مؤثر پیرائے میں پیش کیا ہے۔ عرفی قصیدے کو محض ممدوح کی مدح تک محدود نہیں رکھتا بلکہ اس میں زندگی کے حقائق بھی بیان کرتا ہے اور خود آگاہی کا درس بھی دیتا ہے۔

سر روحانیاں داری ولی خود را ندیدستی
بخواب خود در آ تا قبلۂ روحانیاں بینی

یہ بھی بتایا ہے کہ انسان خود اپنی تقدیر کا معمار ہے، وہ کہتا ہے کہ تم نظام آفرینش کی ترتیب سے آگاہ نہیں ہو، اس لیے حادثات زمانہ کو سیاروں کی گردش کا نتیجہ خیال کرتے ہو اگر نظام حیات سے واقف ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ یہ سب حادثات زمانہ انسانوں کے خود پیدا کردہ ہیں۔ اس قصیدے میں اس نے جدوجہد کا بھی درس دیا ہے۔ اس کے قصائد فلسفیانہ نکات سے بھرپور ہیں، جو اس کی نکتہ آفرینی کے شاہد ہیں۔

نظیری (م ١٠٢٣ھ/١٦١٤ء) عرفی کا معاصر تھا۔ اس نے جہانگیر کے قصیدے لکھے اور انعام بھی پایا، لیکن وہ فطرۃً غزل گو شاعر تھا، اس لیے اس کو غزل ہی نے فوقیت عطا کی۔

دور مغول کا ایک اور اہم شاعر قدسی مشہدی (م ١٠٥٦ھ/١٦٤٦ء) تھا جو شاہجہان کے دربار سے وابستہ رہا، قصیدہ گوئی کی اور انعام بھی پاتا رہا۔ والہ داغستانی لکھتا ہے کہ اسے ملک الشعرا کا خطاب بھی ملا تھا۔ (تذکرۂ ریاض الشعرا خطی، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ P. F. T 17، ورق ٥٧، الف)، قدسی نے قصیدہ گوئی میں جن اساتذہ کا تتبع کیا وہ فیضی، عرفی اور امیر خسرو ہیں۔ اس کے قصائد سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ راہ طریقت کے سالک کی طرح عشق حقیقی کے مختلف مقامات سے گزرا ہے۔ اس پر جو جو احوال و کیفیات گزرے ہیں، ان کا پتا اس کے قصائد سے چلتا ہے۔ اس نے واردات قلبی اور کیفیات ذہنی کو بہت عمدگی سے پیش کیا ہے۔

طالب آملی شاہنشاہ جہانگیر (١٠١٤ھ/١٦٠٥ء تا ١٠٣٧ھ/١٦٢٨ء) کے دربار کا ملک الشعرا تھا۔ وہ بہت پر گو شاعر تھا۔ قلیج خان ناظم لاہور کی شان میں ٨٤ اشعار کا قصیدہ رات بھر میں کہا، جیسا کہ وہ کہتا ہے: ”کہ یافت از سر شب تا سپیدہ دم اتمام“ لاہور پر جو قصیدہ لکھا ہے، اس سے پتا چلتا ہے کہ اس شہر سے اسے گہری وابستگی تھی۔ اس قصیدے میں

اس نے حضرت ابوالمعالیؒ سے اپنی عقیدت کا ذکر بھی کیا ہے۔ لاہور کے علاوہ دہلی، ملتان اور سرہند کا ذکر بھی اس کے قصائد میں آیا ہے۔ قندھار میں تھا تو پنجاب کی یاد نے ستایا اور کہا:

دلا مزاج ترا قندھار در خور نیست
بیا کہ دیدہ ام از اشک ملک پنجاب است

طالب کے قصیدوں میں ماحول کی عکاسی نمایاں ہے۔ اس کے علاوہ جہانگیر کی مہمات کا بھی ذکر آیا ہے اور ملکی معاشرتی حالات کی جھلک بھی نمایاں ہے اس نے غزل میں بھی نمایاں مقام پیدا کیا اور قصیدے بھی عمدہ لکھے، یہی اس کا امتیاز ہے۔

متاخرین (دورۂ قاجار): اٹھارھویں صدی عیسوی کے اواخر میں متاخرین کا دور شروع ہوتا ہے۔ ایرانی شعرا نے قاجاری دور (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) میں رودکی، فرخی اوز منوچہری کی پیروی کی۔ اور قدما کے اسلوب کے احیا کی کوشش کی۔ ان میں عبدالوہاب نشاط (۱۱۷۵ھ/۱۷۶۱ء تا ۱۲۴۴ھ/۱۸۲۸ء) مرزا شفیع وصال (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء تا ۱۱۶۲ھ/۱۸۴۵ء) اور قائم مقام فراہانی (۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء تا ۱۲۵۱ھ/۱۸۳۵ء) بھی شامل ہیں۔ فتح علی صبا (م ۱۲۳۸ھ/۱۸۲۲ء) نے قدما کے اسلوب کے احیا کے لیے بھرپور کوشش کی اور ان کی پیروی میں قصائد لکھے۔ اس نے ایک قحط کے موقع پر (۱۲۳۳ھ/۱۸۱۷ء) اہل خراسان کی بدحالی کی کیفیت بیان کرکے ایک قصیدہ فتح علی شاہ قاجار کی خدمت میں پیش کیا، جس سے وہ بہت متاثر ہوا۔ صبا کو عربی زبان میں دسترس حاصل تھی۔ اس لیے عربی الفاظ و کلمات اس کے قصیدوں میں خاصے آئے ہیں۔

اس دور کا نامور اور منفرد شاعر حبیب اللہ قاآنی، (۱۲۲۲ھ/۱۸۰۷ء تا ۱۲۷۰ھ/۱۸۵۳ء) تھا۔ اسے قصیدہ گوئی کی بدولت بڑی شہرت حاصل ہوئی، اس نے سبک قدیم کی پیروی کی، لیکن ندرت تشبیہات کے علاوہ شعری آہنگ اور شاعرانہ معبوری میں بھی کمال حاصل کیا جس سے اسے بے حد شہرت و مقبولیت حاصل ہوئی۔

قاآنی کی تشبیہات عموماً قدرتی ہوتی ہیں اور لفظی تصویر کاری کے لحاظ سے بلیغ۔ منظر کشی میں قاآنی کو کمال حاصل ہے۔ منظریہ قصائد اس کے گہرے مشاہدے کا پتا دیتے ہیں۔ طویل واقعات نظم کرتے ہوئے کچھ اس طرح کی جزئیات بیان کرتا ہے جن سے اس کے گہرے مشاہدے کا پتا چلتا ہے۔ مزید یہ کہ بعض زحافات جو متروک ہو چکے تھے، قاآنی انہیں بلا تکلف استعمال کرتا ہے الفاظ کی فراوانی، مترادفات کا مسلسل استعمال، صنعت ترصیع، لف و نشر قاآنی کے ہاں ان کا استعمال عمدہ طریقے سے ہوا ہے۔

قاآنی نے عموماً بحریں ایسی اختیار کی ہیں جن سے شعری آہنگ مترتب ہوتا ہے۔ الفاظ بھی صوتی اثرات کے حامل ہیں۔ اشعار کے آہنگ کی خاطر قاآنی بعض زائد الفاظ لے آتا ہے، مثلاً ایک زائد لفظ "بر" کو ردیف بنا کر پورا قصیدہ لکھ ڈالا ہے۔ اس کا مطلع دیکھیے۔

آمد بہ برم دوش یکے سادہ پسر بر
وز مشک فروہشتہ دو گیسو بہ کمر بر

قاآنی کے علاوہ ان کے ہم عصر فروغی بسطامی (۱۲۱۳ھ/۱۷۹۸ء تا ۱۲۷۴ھ/۱۸۵۷ء) سروش اصفہانی (۱۲۲۹ھ/۱۸۱۳ء تا ۱۲۸۵ھ/۱۸۶۸ء) اور محمّد شاہ قاجار (۱۲۵۰ھ/۱۸۳۴ء تا ۱۲۶۴ھ/۱۸۴۸ء) کے ملک الشعرا محمود خان (م ۱۳۱۱ھ/۱۸۹۳ء) نے بھی قصائد میں متقدمین کی پیروی کی۔

اب ہم پھر برصغیر کی قصیدہ نگاری کی طرف آتے ہیں۔ عہد شاہجہانی میں کلیم، ابو طالب (م ۱۰۶۱ھ/ ۱۶۵۰ء) منصب ملک الشعرائی پر فائز تھا اور اس کے قصائد کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ دوسرے شعرا کے برعکس کلیم تشبیب میں عشقیہ مضامین کے بجائے، قصائد کا آغاز ملک کے ماحول (مثلاً گرمی سردی، پہاڑوں اور پہاڑوں کی دشوار گزار گزرگاہوں) سے کرتا ہے جس سے وہ واقف و مانوس تھا۔ اس کے قصائد میں تاریخی واقعات اور مقامی حالات کی تفصیل بھی ملتی ہے۔ دربار سے تعلق کی بنا پر اس نے ایسے واقعات بھی نظم کیے جن سے اس دور کی تاریخ پر روشنی پڑتی ہے، مثلاً شاہجہان نے جب فتح پور کی تسخیر کی تو کلیم نے ایک قصیدہ لکھا جس میں اس مہم کی جزئیات پیش کی گئی ہیں۔

ہر تقریب شاہی پر قصیدہ کہنے میں کلیم کو اکثر انعام و اکرام سے نوازا جاتا تھا، مثلاً ۱۰۴۴ھ/ ۱۶۳۴ء میں جب شاہجہان نے نو کروڑ کی لاگت سے تخت طاؤس تیار کر لیا اور آگرے میں جشن نوروز کے دن اس پر جلوس کی رسم ادا ہوئی تو کلیم نے قصیدہ کہا۔ شاہجہان کو تخت طاؤس کی تفصیلات کچھ ایسی پسند آئیں کہ صلے میں اسے روپوں میں تلوایا چنانچہ ۵۵۰۰ روپے وزن میں آئے جو اسے عطا کر دیے گئے (شبلی نعمانی: شعر العجم، بار دوم، مطبوعۂ لکھنؤ، ۳: ۲۰۸)۔

کلیم کو تاریخ کہنے کا خاص ملکہ تھا۔ اکثر شاہی تقریبات پر مادۂ تاریخ نکالا۔ قیصر روم نے شاہجہان کو خط لکھا کہ آپ صرف ہندوستان کے بادشاہ ہیں، شاہجہان کا لقب کیوں اختیار کیا ہے؟ کلیم کو پتا چلا تو اسی وقت قصیدہ لکھ کر پیش کیا جس میں مذکورہ لقب کی یہ توجیہ پیش کی:

ع ہند و جہان ز روے عدد ہر دو چون یکسیت
شہ را خطاب شاہجہانی مُبرھن است

(قصائد کلیم کے لیے رک بہ کلیم)۔

ہندوستان کے ایک اور ممتاز شاعر میرزا اسد اللہ خان غالب (۸ رجب ۱۲۱۲ھ/ ۲۷ دسمبر ۱۷۹۷ء تا ۱۸۶۹ء) تھے۔ ان کی طبیعت جدت پسند تھی۔ اس لیے قدما اور متوسطین کی پیروی کے باوجود انھوں نے اپنا انفرادی رنگ نہ صرف برقرار رکھا، بلکہ اس میں کمال درجے کے نئے انداز بھی پیدا کیے۔ ان کے قصائد میں کائنات کے حقائق، فلسفہ، تصوف، اخلاقیات، واقعہ نگاری حرکت و عمل کی تلقین، منظر نگاری، بطور خاص موجود ہے۔

ایک قصیدے میں عقل فعال سے مکالمہ ہے جس میں بڑے دقیق نکتے (سوال و جواب کی صورت میں) بیان کیے ہیں۔

غالب نے ہر قصیدے میں نئے نئے مطالب دلکش انداز بیان میں پیش کیے ہیں۔ اکثر قصیدوں میں اپنے علم و فضل کا ذکر بطور تعلّی آیا ہے۔ [اور یہ ان کی شخصیت کا ایک خاص پہلو ہے۔ اکثر نقادوں نے لکھا ہے کہ غالب کے مزاج میں شعور انا بدرجۂ اتم تھا اور تعلّی بھی اسی کا ایک حصہ ہے]۔

غالب کے بعد قصیدہ نگاری کا تقریباً خاتمہ ہو گیا۔ انگریزی دور میں غلام قادر گرامی نے کچھ قصیدے کہے تھے۔ ان کے دیوان میں صرف چار قصیدے موجود ہیں۔ ان میں دو مختصر اور خطابیہ ہیں، البتہ باقی دو قصیدے جو محبوب علی خان نظام حیدر آباد کی سالگرہ کی تقریب پر لکھے، وہ یقیناً امتیازی خصوصیت کے حامل ہیں۔ اس فن میں انھوں نے قدما ہی کی پیروی کی ہے۔ ان کے قصائد میں کلاسیکی قصیدے کی فضا قائم ہے۔

انگریزی عہد میں شبلی نعمانی (۱۸۵۷ تا ۱۹۱۴ء) نے بھی کچھ قصیدے لکھے جوان کے دیوان میں موجود ھیں۔ ان میں سیاسی رنگ پایا جاتا ہے۔ تشبیب، مناظر فطرت کا بیان اور واقعہ نگاری کا انداز اچھا ہے، مگر وہ زور کلام نہیں جو قدما کا طرۂ امتیاز ہے، تاھم روانی اور برجستگی ہے اور تراکیب بھی دلکش ھیں۔ مدح کے حصے عموماً معمولی قسم کے ھیں.

اب ہم ایران کے عہد حاضر کی طرف آتے ھیں۔ دورۂ پہلوی میں ملک الشعرا بہار (م ۲۱ اپریل ۱۹۵۱ء) محب وطن اور آزادی خواہ شاعر تھے۔ انہوں نے قاجاری دور کے استبداد کے خلاف بڑا فعال حصہ لیا، ملک میں مشروطیت کی تحریک شروع ھوئی تو وہ بھی آزادی خواھوں کی صف میں شامل ھو گئے۔ قصائد تو کہے، لیکن وہ بادشاہ یا اعیان و اشراف کی مدح کو پسند نہیں کرتے تھے، چنانچہ قصائد میں وطن کی محبت کے گیت گائے۔ وقت کے ساتھ ساتھ ملک اور قوم کے تقاضے بدل رہے تھے، بہار نے ان تقاضوں سے قوم کو قصیدوں کے ذریعے آشنا کیا۔ آزادی ضمیر، احیاے عظمت ایران، آزادی نسواں، ملکی اصلاحات، اشاعت تعلیم اور اصلاح معاشرہ کے لیے قصیدہ گوئی ھی کو ذریعۂ اظہار بنایا۔ جہاں تک قصیدے کی ھیئت کا تعلق ہے، انہوں نے عصری رنگ سے احتراز کرکے قدما کی پیروی کی اور جہاں تک مطالب و معانی کا تعلق ہے، انہوں نے قصیدے کو نئے مطالب و معانی کے اظہار کا وسیلہ بنایا.

بہار کے بعد صادق سرمد کا نام آتا ہے۔ وہ محمّد رضا شاہ آریہ مہر پہلوی کے دربار شاھی سے وابستہ رہے اور قدما کی پیروی میں قصیدے کہتے رہے۔ وقت کے تقاضوں کو انہوں نے بھی فراموش نہیں کیا، جن سے وہ اپنی قوم کو برابر روشناس کراتے رہے۔ اس طرح زمانے کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ قصیدے کا دامن وسیع تر ھو گیا.

آخر میں یہ تذکرہ بے جا نہ ھوگا کہ فارسی قصیدہ گوئی سے فارسی زبان کے سرمائے میں گراں قدر اضافہ ھوا اور اس سے سنجیدہ، پر زور، فلسفیانہ اور متین خیالات ادا کرنے کے لیے ایک وسیع ذخیرہ مہیا ھو گیا چنانچہ یہ خیال درست نہیں کہ قصیدہ ایک بے کار صنف تھی.

مآخذ: (۱) شبلی نعمانی: شعر العجم، مطبوعۂ اعظم گڑھ، ج ۵؛ (۲) ذبیح اللہ صفا: تاریخ ادبیات در ایران، مطبوعۂ تہران، ج ۱؛ (۳) بدیع الزمان فروز انفر: سخن و سخنوران، مطبوعۂ تہران، ج ۱؛ (۴) بہار: سبک شناسی، مطبوعۂ تہران، ج ۳؛ (۵) شہابی علی اکبر: روابط ادبی ایران و ھند؛ (۶) علی قلی والہ داغستانی: ریاض الشعرا خطی، کتاب خانۂ دانشگاہ پنجاب، شمارہ P F T 17؛ (۷) سعید نفیسی: احوال و اشعار رودکی؛ (۸) نظامی عروضی سمرقندی: چہار مقالہ، طبع محمّد قزوینی، لائیڈن ۱۳۲۷ھ؛ (۹) E. G. Brown: *A Literary History of Persia*، ج ۱ و ۲؛ (۱۰) R. A. Nichlson: *A Literary History of Arabs.*؛ (۱۱) مقبول بیگ بدخشانی: اورینٹل کالج میگزین، شمارہ مخصوص، اکتوبر ۱۹۷۱ء؛ (۱۲) وھی مصنف: ادب نامۂ ایران، مطبوعۂ لاھور.

یہ مقالہ مقبول بیگ بدخشانی نے لکھا.

(ادارہ)

قصیدہ عثمانلی ترکی میں: قدیم یا⊗

کلاسیکی عہد کی ترکی شاعری میں دیگر اصناف سخن کی طرح قصیدے کی ابتدا بھی فارسی شاعری کے زیر اثر ھوئی، لہٰذا اس میں وہ تمام خصوصیات موجود ھیں جو فارسی قصیدے میں پائی جاتی ھیں، چنانچہ جہاں تک ھیئت ترکیبی کا تعلق ہے، ترکی

قصیدہ بھی دو نمایاں حصوں میں تقسیم ہوتا ہے، یعنی ایک تمہید (یا عربی اصطلاح کے مطابق نسیب یا تشبیب) اور دوسرا قصیدے کا اصل موضوع جسے ترک شاعر مقصد یا مقصود کہتے تھے، قصیدہ بالعموم کم از کم ٣٠ اشعار کا ہوتا تھا اور زیادہ سے زیادہ ٩٩ اشعار کا، اور پورے قصیدے میں قافیے اور ردیف کا التزام ضروری سمجھا جاتا تھا۔ کسی ایک قافیے کی ایک ہی مفہوم میں تکرار معیوب سمجھی جاتی تھی اور اگر مجبوراً کسی قافیے کو دو جگھوں پر استعمال کرنا پڑتا تو یہ احتیاط رکھی جاتی تھی کہ ان دونوں کے درمیان کم از کم سات اشعار کا فاصلہ ہو۔ اگر قصیدہ مدحیہ ہو تو ممدوح کا ذکر نسیب کے بعد قصیدے کے آغاز ھی میں کر دیا جاتا تھا، اور شاعر اپنا نام (تخلُص یا مُخلَص) قصیدے کے آخری شعروں میں سے کسی ایک میں لاتا تھا؛ یہ شعر "تاج" کہلاتا تھا۔ پہلے شعر کو "مطلع" کہتے تھے اور بعض اوقات قصیدے میں ایک سے زائد مطلعے بھی ہوتے تھے۔ مطلع کو حتّی الامکان جاذب توجّہ بنانے کی کوشش کی جاتی تھی (حسن مطلع یا براعة الاستہلال)۔ نسیب کا حصّہ کسی بھی موضوع سے متعلق ہو سکتا تھا، لیکن اس میں مضمون کے تسلسل اور مقصود سے ایک گونہ مناسبت کا خیال رکھا جاتا تھا؛ مثلاً اگر کوئی قصیدہ رمضان کے مہینے میں نظم کیا گیا ہے تو اس میں ماہ صیام کے فضائل اور جشن بیرم (عید) کا بیان ہوتا تھا، اگر کسی قصر یا باغ کی تعمیر کے موقع پر لکھا گیا تو شاعر بہار کی کیفیت بیان کرتا تھا، اور یا اگر کسی جنگ کے زمانے میں تصنیف ہوا تو اس میں ممدوح کے گھوڑے یا اس کی تلوار کی تعریف و توصیف کر دی جاتی تھی۔ تاہم کبھی کبھی نسیب کا قصیدے کے اصل موضوع سے کوئی تعلق نہ ہوتا تھا، مثلاً شاعر اس میں اخلاق اور فلسفیانہ خیالات نظم کر دیتا تھا، اور کبھی (اگرچہ عربی اور فارسی قصائد کے مقابلے میں کمتر)، کسی فرضی معشوق کے حسن و جمال کی تعریف کر دی جاتی تھی۔ بعض اوقات اس قسم کے غزلیّہ اشعار قصیدے کے بیچ میں بھی آ جاتے تھے (دیکھیے مثلاً باقی کا قصیدہ جس کا مطلع ہے:

هنگام شب که کنگرۀ قصر آسمان
زین اولمشیدی شعله لنوب شمع اختران

(گب، ٦ : ١٥۴) نسیب سے مقصود کی طرف رجوع ترکی شاعروں کے ہاں بھی "گریز" کہلاتا تھا، لیکن کبھی اسے "گریزگاہ" بھی کہ دیتے تھے، اگرچہ یہ نام بعض دفعہ پوری نسیب کے لیے بھی استعمال ہوتا تھا۔ فارسی شعرا کی طرح ترکی شاعروں کی بھی یہ کوشش ہوتی تھی کہ نسیب سے مقصود کی جانب گریز اس طرح بتدریج کیا جائے کہ پڑھنے والے کو اس کا احساس نہ ہو کہ نسیب کہاں ختم ہوئی اور اصلی قصیدہ کہاں سے شروع ہوا۔

فارسی سے متأثر عثمانلی ترکی شاعری کی ابتدا اس وقت سے ہوئی جب وسط ایشیا کے مشہور شاعر میر علی شیر نوائی کا ترکی دیوان مغرب میں پہنچا اور فارسی کا یہ اثر انیسویں صدی کے وسط تک جاری رہا۔ ترکی میں قصیدہ گوئی کی داغ بیل عثمانلی شاعری کے پہلے دور ھی میں پڑ گئی تھی، جسے ایک حیثیت سے تشکیلی دور کہ سکتے ھیں، اور جو ١٣٠٠ تا ١۴٥٠ء تک ممتد تھا۔ تاہم ترکی قصیدے کا ارتقا عثمانلی شاعری کے دوسرے دور میں ہوا جو ١٦٠٠ء میں باقی کی وفات پر ختم ہوا۔ باقی اس دور کا یقیناً سب سے بڑا شاعر تھا اور اس کے متعدد قصائد محفوظ ھیں، ان میں سے ایک جو قصیدۂ سُنبلیّہ کہلاتا ہے، اس نے اپنے استاد قرہ مانی زادہ محمّد افندی کی مدح میں کہا

تھا۔ پچاس اشعار کے اس قصیدے کی ردیف "سنبل" ہے، جسے شاعر نے بہت مہارت اور خوش اسلوبی سے پورے قصیدے میں نباہا ہے۔ اس دور کے دیگر معروف قصیدہ گویوں میں نوعی اور ویسی کے نام بھی لیے جا سکتے ہیں، لیکن ترکی قصیدے کا پہلا بڑا استاد اور ماہر فن تیسرے دور (۱۶۰۰ تا ۱۷۰۰ء) کا شاعر نفعی (م ۱۶۳۵ء) تھا جو ارزروم کا باشندہ تھا اور جس کے زمانے میں فارسی رنگ اپنی انتہا کو پہنچ گیا تھا۔ نفعی کے کئی قصیدے بہت مشہور ہیں، مثلاً شیخ الاسلام محمّد افندی کی مدح میں ایک قصیدہ ہے جو "بہاریہ" کہلاتا ہے، اس کا مطلع ہے :

بہار ایردی ینہ باغہ دوشندی لطع ز نکاری
ینہ سلطان گل ایندی مشرّف تخت گلزاری

یا اس کا "ایلر" قصیدہ جس کی ردیف لفظ ایلر("کرتا ہے، بناتا ہے") ہے اور جو یوں شروع ہوتا ہے :

صانمکّ کہ فلک دور یلہ شامی سحر ایلر
ہر واقعہ نکّ عاقبتندن خبر ایلر

تقریباً اسی زمانے میں ایک اور مشہور شاعر نابی (م ۱۷۱۲ء) نے معاصر ایرانی شاعر صائب کا ناصحانہ اور اخلاق آموز رنگ اختیار کیا (دیکھیے اس کا قصیدہ خیریہ، گب، *A History of Ottaman Poetry*، ۶ : ۲۳۱).

نفعی کے بعد تیسرے اور چوتھے دور (اٹھارھویں صدی سے انیسویں صدی کے نصف اوّل) کے قصیدہ گو ترک شاعروں میں صبری، فہیم، جوری، نائلی (م ۱۶۶۶ء)، ثابت، ندیم (م ۱۷۲۷ء)، سید وہبی (م ۱۷۳۶ء)، کانی، سنبل زادہ، وہبی اور عاکف پاشا، امتیازی مرتبہ رکھتے ہیں۔ ثابت کا قصیدہ معراجیہ مشہور ہے جس کا مطلع ہے :

خوشافر خندہ اختر لیلۂ ممتاز و مستثنا
کہ عنوان برات قدر یدر سرسورۂ اَسْرَا

اور کاف کاوہ قصیدہ جس کی غزلیہ لسیب یوں شروع ہوتی ہے :

ای قدّ یار شیوہ لرکّ یوقمید رسنک
وی نونہال بر ثمرکّ یو قمیدر سنک

اسی طرح عاکف پاشا (م ۱۸۴۸ء) کا قصیدہ عدمیہ جس کا آغاز یوں ہوتا ہے :

جان و یرد آدمہ اندیشۂ صہبای عدم
جوہر جان می عجب جوہر مینای عدم

چوتھے دور میں مجموعی طور پر مختلف اثرات کارفرما رہے اور شعرا نے مختلف اسالیب اختیار کیے۔

ترکی شاعری کے ان چاروں ادوار میں ترک قصیدہ گو جن فارسی شعرا کا زیادہ تر تتبُّع کرتے رہے، ان میں جامی، عرفی، فیضی اور صائب بالخصوص قابل ذکر ہیں۔ انیسویں صدی کے نصف آخر سے فارسی اثر کم ہوتا چلا گیا جس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ اس زمانے میں درحقیقت کوئی زیادہ بڑا فارسی قصیدہ گو پیدا نہیں ہوا، اور دوسری یہ کہ بعض ترکی شاعروں، مثلاً ثابت، نے اس سے پہلے ہی، ترکی شاعری میں فارسی عنصر کو کم کرنے کی کوشش شروع کر دی تھی۔ چوتھے دور کے خاتمے پر، یعنی انیسویں صدی کے آواخر میں، کلاسیکی ترکی شاعری کا زمانہ بھی ختم ہو گیا۔ شناسی افندی مدیر جریدۂ تصویرافکار نے ایک نئے مکتب سخن کی بنیاد رکھی جس میں خالص ترکی رنگ کے ساتھ ساتھ یورپی افکار کا اثر بہت نمایاں تھا؛ ترکی شاعری میں اب قصیدے کے لیے کوئی جگہ نہ رہی۔ نئے مکتب کے شعرا اسے ایک بیکار مصنوعی چیز اور تضیع اوقات کا ذریعہ سمجھنے لگے۔ شناسی افندی کے شاگردوں نامق کمال بے اور عبدالحق بے نے اس کے مکتب فکر کو ترقی دی اور آگے چل کر ترکی وطن پرست تحریک کے ساتھ ایران اور

یورپ دونوں کے اثرات سے آزاد ہو کر ایک خالص قسم کی ترکی شاعری کو فروغ دینے کا رجحان بڑھتا گیا، چنانچہ اسی زمانے میں عوامی گیتوں کی جانب جو "ترکی" یا "ترکو" کہلاتے تھے، از سرِ نو توجہ کی گئی اور ان کی نشر و اشاعت کا اہتمام کیا گیا.

آخر میں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اگرچہ ترکی قصیدہ اپنی نشو و نما میں بہت حد تک فارسی قصیدے کا رہینِ منت ہے، تاہم اس کی بعض اپنی انفرادی خصوصیات بھی ہیں اور اس میں اس ترکی تمدن کا عکس بہت نمایاں ہے جو آناطولی اور استانبول میں پروان چڑھا ۔ ترکی زبان کے عظیم ذخیرۂ الفاظ، کسی جملے کی ترتیب نحوی میں حسبِ ضرورت ردّ و بدل کی گنجائش اور ترکی الفاظ کی مترنّم آوازوں سے ترکی قصیدہ گو شاعروں نے پورا پورا فائدہ اٹھایا ہے اور ان کے بہترین قصائد شکوہ الفاظ، چستیِ بندش، روانیِ اسلوب اور دلفریب تصویر کشی کے اعتبار سے فارسی کے شاہکاروں سے کسی طرح کم نہیں، حالانکہ ترکوں نے بظاہر قصیدے کی طرف اتنی توجہ نہیں کی جتنی کہ عرب اور ایرانی شاعروں نے کی ۔ وہ بعض اور اصنافِ سخن، مثلاً مثنوی، ترکیب بند، ترجیع بند، مربّع، مخمّس، مسدّس اور ایک مخصوص ترکی صنف "شرقی" [رک بآن] کی جانب زیادہ متوجّہ رہے .

مآخذ : (۱) E. J. W. Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ج ۱، لنڈن ۱۹۰۰ء (بالخصوص باب ۳)؛ (۲) کتاب مذکور، ج ۶، طبع ای ۔ جی ۔ براؤن، لنڈن، ۱۹۰۹ء، بمواضع کثیرہ؛ (۳) طان پکار : ۱۹ عصر ترک ادبیات تاریخی، استانبول ۱۹۶۵ء؛ (۴) J. W. Redhouse : *On the history, system and variety of Turkish Poetry*، [نیز رک بہ ترک (ترکی ادب)] .

(محمّد وحید مرزا)

⊗ **قصیدہ** : [اردو میں قصیدہ اکثر دوسرے اصناف کی طرح فارسی سے آیا] ۔ دیگر اصنافِ سخن، مثلاً مثنوی، غزل، مرثیہ وغیرہ کی طرح اردو قصیدے کا آغاز بھی دکن میں ہوا ۔ دکنی شعرا کو سلاطین گولکنڈہ و بیجاپور کی سرپرستی حاصل تھی ۔ درباروں سے تعلق قصیدہ گوئی کے میلان کا باعث ہوا ۔ اگرچہ زبان کی ابتدائی حالت اور مثنوی کے عام رواج کی وجہ سے دکن میں قصیدے کو فنی حیثیت سے زیادہ ترقی نہ ہوئی، تاہم شعرا کے کلام میں قصیدوں کا سراغ ملتا ہے ۔ سلطان محمد قلی قطب شاہ کی کلیات میں نعت، منقبت، عید نوروز، عید میلاد النبی، شاہی باغ، بسنت وغیرہ کے عنوان سے بارہ قصیدے شامل ہیں جو دکنی قصائد کا قدیم ترین نمونہ ہیں ۔ دکنی قصیدہ نگاروں میں غواصی کا نام سرفہرست ہے ۔ کلیات غواصی حال ہی میں ادارۂ ادبیات اردو حیدر آباد دکن کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہے ۔ اس کے مقدمے میں محی الدین قادری زور نے لکھا ہے : "اتنے طویل، اتنے زیادہ اور اتنے عمدہ قصائد اب تک کسی دکنی شاعر کے دستیاب نہیں ہوئے" غواصی کے علاوہ ملک الشعرا نصرتی اور ہاشمی بیجاپوری نے بھی قصیدے کہے ہیں ۔ ولی کے قصائد اس سلسلے کی آخری کڑی ہیں ۔ ولی نے حمد و نعت و منقبت میں چند قصیدے لکھے ہیں ۔ ولی کے قصیدوں کی زبان عام دکنی قصائد کے مقابلے میں بہت صاف ہے لیکن بیان کا شکوہ اور تشبیب و گریز کی فنی خوبیاں مفقود ہیں .

شمالی ہند کی اردو شاعری کا پہلا دور ایہام گو شعرا کا تھا، طبقۂ اولیٰ کے شعرا ایہام کی صنعت میں الجھے رہے اور قصیدے جیسے دقیق فن کے تقاضوں سے عہدہ برآ نہ ہو سکے ۔ اردو میں قصیدہ گوئی کا پہلا دور ولی دکنی سے حاتم و آبرو

تک ہے۔ قصیدے کے دوسرے دور کا آغاز سودا کے عہد میں ہوا۔ اس عہد میں سودا کے علاوہ میر تقی میر نے بھی بتکلف چند قصیدے لکھے، لیکن وہ اپنے مزاج کے اعتبار سے قصیدے کے مرد میدان نہ تھے، چنانچہ ان کے قصیدے فن کی شرائط پر پورے نہیں اترتے۔ سودا کے دکنی معاصرین میں مفتون اورنگ آبادی ایک خوش کلام شاعر تھے، ان کے دیوان میں سات قصیدے ملتے ہیں۔ مفتون سودا سے بہت متأثر تھے، لیکن قصیدے میں سودا کے ناکام مقلد ثابت ہوئے۔ اس دور کے سب سے بڑے قصیدہ نگار سودا ہی تو ہے۔ سودا کو (بقول مصحفی) صنف قصیدہ کا "نقاش اول" اس لیے کہا جاتا ہے کہ قصیدے کو حقیقی معنوں میں قصیدہ انھیں نے بنایا۔ انھیں فن قصیدہ سے فطری مناسبت تھی۔ میر کے برعکس وہ زندہ دل، دنیا دار اور جاہ پسند انسان تھے۔ ماحول سے نباہ کرنے اور دربار داری میں کامیاب ہونے کی صلاحیت رکھتے تھے۔ سیاسی ہنگاموں اور گوناگوں انقلابات کے باوجود انھیں دہلی، فرخ آباد اور لکھنؤ میں مختلف امرا کی سرپرستی حاصل رہی، جن کی مدح میں انھوں نے شاندار قصیدے لکھے۔ شیخ چاند کی تحقیق کے مطابق ان کے قصیدوں کی تعداد پچپن (۵۵) ہے، اردو میں کسی اور شاعر نے اتنے قصیدے نہیں لکھے۔ ان کے قصائد کے موضوعات میں بھی بڑا تنوع پایا جاتا ہے۔ عام مدحیہ قصائد نعت و منقبت کے علاوہ سودا نے ہجویہ قصیدے بھی لکھے اور ہجو نگاری کو ایک مستقل فن کی حیثیت دی۔ سودا نے کئی قصیدوں میں بڑی سنگلاخ زمینیں اختیار کیں، لیکن ان کی قادر الکلامی کا کمال یہ ہے کہ مشکل سے مشکل ردیف و قوافی میں بھی کلام کا زور برقرار رہتا ہے۔ بحیثیت قصیدہ نگار سودا کی نمایاں خصوصیت واقعہ نگاری ہے۔ اس قسم کے قصائد جن میں سودا نے اپنے عہد کے تاریخی واقعات بیان کیے ہیں، یا معاشرتی حالات کی عکاسی کی ہے، (مثلاً قصیدۂ شہر آشوب) ہماری قدیم شاعری میں نظمیہ ہیئت اور بیانیہ شاعری کے ابتدائی تجربے ہیں۔ یوں تو سودا نے فارسی کے اساتذۂ سخن خصوصاً انوری، خاقانی اور عرفی کے کلام سے کسب فیض کیا اور انھیں کی تقلید و تتبع سے اردو قصیدے کو فارسی کا ہمدوش بنا دیا، لیکن انوری سے انھیں ایک خاص مناسبت ہے اور انوری کی طرح وہ بھی اردو کے نامور قصیدہ نگار کہے جا سکتے ہیں۔ سودا کے بعد انشا و مصحفی کا دور آتا ہے۔ کلام مصحفی کے جو مجموعے ریاست رامپور کے سرکاری کتابخانے میں موجود ہیں، ان میں ایک دیوان قصائد بھی ہے جس میں چھبیس (۲۶) قصیدے شامل ہیں۔ دیوان چہارم کے آغاز میں بھی سات قصیدے ہیں۔ مصحفی اپنی قادر الکلامی کے باوجود قصیدے میں کوئی مقام حاصل نہ کر سکے، اس لیے کہ ان کی طبیعت کا دھیما پن، متانت اور سنجیدگی قصیدے کے لیے موزوں نہ تھی۔ ان کے قصیدوں میں فنی رکھ رکھاؤ تو ہے، لیکن بقول آزاد "بندش کی چستی اور جوش و خروش کی تاثیر کم ہے"۔ انشاء اپنی ذہانت، طباعی اور زندہ دلی کے اعتبار سے سودا کی طرح فن قصیدہ سے خاص مناسبت رکھتے تھے۔ اگر وہ سنجیدگی سے اس فن کی طرف متوجہ ہوتے تو غالباً سودا پر سبقت لے جاتے، لیکن غزل ہو یا قصیدہ ان کے مزاج کی شوخی اور بے اعتدالی انھیں کسی میدان میں بھی سیدھی راہ چلنے نہ دیتی تھی۔ انشا کو عربی، فارسی اور ترکی کے علاوہ ہندوستان کی کئی زبانوں پر عبور حاصل تھا۔ بعض قصیدوں میں زباندانی کے خوب

مظاہرے کیے ہیں؛ بعض میں علمی اصطلاحات کی بھرمار ہے ۔ کہیں سنگلاخ زمینوں میں زور طبع کا کمال دکھایا ہے ۔ غرض ان کا بانکپن ہر جگہ نئے نئے روپ میں ظاہر ہوتا ہے ۔ ان کا قصیدۂ لونیّہ (بکھیاں پھولوں کی تیار کر اے بوئے سمن)، تشبیب و مدح کے لئے اسالیب اور ایک نئی فضا کا حامل ہے ۔

لکھنئو کے شعرائے متوسطین، یعنی آتش و ناسخ وغیرہ نے قصیدے کی طرف توجہ نہیں کی، البتہ اساتذۂ دہلی میں ذوق ، غالب ، مؤمن تینوں نے قصیدے لکھے، لیکن ذوق جو سودا ہی کے مکتب شعر سے تعلق رکھتے تھے اس میدان میں سبقت لے گئے۔ ذوق کو ابتدا ہی سے قلعہ شاہی میں بار یابی حاصل ہو گئی تھی ۔ دربار سے مستقل تعلق کی بنا پر انہوں نے بہت سے قصیدے لکھے جن میں سے اب ٢٨ مکمل قصیدے ان کے دیوان میں ملتے ہیں ۔ مبالغے کا زور شور، بیان کا لطف، مصطلحات علمی کا بکثرت استعمال، ان کے قصیدوں کی ممتاز خصوصیات ہیں ۔ وہ تمام اوصاف جو فن قصیدہ کے لوازم قرار دیے گئے ہیں، ان کے ہاں موجود ہیں، لیکن نہ تو ان کے قصیدوں میں موضوعات کا وہ تنوع ہے جو سودا کے یہاں ملتا ہے، نہ انہوں نے سودا کی طرح قصیدے سے واقعہ نگاری اور منظر نگاری کا کام لیا ۔ ان کی زبان سودا کے مقابلے میں زیادہ صاف اور بندشیں زیادہ چست ہیں، لیکن یہ عہد اور زمانے کا فرق ہے ۔ تاہم ذوق، سودا کے کامیاب ترین مقلّد کہلانے کے مستحق ضرور ہیں ۔ ذوق کے معاصرین میں میرزا غالب نے فارسی میں کئی قصیدے بڑے اہتمام اور کاوش سے لکھے اور ان میں اپنے زور تخیل کے خوب جوہر دکھائے ۔ اردو میں ان کے صرف چار قصیدے ہیں، لیکن ان میں بھی ایک انفرادی شان پائی جاتی ہے اور کلام غالب کی عام خصوصیات یہاں بھی پوری آب و تاب سے جلوہ گر ہیں ۔ بہادر شاہ ظفر کی مدح میں ان کا قصیدہ میمیہ (ہاں، مہِ نو سنیں ہم اس کا نام) اردو کے بہترین قصیدوں میں شمار ہوتا ہے ۔ مؤمن کی خود دار طبیعت نے اہل دنیا کی مدّاحی گوارا نہ کی ۔ ان کے نو میں سے سات قصیدے حمد، نعت، خلفائے راشدین اور حضرت امام حسینؓ کی منقبت میں اور صرف دو قصیدے ارباب جاہ سے متعلق ہیں، لیکن ان کا محرک بھی صلہ یا انعام کی خواہش نہیں، بلکہ جذبۂ تشکر ہے ۔ قصیدہ گوئی سے اس اجتناب کے باوجود وہ قصیدے کے تمام فنّی رموز سے آشنا تھے ۔ ان کے قصیدوں کی تشبیب میں جو عموماً دلکش ہوتی ہے، کہیں تغزل کا رنگ ہے، کہیں تعلّی یا شکایت زمانہ کا مضمون ۔ بعض قصیدے مصطلحات علمی اور مُغلَق الفاظ کی کثرت سے گران بار ہیں ۔

١٨٥٧ء کے بعد ملک کے سیاسی و معاشرتی حالات میں ایک انقلاب عظیم رونما ہوا ۔ ادب میں بھی نئی تحریکیں زور پکڑنے لگیں ۔ حالی اور آزاد کی کوششوں سے جدید اردو شاعری کا آغاز ہوا ، لیکن ابھی پرانی شاعری کے علمبرداروں میں داغ و امیر، جلال و اسیر، تسلیم و محسن اور منیر جیسے استاد باقی تھے ۔ ان متأخر شعرا نے قدیم شعری روایات کو برقرار رکھتے ہوئے فن قصیدہ کو بھی ایک نئی زندگی دی ۔ اس زمانے میں رام پور اور حیدرآباد (یہ دو مقام) شعرا کے مرکز و مرجع بنے ہوئے تھے ۔ رام پور میں نواب یوسف علی خان اور ان کے جانشین نواب کلب علی خان کی ادب نوازی سے ایسا ماحول پیدا ہوگیا جس میں علمی و شعری معرکوں کی تحریکیں برابر ہوتی رہتی تھیں ۔ حیدرآباد اور بالخصوص رام پور کے درباری ماحول میں داغ، امیر اور ان کے معاصرین نے اپنی جولانی طبع

کے کامیاب مظاہرے کیے ۔ ان اساتذہ کے قصیدوں میں تازگی، برجستگی اور شگفتگی کے ساتھ قصیدے کی معروف شان و شوکت قابل داد ہے ۔ منیر شکوہ آبادی اور محسن کاکوروی کے نعتیہ قصیدے دلی جوش اور عقیدت سے مملو اور جملہ فنی محاسن سے آراستہ ہیں ۔ نعت گو کی حیثیت سے محسن کاکوروی کا مقام بہت بلند ہے ۔ ان کا نعتیہ کلام مثنوی، قصیدہ، مُخَمَّس، مسدّس، مختلف صورتوں میں ہے ۔ ان کا مشہور قصیدہ لامیہ (سمت کاشی سے چلا جانب متھرا بادل) اردو قصیدے کے لیے سرمایۂ ناز ہے ۔ بعد میں بہت سے قصیدے اس زمین میں لکھے گئے، لیکن یہ قصیدہ سب میں ممتاز ہے .

گزشتہ نصف صدی میں عزیز لکھنوی، مولانا ظفر علی خان اور مولانا سہیل کے سوا کسی اچھے شاعر نے قصیدے کے میدان میں قدم نہیں رکھا ۔ عزیز نے قصائد کا ایک دیوان مرتب کیا، لیکن ان کے تمام قصیدے نعت و منقبت اور آئمۂ کرام کی مدح میں ہیں ۔ ظفر علی خان کی حمد و نعت کو بھی قصیدوں کے زمرے میں شمار کیا جاتا ہے ۔ عام قصائد کے مقابلے میں قدرتی طور پر فرق یہ ہے کہ ان میں صلۂ دنیوی کے بجاے مذہبی عقیدت کا بے لوث جذبہ کار فرما ہے ۔ اسی طرح سہیل نے بھی چند قصیدے لکھے اور وہ بھی نعتیہ ہیں ۔ [اسمعیل میرٹھی کے دیوان میں بھی چند نظمیں قصیدے کے عنوان سے ہیں، لیکن انھیں باضابطہ قصیدہ نہیں کہا جا سکتا، مثلاً ان کے قصیدۂ "جریدۂ عبرت" کا مطلع ہے ع

میں شاعرانہ روش پر نہیں قصیدہ نگار
یہ ایک سادہ گزارش ہے یا اولی الابصار

اسی طرح شبلی کے کلیات اردو میں قصیدۂ لامیہ موجود ہے جو انھوں نے سیّد محمود کی شادی کے موقع پر لکھا تھا] حقیقت یہ ہے کہ بیسویں صدی عیسوی میں زمانے نے ایسی کروٹ لی اور نئے علوم و فنون نئے خیالات اور حالات کے زیر اثر معاشرے میں ایسا انقلاب آیا کہ قصیدہ جس کی بنیادی تحریک درباری زندگی سے وابستہ تھی ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا ۔ مدح کے علاوہ دیگر مطالب و موضوعات کے لیے اظہار و ابلاغ کی نئی نئی راہیں نکل آئیں ۔ قصیدے کی فنی مشکلات بھی اس کی عدم مقبولیت کا ایک خاص سبب بنیں ۔ اس کے فنی شرائط و لوازم سے عہدہ برآ ہونے کے لیے جس ذہنی کاوش کی ضرورت ہوتی ہے، اب لوگ اس سے جی چرانے لگے، کیونکہ اس آخری دور میں قصیدہ بے موسم کا پھل سمجھا گیا ۔ اس صدی کے اوائل میں عام منظومات کے لیے کبھی کبھی قصیدے کی ہیئت سے کام لیا گیا، لیکن اب غزل کے سوا اس کی ظاہری ہیئت بھی کہیں اور نظر نہیں آتی .

مآخذ : (الف) کتب و رسائل : (۱) محمد حسین آزاد : آب حیات ؛ (۲) عبد السلام ندوی : شعر الہند، حصۂ دوم ؛ (۳) حافظ جلال الدین جعفری : تاریخ قصائد اردو؛ (۴) شیخ چاند : سودا ؛ (۵) ضیاء احمد بدایونی : مجموعۂ قصائد مؤمن ، (مقدمہ) ؛ (۶) محی الدین قادری زور : کلّیات غواصی، (مقدمہ)؛ (۷) رسالہ نگار لکھنؤ اصناف ادب نمبر؛ (۸) رسالۂ مذکور : مؤمن نمبر؛ (۹) رسالۂ مذکور : مصحفی نمبر؛

(ب) مقالات : (۱) محمّد طاہر فاروقی: اردو قصیدہ، اردو نامہ (دوسرا، تیسرا اور چوتھا شمارہ ۶۱ - ۶۰)؛ (۲) سیّد عبداللہ : قصیدہ ایک فن ، سات رنگ ، ستمبر ۱۹۶۶ء ؛ (۳) سیّد محی الدّین زور : دیوان مفتون ، اردو نامہ، نومبر ۱۹۶۶ء ؛ (۴) نیاز فتح پوری : قصائد مؤمن میں عنصر تغزل، نگار، مئی ۱۹۶۲ء .

(افتخار احمد صدیقی)

قُصَیْر : یا القُصَیْر، بحیرۂ احمر کے افریقی *

ساحل پر ایک بندرگاہ۔ اس میں شک کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ ایشیائی اور یورپی مصنفین نے جہاں کہیں بھی بحیرۂ احمر پر واقع قُصَیْر کا ذکر کیا ہے، اس سے ان کی مراد یہی مقام ہے اور مختلف مصنفین کے بیانات میں جو اختلاف یا تضاد پایا جاتا ہے وہ محض غلط فہمی پر مبنی ہے، کیونکہ یہ سمجھنے کا کوئی معقول سبب نہیں کہ قُصَیْر نام کے دو مقام تھے۔ علاوہ ازیں قُصَیْر کو سب مصنفین نے قوص کی بندرگاہ بتایا ہے۔ اگر قصیر نام کی دو جگہیں ہوتیں تو وہ لازمًا ایک دوسرے سے اتنی دور واقع ہوتیں کہ ان میں کسی ایک کو قوص کی بندرگاہ نہ کہا جا سکتا، اس لیے کہ ہمارے موجودہ نقشوں میں جس جگہ قصیر کو دکھایا گیا ہے، اس سے اس کے قوص کی بندرگاہ ہونے کی شرط بالکل صحیح طور پر پوری ہو جاتی ہے.

مآخذ: (۱) یاقوت: معجم، بذیل مادّہ؛ (۲) القَلْقَشَندی: Die Geographie u. verwaltung von Agypten، مترجمۂ Wüstenfeld، N.G.W.: گوٹنگن، ۱۸۷۹ء، ۲۵: ۱۶۹؛ (۳) ابو الفداء: تقویم، طبع Reinaud، ص ۲۳، ۱۱۱؛ (۴) المَقْریزی: الخِطَط، طبع Wiet، ۱: ۶۱؛ (۵) S. Lane Poole: *A History of Egypt in the Middle Ages*، ۱۹۰۱ء، ص ۳۰۳ و نقشہ؛ (۶) C. B. Klunzinger: *Bilder aus oberägypten der Wüste und dem Rothen Meere*، باردوم، ۱۸۷۸ء، ص ۲۶۵ ببعد؛ (۷) وہی مصنف: *Erinnerungen aus meinem Leben als Arzt und Naturforscher zu Koseir am Roten Meere*، ۱۹۱۵ء (مع شہر کے ایک نقشے، بہت سے مناظر اور فہرست کتب کے جس میں مصنف کی تصنیفات مذکور ہیں)؛ (۸) V. Neimans: *Das rothe Meer und die Küstenländer im Jahre* ۱۸۵۷ء، در *handelspolitischer Beziehung*، Z D M G، ۱۸۵۸ء، ۱۲: ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۱۸؛ (۹) سامی بے فراشری: قاموس الاعلام، بذیل مادّہ۔ اس کے تجارتی تعلقات کے بارے میں بنیادی تصنیف کے لیے دیکھیے: (۱۰) Heyd: *Geschichte des Levantehandels*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ، اور زیادہ قریبی زمانے میں C. H. Becker کے مطالعات (مقالہ عَیْذاب، بحرالقُلزم، مصر) آخرالذّکر دوبارہ *Islamstudien*، ۱۹۲۴ء، ج ۱ میں شائع ہوا، دیکھیے خصوصًا ص ۱۸۵ ببعد؛ نیز *Grundlinien der Wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islam*، در *Klio*، ۹: ۲۰۶؛ جو *Islamstudien*، ج ۱ میں دوبارہ شائع ہوا، دیکھیے، خصوصًا ص ۲۱۳ ببعد.

(M. Plessner [و تلخیص از ادارہ])

قُصَیْر عَمْرَة: رَکَ بہ عَمْرَة. *

القَصِیم: وسط عرب کا ایک ضلع جو صحرائے عرب کی بلند سطح مرتفع پر واقع ہے. *

مآخذ: (۱) الہَمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۴۴ تا ۱۶۵؛ (۲) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۲۷۹، ۶۶۶؛ ۲: ۸۲۳؛ ۳: ۷۸، ۶۱۷، ۴: ۱۲۷، ۶۱۰؛ (۳) مَراصِدُ الاطّلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۴۲۶؛ (۴) البَکْری: معجم، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۲۹۲، ۳۹۲؛ (۵) A. Sprenger: *Die alte Geographie Arabiens*، برلن ۱۸۷۵ء، ص ۴۸، ۱۶۸، ۲۰۷؛ (۶) W.G. Palgrave: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۱: ۱۲۹، ۱۶۶، ۲۳۰، ۲۵۲، ۲۵۸؛ (۷) Ch. M. Doughty: *Travels in Arabia Deserta*، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ۲: ۶۱۲، بمدد اشاریہ؛ (۸) H.S.J.B. Philby: *Southern Najd*، (*The Geographical Journal*)، ۱۹۲۰ء، ۵۵: ۱۶۸؛ (۹) Alois Musil: *Österreich. Monatschr. f.d. Orient*، ۱۹۱۷ء، ۴۳: ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۴۶، ۸۱، ۱۶۶، ۱۶۷،

۱۶۹، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷ تا ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۹۷ تا ۳۰۰، ۳۰۳ (جس میں Alois Musil سے حاصل کردہ زبانی معلومات کا اضافہ بھی کر دیا گیا ہے)؛ (۱۰) H.S.J.B. Philby : *The Heart of Arabia*، لنڈن ۱۹۲۲ء۔

(ADOLF GROHMANN [تلیخص از ادارہ])

* **قُصَیّ :** پانچویں پُشت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے ایک جدّ امجد اور مکۂ مکرمہ میں کعبۃ اللہ کی زیارت کرنے والوں کے لیے سہولتیں بہم پہنچانے کے انتظامات کی تنظیم نو کرنے والے۔ ان کا سلسلۂ نسب کتب انساب میں اس طرح بیان کیا گیا ہے : قُصَیّ بن کلاب بن مرّۃ بن کعب بن لُؤَیّ بن غالب بن فہر (= قریش) [دیکھیے ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب]۔ ان کے سوانح حیات کا ماخذ تین روایات ہیں جن کا ایک دوسرے سے صرف جزوی امور میں اختلاف ہے۔ یہ روایتیں محمد الکلبی (م ۱۴۶ھ)، ابن اسحٰق (م ۱۵۰ھ) اور عبدالملک بن عبدالعزیز بن جُریج المکی (م ۱۵۰ھ) سے منقول چلی آتی ہیں۔ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ قُصَیّ نے اپنے بچپن اور عنفوان شباب کا زمانہ اپنے وطن سے دوری اور گمنامی میں بسر کیا۔ وہ کلاب بن مُرّہ کے چھوٹے بیٹوں میں سے تھے جو قریش کی نسل سے تھا اور جن کی جگہ مکے میں بنو خزاعہ کو سیادت حاصل ہو گئی تھی۔ ان کا باپ ان کی ولادت کے بعد ہی فوت ہو گیا تھا اور ان کی ماں فاطمہ بنت سَعْد بن سَیَل، جس نے دوبارہ شادی کر لی تھی اور جس کا دوسرا شوہر بنو عذرہ قبیلے سے تھا، اسے اس قبیلے کے پاس جزیرۃ العرب کے شمال میں لے گئی (مَرْغ کے نواح میں، بقول الکلبی اور ابن سَعْد، I/I، ۳۶، ۲۵، جو تبوک کے قریب حجاز کی شامی سرحد پر (یاقوت : مُعْجم، طبع Wüstenfeld : ۳ : ۷۷) یاعین شمالی سرحد کے اندر یَرْمُوک کے نزدیک [(البکری، ص ۷۷۲)] ایک مقام ہے۔ یہاں ان کے اصلی نام زید کو بدل کر قُصَیّ کر دیا گیا، جو مادۂ ق۔ ص۔ ی بمعنی ”دور ہو جانا“ سے مشتق ہے۔ اپنی صحیح اصلیت اپنی والدہ سے معلوم کرنے کے بعد وہ مکّے واپس آ گئے، جہاں ان کی شادی خُزاعی سردار حُلَیل بن حُبْشِیَہ کی بیٹی سے ہو گئی جس کے پاس کعبے کی تولیت اور حج سے متعلق سب انتظامات تھے۔ اس تعلق سے انھوں نے شہر میں جلد ہی ایک مقتدر حیثیت حاصل کر لی۔ اپنے خسر کی وفات پر قُصَیّ ان کاموں کے سرانجام دینے میں اس کے جانشین بن گئے جو اس سے متعلق رہے تھے۔ یہ جانشینی اس نے بنو خزاعہ سے طویل کشمکش اور جنگ و قتال کے بعد حاصل کی۔ [قصیّ نے بڑے بڑے نمایاں کام کیے، مثلاً سقایہ (حاجیوں کو پانی پلانا) اور رفادہ (حاجیوں کے کھانے پینے کا انتظام کرنا) کے مناصب اس نے قائم کیے؛ چنانچہ قریش نے چرمی حوض بنوائے، جن میں ایّام حج میں پانی بھر دیا جاتا تھا کہ حجاج کے کام آئے، حجابۃ اور اللوا کا منصب بھی ان کے ذمے تھا۔ انھوں نے مشعر حرام پر ایام حج میں روشنی کرنے کا سب سے پہلے انتظام کیا (ابن سعد : طبقات، ۱ : ۷۰، بیروت، ۱۹۶۰ء؛ (۲) ابن کثیر : البدایۃ و النہایۃ، ۲ : ۲۰۷، بیروت ۱۹۶۷ء]۔ انھوں نے قریش کے قبیلوں کو، جو اس سے پہلے منتشر تھے، مکے کے ارد گرد بسایا اور انھیں ایک منظّم جماعت کی شکل میں متحد کر دیا جس کی وجہ سے آئندہ کے لیے شہر پر ان کا قبضہ مستحکم ہو گیا بلکہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس سبب سے نام قریش (از تقرّش ”متحد ہو جانا“) نے قدیم نام بنو النّضر کی جگہ لے لی۔ یہ بھی روایت ہے کہ

قُصّی المجمّع "متحد کرنے والا" کہلاتے تھے۔ ان کی وفات پر وہ خدمات جو کعبے کی عبادت سے متعلق تھیں ان کے چار بیٹوں، عبدالدّار، عبد مناف، عبدالعُزّی اور عبد قصیّ کو ورثے میں ملیں، جن میں سے دوسرا، یعنی عبدمناف اپنے بیٹے ہاشم کی وساطت سے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کا براہ راست مورث تھا۔ قُصّی نے اپنے لیے کعبے کے عین قرب میں جو مکان بنوایا تھا وہ آئندہ کے لیے دارالنّدوہ [رکّ بآں] کے نام سے اہل قریش کی شہری اور مذہبی تقریبات کا مرکز بن گیا۔ [یہ دارالندوہ ایک قسم کا دارالمشورہ تھا۔ قریش جب کوئی جلسہ یا جنگ کی تیاری کرتے تو اسی عمارت میں کرتے، قافلے باہر جاتے تو یہیں سے تیار ہو کر جاتے، نکاح اور دیگر تقریبات کے مراسم بھی یہیں ادا ہوتے (شبلی نعمانی : سیرت النبی، ۱ : ۱۶۳، ۱۶۴، مطبوعۂ اعظم گڑھ]۔ المعجول کے کنویں کی دریافت اور اس کی کھدائی بھی قُصّی سے منسوب کی جاتی ہے (قطب الدّین : [تاریخ مکۃ، طبع Wüstenfeld، ج ۳]، ص ۱۰۷ و بعد؛ البَلاذری : فُتوح، طبع *de Goeje*، ص ۴۸؛ یاقوت : معجم، ۳ : ۱۹ تا ۲۰؛ البَکری، ص ۶۴۶، دیکھیے ۷۶۶؛ [نیز رکّ بہ قریش])۔

مذکورۂ بالا بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قریش قُصّی کو اپنا حقیقی مورث اعلٰی تصوّر کرتے تھے۔ اس روایت کی قدامت کی شہادت الاعشٰی کے ایک شعر (البکری، ص ۴۸۹) اور حسّان بن ثابتؓ کے متعدد اشعار سے ملتی ہے۔ [قُصّی کے بعد قریش کی ریاست عبد مناف نے حاصل کی اور انہیں کا خاندان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا خاص خاندان ہے]۔

مآخذ : (۱) ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۷۵ تا ۸۴؛ (۲) ابن سعد : طبقات، طبع Sachau، ۱/۱، ص ۳۶ تا ۴۲؛ (۳) الطّبری، طبع de Goeje، ۱ : ۱۰۹۲ تا ۱۱۱۰؛ (۴) الازرق : اخبار مکہ، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۶۰ تا ۶۶، ۳۶۴ تا ۳۶۵؛ (۵) الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۷۳ تا ۲۷۸؛ (۶) البلخی : البدء و التاریخ، طبع Huart، ۴ : ۱۲۶ تا ۱۲۷، ترجمہ ۱۱۸ تا ۱۱۹؛ ابن قُتیبہ : معارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۴؛ (۸) ابن درید : الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۳، ۹۷؛ (۹) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۲۳۵، ۲ : ۵۲۴ تا ۵۲۵، ۴ : ۶۲۳ تا ۶۲۵؛ (۱۰) البکری : معجم، طبع Wüstenfeld، ص ۵۸؛ (۱۱) Caussin de Perceval : *Essai sur l'histoire des Arabes*، ۱ : ۲۳۱ تا ۲۵۱؛ (۱۲) Caetani : *Annali dell' Islām*، ۱ : ۷۳ تا ۷۵، ۹۹ تا ۱۰۶؛ (۱۳) M. Hartmann، در *Z. A*، ج ۲۷، ۱۹۱۲ء، ص ۴۳ تا ۴۹؛ (۱۴) Lammens : *La Mecque à la veille de l'Hégire*، در *M.F.O*، ج ۹، ۱۹۲۴ء، ص ۵۲ تا ۵۳، ۲۶۸ تا ۲۷۰؛ (۱۵) وہی مصنف : *Les sanctuaires préislamites dans l'Arabe occidentale*، در *M.F.O*، ج ۱۱، ۱۹۲۶ء، ص ۲۷ تا ۳۳، ۴۱۔

(G. LEVI DELLA VIDA [و ادارہ])

* **قَضا : (عربی)،** حکومت ترکیہ کی اداری اصطلاحات میں قضا سے مراد وہ ضلع ہے جس کی حکومت ایک قائم مقام [رکّ بآں] کے سپرد ہو۔

(اآ، لائیڈن، باراوّل)

قَضا : (نماز)، رکّ بہ صلٰوۃ۔

مقالہ صلٰوۃ چھپ گیا ہے اور اس میں نماز قضا کا ذکر بھی موجود ہے لفظ قضا جو قَدَر کے ساتھ مل کر آتا ہے اس کے لیے دیکھیے نیچے۔

* ۞ **قَضا و قَدَر:** قضا کے معنی ہیں فیصلہ (حُکم، فصل، قطع، ترتیب، دیکھیے ابن حزم : مِلَل، ۳ : ۵۱)۔ قرآن مجید میں یہ مادہ مختلف معانی کے لیے استعما

ہوا ہے، "حکم کرنا" "فیصلہ کرنا" ۔ "مقرر کرنا اطلاع دینا" بدلے میں کوئی چیز دینا "فرض ادا کرنا" وغیرہ (راغب : المفردات، ص ۴۱۶ ؛ لسان، ۲۰، ۴۷ ببعد) ۔ اصطلاح میں اس کے معنی : (الف) قاضی کا عہدہ اور اشغال ؛ (ب) کسی مذہبی فرض کا وقت پر ادا نہ کرنے کے بعد اسے پورا کرنا مثلاً روزانہ نماز یا رمضان کے روزے ۔ ان معنوں میں یہ لفظ ادا کا متضاد ہے جس کے معنی ہیں کسی فرض کو اس کے مقرر وقت پر انجام دینا، Juynboll : *Hondb. des Islam. Gesetzes*، ص ۶۸ حاشیہ ؛ Lane : *Lexicon*، ص ۳۸ب)؛ (ج) [قاضی عبدالنبی احمد نگری (دستور العلماء، ۳ : ۷۲ ببعد، طبع حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ) نے لکھا ہے کہ قَضاء کے لفظی معنی ہیں : حکم دینا، ادا کرنا، پورا کرنا، مکمل کرنا، پختہ و محکم کرنا اور فیصلہ دینا، لیکن علم العقائد کی اصطلاح میں قضا سے مراد اللہ جلّ جلالہ کا وہ حکم کلی ہے جو موجودات کائنات اور ازل سے تا ابد ان پر طاری ہونے والے احوال و کیفیات کے بارے میں اس نے فرمایا ہے ۔ مزید توضیح کے لیے وہ ملّا عبدالحکیم سیالکوٹی کی شرح الطوالع للاصفہانی سے اقتباس پیش کرتے ہیں کہ قضا اصل میں عبارت ہے لوح محفوظ یا کتاب مبین میں مجموعی اور اجمالی طور پر اللہ تعالٰی کے تمام مخلوقات کو اپنی قدرت ابداع سے وجود میں لانے سے، ایک اور جگہ (دستور العلماء، ۳ : ۵۹) انھوں نے قضا اور قدر کا امتیازی فرق بیان کرتے ہوے پہلے قدر کی یہ تعریف کی ہے کہ قدر کے لفظی معنی اندازہ لگانے، پیدا کرنے، لکھنے یا توانا ہونے کے ہیں، لیکن اصطلاح میں قدر سے مراد اللہ تعالٰی کا وہ ارادۂ ذاتیہ ہے جو مختلف اشیا کے تعلق میں مختلف اوقات میں ظاہر ہوتا رہتا ہے ۔ قضا و قدر میں فرق یہ ہے کہ قضا تو اللہ کا کلی اور ازلی حکم ہے جبکہ قدر اس حکم کی جزئیات کا نام ہے ۔ اشاعرہ کے نزدیک اللہ کی قضا سے مراد اشیا کے متعلق اس کا ازلی ارادہ ہے (دستور العلماء، ۳ : ۷۳)] ۔

تمام دنیا کی موجود اشیا کے جاری شدہ سلسلے سے متعلق جس طرح کہ وہ لگاتار چل رہا ہے اللہ تعالٰی کا ازلی ابدی کلی فیصلہ مذکورۂ بالا میں کالونی مسلک (Calvinism) کے "سرمدی حکم" (eternal decree) کے قریب معلوم ہوتا ہے ۔ آخری معنوں میں بوقت استعمال اس وقت شکوک پیدا ہوتے ہیں جب یہ لفظ قدر (اندازہ، مقدار، ناپ تول یا تخمینہ کرنا، کے ساتھ مستعمل ہو یا جب اس کا مقابلہ "عنایت ربانی" سے ہو یا ارادہ اور علم الٰہی سے ہو ۔ اس کے بعد یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا قضا اللہ تعالٰی کی صفات ذاتیہ میں سے ہے یا صفات فعلیہ میں سے، آیا قدیم ہے یا حادث ۔ راسخ العقیدہ اشاعرہ کے ہاں قضا کا اللہ تعالٰی کے ارادے (البیضاوی : تفسیر، بذیل، ۲ [البقرۃ] : ۱۱۷) اور اس کے خلق سے ابدی تعلق ہے اور "قدر" اللہ تعالٰی کا اپنے ارادہ کے مطابق اشیا کو پیدا کرنا ہے یا یہ کہ قضا علم ازلی اور ان کا اشیاے معلومہ سے تعلق کا نام ہے اور قدر اللہ تعالٰی کا اشیا کو اپنے علم کے مطابق پیدا کرنے کا نام ہے، لہٰذا قضا اس کی صفات اصلیۂ قدیمہ سے ایک قدیم صفت ہے جبکہ قدر اللہ تعالٰی کی صفت قدرت کے مختلف تعلقات کی بنا پر ظہور پذیر ہوتی ہے [اس لیے یہ صفات فعلیہ میں سے ہے اور حادث ہے (دستور العلماء، ۳ : ۵۹، ۷۲ ببعد)] ۔ دوسرے لوگ یہ راے رکھتے ہیں کہ خداوندی علم کے مطابق ابراز (ظہور) کائنات کے حادثے کا نام قضا ہے اور قدر اس بات کا ازلی تعین ہے کہ ہر چیز کے وجود میں آنے کے بعد اس کا خیر و شر اور نفع و ضرر سے کتنا تعلق

ہوگا۔ اس معنی کے لحاظ سے قضا حادث ہوئی اور قدر قدیم، مزید براں اگر قضا علم اور ارادۂ الٰہی کے ساتھ معنًی متحد ہو تو یہ صفات ضروریہ میں سے ہوگی، لیکن اگر اس کے معنی ابراز و خلق کے ہوں تو یہ قدرت خداوندی کے تعلقات میں سے ایک تعلق ہوگا اور تعلقات اشاعرہ کے نزدیک حادث ہیں، لیکن ماتریدیہ ان تعلقات کو صفات عملیہ قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ قدیم ہیں، کیونکہ یہ صفت تکوین (وجود میں لانا) کے مختلف نام ہیں اور تکوین قدیم ہے۔ اشاعرہ تکوین کو صفات باری میں سے تسلیم نہیں کرتے (الفضالی، مع شرح الباجوری، قاہرہ ۱۳۱۵ھ، ص ۵۵، ۶۱؛ عقائد نسفی، مع شرح تفتازانی وغیرہ، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۹۵)، لیکن علما کے جم غفیر کا فیصلہ یہ ہے کہ قضا کلی، عام اور ابدی حکم کا نام ہے اور قدر اس کے ماتحت جزئیات کے نشو و نما یا اس کلی حکم کے مختلف تعلقات کا نام ہے (دیکھیے دستور العلماء، ۳ : ۵۹، ۷۲ ببعد)۔ صحاح میں مادۂ ق د ر کے تحت جو عبارت نقل کی ہے وہ معنی خیز ہے : ما یُقَدِّرُہُ اللّٰہُ مِنَ الْقَضَاء جس کا اللہ تعالٰی قضا میں سے اندازہ کرتا ہے۔ عبارت کا دوسرا مطلب یوں ہوگا القدر ہو القضاء الذی یقدرہ اللہ، یعنی قدر کے معنی قضا ہیں اس حیثیت سے کہ اللہ نے اسے پہلے ہی معین کر رکھا ہے [ایک تصور یہ ہے کہ ارادۂ قدیمہ کا نام قدر ہے اور ارادۂ متجددہ کا نام قضا ہے۔ لغت کے لحاظ سے قضا کے معنی ہیں کسی امر کا فیصلہ کر دینا قول سے ہو یا فعل سے اور اعلام، یعنی اطلاع دینے اور قطعی حکم کو بھی قضا کہا جاتا ہے اور قدر کے معنی ہیں کسی چیز کی مقدار کا واضح کر دینا یا اس کا اندازہ کرنا، اس کا پہچاننا اور شناخت کرنا (مفردات)؛ تقدیر کے معنی ہیں قدر عطا کرنا اور اقتضاے حکمت کے مطابق ایک خاص اندازہ اور خاص وجہ پر بنانا (مفردات)؛ نیز قدر قضاے موفق کو کہا جاتا ہے جب ایک چیز دوسرے کے موافق ہو (لسان)۔ قضا و قدر میں یہ فرق ہے کہ قدر اندازہ کرنا ہے اور قضا اس پر اجراے حکم اور اس کا قطعی کر دینا (مفردات)، یا قدر اندازہ ہے اور قضا اس کا نفاذ۔ گویا ہر معاملہ قضا سے پہلے حالت قدر میں ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم ایک پہاڑ کے پاس سے گزر رہے تھے جہاں کچھ پتھر گرنے کو تھے تو آپؐ جلدی سے آگے نکل گئے۔ کسی نے کہا اَتَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللّٰہِ (کیا آپؐ اللہ کی قضا سے بھاگتے ہیں)۔ آپؐ نے فرمایا اَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللّٰہِ اِلٰی قَدَرِ اللّٰہِ (میں اللہ تعالٰی کی قضا سے اس کی قدر کی طرف بھاگتا ہوں)۔ الرازی (مفاتیح، قاہرہ ۱۳۰۸ھ، ج ۶، ص ۵۲۷، بذیل ۳۳ [الاحزاب] : ۳۷، ۳۸) قضا اور قدر کے معنوی فرق کو مسئلۂ شر اور انسانی ذمّے داری کے حل کرنے کے لیے بھی استعمال کیا ہے، یعنی جو کچھ کہ قدر سے ہو وہ حتمًا اور بظاہر غیرمتوقع طور پر واقع ہوتا ہے اور دنیوی دشواریاں اور ضرر اسی کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ برعکس اس کے آسانیوں اور خیر کا منبع قضا ہے۔ اللہ تعالٰی نے انسان کو شہوانی اور غضبی قوتوں کا حامل بنایا ہے تاکہ وہ عقل اور شریعت کی رہنمائی سے ان قوٰی کو مسخّر کرکے انعام حاصل کرے۔ بعض افراد ان قوتوں کے زیر اثر گناہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں، لیکن اللہ تعالٰی نے اس معلّق بالاسباب گناہ کو بالقصد پیدا نہیں کیا، اگرچہ یہ اس کی قدر سے وجود میں آیا ہے مزید براں جو شے قضا سے واقع ہو اسے اس لیے کہ وہ ہمہ گیر ہوتی ہے ہم پورے طور پر سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ہم اسے ہر وقت واقع ہوتا

دیکھتے ہیں؛ برخلاف اس کے بعض ضعیف العقل اس چیز کی بابت جو قدر سے ہوئی ہو دلیل طلب کر سکتے ہیں، تاہم اس کا حل یہ نہیں ہے کہ مقدر اشیا کو بعض دیگر اشیا کا وجود بے نتیجہ مان لیا جائے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے جیسا کہ معتزلہ کے عقیدۂ تولید کا مقتضا ہے یا جیسا کہ فلاسفہ کا خیال ہے کہ تمام اشیا کے لیے ایک طبع (طبیعت) مقرر ہے اور تمام تغیرات اس کے ماتحت وجوبًا (یعنی لازمی طور پر) ہوتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ ہر چیز اللہ کے اختیار میں ہے اور اس نے اشیا کے ظہور کے لیے ایک خاص طرز (عادة) مقرر کر رکھی ہے۔ فلاسفہ کا میلان اس طرف ہے کہ قضا اللہ کا علم یا اس کی عنایت ازلی کا دوسرا نام ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ قضا سے تمام موجودات کا وجود بالاجمال مراد ہے جو عالم عقل میں ہو اور قدر ان کا متمایز تفصیلی خارجی وجود ہے جو یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتا ہے (کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۱۲۳۴ ببعد؛ دستور العلماء، ۳ : ۵۹، ۷۲ ببعد).

مآخذ : ان کا ذکر متن مقالہ میں آ گیا ہے : [نیز (۱) ابو بکر البیہقی : کتاب الاسماء والصفات، الہ آباد ۱۳۱۳ھ؛ (۲) ابو البرکات النسفی : عمدة عقیدة اهل السنّة، مطبوعۂ لنڈن؛ (۳) نجم الدّین ابو حفص النسفی : کتاب العقائد، مطبوعۂ لنڈن؛ (۴) ابن القیم : القصیدة النونیة، مع شرح لاحمد بن ابراہیم، دمشق ۱۹۶۴ء].

(D. B. MACDONALD [و ظہور احمد اظہر])

* **قُضَاعَة** [بنو] : عرب قبائل کا ایک گروہ۔ جب شروع میں اسلام کی تبلیغ ہوئی تو عرب قبائل کے لوگوں کی تین بڑے گروہوں میں نسبی تقسیم، مضر معد، ربیعہ اور یمن، ابھی حال میں مکمل ہوئی تھی، چوتھے گروہ کے بارے میں کوئی اتفاق رائے نہ ہوا تھا جو ایک مشترک جدّ قضاعہ نامی کی نسل سے ہونے کے مدعی تھے۔ اس گروہ میں کئی اہم قبائل شامل تھے جو شمالی حجاز میں آباد تھے اور عرب عراق، شام اور مصر کے درمیان خانہ بدوشانہ زندگی بسر کرتے تھے۔

قضاعہ اپنے کو بغیر کسی احتجاج کے، یمنی گروہ میں شامل کر دیے جانے پر راضی ہو گئے تھے۔ ولہاؤزن (*Das Arabische Reich*، ص ۱۱۳) نے کہا ہے کہ یہ گروہ بندی قدیم نہ تھی۔ یہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے کسی بات کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ اگر قضاعہ نے اس تقسیم کی منظوری دی تھی تو وہ اس لیے کہ اس کے مفاد دیگر اہل یمن کے مفاد سے وابستہ تھے۔ شاید وہ یمن ہی میں رہتے اگر سفیانی [اموی] خلفا کے بنو کلب سے ازدواجی تعلقات کی وجہ سے عرب قبائل کا سیاسی توازن بگڑ نہ جاتا۔ بنو کلب قضاعہ کا بڑا مرکز تھے اور اس پرانی نسبی روایت کا مقصد یہ تھا کہ قضاعہ کو شام کے یمنی قبائل کی غیر مشروط تائید و حمایت حاصل رہے۔ قضاعہ گروہ کو ہر قیمت پر توڑنا ضروری ہو گیا تھا۔ کئی قضاعہ قبائل مضریوں کے ساتھ رہتے رہے تھے۔ چنانچہ اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا تھا۔ ان مسائل کو بحث و تمحیص میں جو اہمیت دی جاتی تھی اس سے ظاہر ہے کہ انہیں رسولُ اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سامنے بھی اٹھایا گیا تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ بدوی قبائل کی گروہ بندی سے زیادہ ناپائدار اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ سمجھنے کے لیے کہ اموی عہد تک اور باوجود محکمۂ دیوان کی موجودگی کے قضاعہ کے نسبی تعلقات ادل بدل ہوتے رہے، نقائض جریر و فرزدق، عدد ۱۰۴ (اشعار ۲۳-۲۴) کا مطالعہ کافی ہے (دیکھیے الجاحظ : الحیوان، ۴ : ۱۰۷ نیچے)

وہ کوئی اسناد پیش نہ کر سکتے تھے اور نہ اپنے دلائل ھی تاریخی دستاویزات پر مبنی کر سکتے تھے - مبہم روایات اور بالخصوص شاعری کے حوالے دیے جاتے تھے - کیا [ان کے خیال میں] شاعری دیوان العرب (قدیم تاریخی دستاویز) نہیں تھی؟ اس ضمن میں کتاب الاغانی (۷ : ۷۷ تا ۷۸) کا مصنف بعض ایسے جعلی اشعار کا ذکر کرتا ھے جو قضاعة نے اپنا تعلق یمنی گروہ سے ثابت کرنے کی غرض سے گھڑ لیے تھے - جعلی اشعار پوری جاھلی تاریخ کے لیے ایک لعنت بن گئے ھیں - چنانچہ اس میدان میں بڑے پیمانے پر اور تباہ کن طریقے پر گرمی دکھائی گئی ھے - لہٰذا اس سلسلے میں صرف قضاعہ کے نَسّابوں کو مورد الزام قرار دینا بہت بڑی غلطی ھوگی - در حقیقت قضاعہ سب سے کم الزام کے مستحق ھوتے ھیں، کیونکہ بنو امیّہ کے عہد میں وہ دیگر قبائل کی نسبت بغیر کسی سے اتحاد کے اپنی حقیقت زیادہ اچھی طرح قائم رکھ سکتے تھے - کلبیوں کو شام میں جو برتری حاصل تھی اس کی وجہ سے وہ اس سے بے نیاز تھے کہ مضر کے قبائل میں اپنے تعلقات تلاش کریں - اور تمیمیوں کا تو ذکر ھی کیا ھے جس سے وہ جلدی کُھلّم کُھلّا طریقے پر بر سر پیکار ھوگئے - اپنے اشعار میں جریر اور فرزدق تمیم اور کلب میں ایک قدیم اتحاد کا واسطہ دیتے ھیں، لیکن ایسا معلوم ھوتا ھے کہ مؤخر الذّکر قبیلے کو یہ بات بالکل یاد نہ رھی تھی؛ اگرچہ ظاھر ھے کہ وہ اس سے ناخوش ھوتے ھوں گے کہ مضر کے بڑے قبیلے کے دو شاعر اس کی اھمیت کا اعتراف کریں، حالانکہ مضر کی دوستی کے قیس بھی خواھاں تھے .

مصر میں قضاعہ کی تعداد کم تھی - ۱۰۲ھ میں وھاں کے ایک کلبی گورنر نے قضاعہ کے مختلف نسبوں پر مشتمل ایک مخصوص گروہ بنا دیا جو اسے اس صوبے میں مضری اور یمنی قبائل میں منتشر نظر آئے - علاوہ کلب اور اس کی متعدد شاخوں کے قضاعہ گروہ کے بڑے بڑے قبائل یہ ھیں : صالح (شام میں غسّانیوں کے پیش رو)، تَنوخ، جَرم، بَلِی، جُہَینَہ، قَین (بنو القین یا بلقین) بہرہ، مہرہ، خوشین (جسے الکندی کے متن : ص ۲۷، س ۱ میں باقی رکھنا چاھیے) - ان قبائل کے لیے قاری کو ان پر علٰحدہ علٰحدہ مقالوں کا حوالہ دیا جاتا ھے - شام کی سرحد سے ان کا قرب یا ان کے شام میں آباد ھونے سے ان میں عیسائیت کی تبلیغ کو تقویت ملی، اسی لیے فتح شام کے وقت ھم شروع میں انھیں بوزنطیوں کا ساتھ دیتے ھوئے دیکھتے ھیں .

مآخذ : (۱) ابن عبد ربہ : العقد الفرید، ۲ : ۷۱ تا ۷۳؛ (۱) ابن دُرَید : الاشتقاق، ص ۳۱۳ وغیرہ؛ (۳) الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma, ص ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۵۴ تا ۲۵۵؛ (۴) الکندی : الولاۃ و القضاۃ، طبع Rhuv. Guest، ص ۷۰ تا ۷۱؛ (۵) الاغانی، ۱۱ : ۱۶۰؛ ۱۹ : ۲۵؛ (۶) الھمدانی : جزیرۃ، طبع Müller، ص ۹۴، ۱۱۳، ۱۷۰، ۱۷۲، ۲۰۶، ۲۲۰، ۲۵۱؛ (۷) Wüstenfeld : *Register genealog.* *Tabellen*، ص ۱۳۷، ۴۴۴؛ (۸) [الزرکلی : الاعلام، بذیل مادّہ، مع مآخذ و مفید معلومات] .

(H. LAMMENS)

* **قَطَّاع :** رک بہ قِطْعَہ .

* **القُطَامی :** لغوی معنی [شاھین]، کرگس اور تیز نظر ھیں، عرب شاعر، عُمَیر بن شُیَیم بن عمرو کا لقب ھے - یہ شاعر تَغْلِب کی شاخ تَیم بن اُسامہ میں سے تھا، اور اپنے ھم قبیلہ شاعر الاخطل کا ھم عصر تھا اور الاَخْطَل ھی کی طرح اس نے بھی ان لڑائی جھگڑوں میں حصہ لیا ھے جو پہلی صدی

ہجری کے نصف آخر میں تَغْلب اور قَیْس عَیْلان کے کے درمیان بڑے زور شور سے ہوتے رہے ۔ چنانچہ اس کی شاعری کے دو ہی موضوع ہیں: لڑائی کے اندر اس پر جو کچھ گزری اس کا بیان اور جنگ سے متعلق اپنی قوم کی شجاعت و کارگزاری کو خوب بڑھا چڑھا کر مدح و ثنا ۔ الاخطل کے برخلاف اس میں یہ خوبی تھی کہ اپنے کلام میں اپنے دشمنوں سے بھی انصاف کرتا تھا، گو یمنیوں کے خلاف خاص طور پر اظہار نفرت کرتا تھا ۔ اس کے مدحیہ قصائد زیادہ تر بنو امیّہ کے لیے وقف تھے، مثلاً ایک قصیدہ ولید اوّل کی مدح میں ہے ۔ اس کی تاریخ وفات کا علم نہیں ۔ حاجی خلیفہ (ج ۳، عدد ۵۶۱۹) کا کہنا ہے کہ اس کی وفات ۱۰۱ھ میں ہوئی ۔ چند مآخذ میں اس کی بابت لکھا ہے کہ وہ عیسائی سے مسلمان ہوا تھا، لیکن اپنے اشعار میں وہ اپنے آپ کو ایک پکّا بدوی ظاہر کرتا ہے ۔ وہ ہر وقت لڑنے مرنے کو تیار ہے، اپنے مملوکہ اونٹوں کا بہت خیال کرتا ہے، شراب نوشی سے متنفر نہیں ہے اور شہریوں کو اسی حقارت کی نظر سے دیکھتا ہے جیسے ایک خانہ بدوش متکبّر بدوی دیکھا کرتا تھا .

القُطامی اس کے علاوہ دو اور شاعروں کا نام بھی ہے جن کے متعلق اور کچھ معلوم نہیں اور نہ ان کے اشعار کسی مصنف نے نقل کیے ہیں ۔ ان میں سے ایک قبیلۂ کلب کا ہے اور دوسرا قبیلۂ ضُبَیْعہ کا ۔ مگر عام طور پر فقط القطامی کہنے سے وہی تغلبی شاعر مراد لیا جاتا ہے جس کا ذکر پہلے ہوا .

مآخذ: (۱) کتاب الاغانی، ۲۰: ۱۱۸ ببعد، طبع Freytog، ص ۱۷۰؛ لغت اور ادب کی کتابوں میں اس کے اشعار بکثرت منقول ہیں ۔ [لسان العرب میں تقریباً دو سو مرتبہ اس سے استشہاد کیا گیا ہے (دیکھیے عبدالقیوم: فہرست شعراء لسان العرب)] ۔ اس کا دیوان جس کے ساتھ ایک شرح بھی ہے، ۱۹۰۲ء میں I. Barth نے لائیڈن میں طبع کیا تھا؛ (۲) الزرکلی: الاعلام، بذیل عمیر بن شمیم مع مآخذ] .

(H. H. BRAU)

قُطْب: (عربی) جمع اقطاب رک بہ ابدال و ⊗ ولی .

القُطْب: (انگریزی : Pole ؛ لاطینی : * Alchitot) ۔ عام معنوں کے علاوہ اس کے یہ معانی بھی ہیں: کسی دائرے میں قطب اس عمودی خط پر واقع ہوتے ہیں جو اس کے مرکز پر کھڑا کیا جائے ۔ اس طرح دائرۂ نصف النّہار (Meridian) کے قطب افق کے شمالی اور جنوبی نقطے ہوتے ہیں ۔ خط استوا کے قطب (قطب معادل النّہار) زمین کے شمالی اور جنوبی قطب (القطب الشمالی اور القطب الجنوبی، نیز قطب العالم) ہوتے ہیں ۔ انہیں کرہ آسمان سے بھی منسوب کر دیا جاتا ہے ۔ ان چاروں قطبوں کا دائرہ خود ان میں سے اور قطب فلک البروج (ecliptic) کے قطبوں میں سے گزرتا ہے ۔ شمالی قطب کو قطب الجدّی (Pole - star) اور قطب بنات النعش The Great Bear) بھی کہتے ہیں اور قطب جنوبی کو قطب سہیل؛ قطب شمالی کے لیے قطب الجاہ کی اصطلاح بھی ملتی ہے (ان آخر الذّکر ناموں کے لیے دیکھیے G. Ferrand : *Contributions à l'histoire de la housole, Publ. de l' Inst. des Hautes Etudes Marocaines, Mélanges*، R. Basset، ج ۱، ۱۹۲۳ء، ص ۱ تا ۱۰) ۔ متحرک سپہروں کے قطب ہمیشہ وہ نقطے ہوتے ہیں جن پر وہ خط جس کے گرد کوئی سپہر چکر کاٹتا ہے، کرۂ افلاک کو قطع کرتا ہے .

اصطلاحًا قطب کا مفہوم دُھرا یا چول (Axis) ہے، یعنی اگر کسی حلقے کے مقابل نقطوں پر

اسطوانے (Cylinders) باہر کی طرف لگے ہوئے ہوں جو یکساں سمت میں گھومتے ہوں، جیسے کسی چوڑی دار (Armill) کرے کی وہ چوڑیاں جو ایک دوسری میں پیوست ہوں۔ چول کے معمولی مفہوم میں بالعموم محور کا لفظ استعمال ہوتا ہے، لیکن القطب بھی ملتا ہے۔ مثال کے طور پر اصطرلاب کے اسطوانہ نما سوراخ میں جو گول سلاخ لگائی جاتی ہے اور جو سہ پایہ (Spider) کو شمال کی جانب قائم رکھتی ہے اور اصطرلاب کے درجہ نما (alidade) کو پشت پر، القطب یا المحور کہلاتی ہے۔ ایک کیل (Pin) محور کو آلے سے باہر پھسل جانے سے روکتی ہے۔ مؤخر الذّکر کو اس کی شکل کی بنا پر گھوڑا (الفرس) کہتے ہیں۔ البتّانی اس کیل کو جو متوازی الخط مستطیل کے الگ الگ حصوں کو ملاتی ہے، قطب کہتا ہے اور یہ بھی کہتا ہے کہ وہ اصطرلاب میں ایک اس قسم کا قطب استعمال کرتا ہے۔ علم ہیئت میں مستعمل ربع دائرہ (Quadrant) کے بیچ میں جو سوراخ یا کیل ہوتی ہے اور جس سے ناپنے کے تاگے کو باندھ دیتے ہیں، وہ بھی قطب کہلاتی ہے۔

دینی اور متصوفانہ اصطلاح میں (دیکھیے مقالۂ تصوّف) القطب مقدس ترین ولی اللہ کو کہتے ہیں، جس سے دنیا نا آشنا ہوتی ہے۔ سلسلہ ہاے تصوف کے بانی بھی قطب کہلاتے ہیں (ادبی مآخذ کے لیے دیکھیے Dozy: *Supplement*، بذیل مادّہ) قطب وہ نام بھی تھا جو میسور کے ٹیپو سلطان (۱۷۸۳ تا ۱۷۹۹ء) نے اپنے سب سے چھوٹے تانبے کے سکے (= ۱/۸ پیسے) کا رکھا تھا۔

(E. WIEDEMANN)

* **قطب الدّین**: رک بہ مودود، بن عماد الدّین زنگی۔

* **قُطْبُ الدّین أیبک**: رک بہ ایبک۔

⊛ **قطبُ الدّین بختیار اُوشی کاکیؒ**، خواجہ: حسینی سید تھے اور سلسلۂ نسب امام جعفر صادقؓ تک پہنچتا ہے۔ سفینۃ الاولیاء میں والد کا نام احمد بن موسیٰ درج ہے، لیکن خزینۃ الاصفیاء میں کمال الدّین بن سیّد موسیٰ لکھا ہے۔ ممکن ہے والد کا مکمل نام سیّد کمال الدّین احمد ہو۔ اوش (فرغانہ) مضافات الدجان میں ولادت ہوئی۔ کوئی ڈیڑھ سال کے ہوں گے کہ والد وفات پا گئے۔ پانچ سال کے ہوئے تو والدہ نے شیخ ابو حفص اوشی قدّس سرہ، کے پاس تعلیم کے لیے بٹھا دیا۔ حفظ قرآن کے بعد کم عمری ہی میں علوم متداولہ میں کمال حاصل کیا۔ بالغ ہوئے تو علم باطنی کی طرف متوجہ ہوئے۔ ایک روایت ہے کہ خواجہ معین الدّین چشتی اوش میں آئے تو یہ ان کے مرید ہو گئے۔ ایک اور روایت ہے کہ یہ شرف اصفہان میں حاصل ہوا۔ پھر بیس سال کی عمر تک اپنے مرشد کامل کے ساتھ بڑے بڑے مجاهدے کیے اور دور دراز کے سفر میں ان کے همراہ رہے۔ حج بیت اللہ بھی ان کے ساتھ کیا۔ دلیل العارفین میں ہے کہ بغداد میں امام ابواللّیث سمرقندی کی مسجد میں خواجہ معین الدّین چشتی سے بیعت ارشاد ہوئی اور چہار ترکی کلاہ عطا ہوئی۔ اس وقت شیخ شہاب الدّین ابو حفص عمر بن محمّد البکری السہروردیؒ (م ۱۲۳۴ء) صاحب عوارف المعارف اور شیخ داؤد کرمانی، شیخ برہان الدّین محمّد چشتی اور شیخ تاج الدّین محمّد صفاهانیؒ موجود تھے۔ خزینۃ الاصفیاء کے مطابق اس وقت ان کی عمر سترہ برس تھی۔ خواجہ معین الدّین چشتی کے ساتھ رہتے ہوئے ان کی ملاقات اوحد الدّین کرمانیؒ، خواجہ اجل شیرازیؒ، شیخ سیف الدّین باخرزیؒ

شیخ جلال الدّین شیخ محمّد اوحد چشتیؒ اور مولانا بہاء الدّین مفسر سے بھی ہوئی ۔ تاریخ اسلام کا یہ دور بڑا مردم خیز تھا ۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ (م ۱۱۶۶ء)، محی الدّین ابن عربیؒ (م ۱۲۴۰ء) مولانا جلال الدّین رومیؒ (م ۱۲۷۳ء) اور شیخ سعدی شیرازیؒ (م بعد از ۱۲۹۱ء) ایسے یگانۂ روزگار اسی دور میں پیدا ہوے ۔ ان دنوں عقلی کمالات حاصل کر کے مجاز سے گزر کر حقیقت تک رسائی کی آرزو مسلمانوں کے دلوں میں مشرق سے لے کر مغرب تک ہر جگہ پائی جاتی تھی ۔ اسی روح عصر نے خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ کو بھی عارف کامل بنا دیا ۔ ۱۱۹۳ء میں ترائن کی دوسری لڑائی سے پہلے جس میں راے پتھورا مارا گیا، خواجہ معین الدّین چشتیؒ اجمیر میں تشریف لا چکے تھے ان کے ادھر چلے آنے کے بعد حضرت بختیار کاکیؒ بدستور سِیرُوا فی الْاَرْض کے فرمان خداوندی کے مطابق بلاد اسلامیہ میں سیر و سیاحت کرتے رہے ۔

حضرت خواجہ معین الدّین چشتیؒ جب اجمیر میں وارد ہوے تو راے پتھورا اجمیر اور دہلی پر حکومت کرتا تھا ۔ ہندو راجپوت بڑے مضبوط ہو چکے تھے، جس سے ہندومت کو بڑی تقویت حاصل ہوئی ۔ سورج دیوتا کی پرستش کے لیے ملتان میں سونے کا بت تھا، اس کے خاتمے کے بعد ہندو بھارت بھر سے اجمیر کے تالاب کے کنارے پوجا پاٹ کے لیے جمع ہونے لگے ۔ چھوت چھات عام تھی ۔ شودر اور نیچ ذات کے لوگ حقیقی مذہبی زندگی سے محروم تھے اور ذلّت و نامرادی کی زندگی بسر کر رہے تھے ۔ غزنوی بادشاہ پنجاب سے آگے اپنے اثرات نہ پھیلا سکے ۔ بھارت کے شہروں میں مسلمانوں کی نو آبادیاں تو تھیں مگر ہندوؤں کا ہر طرف غلبہ تھا حتٰی کہ التتمش (۱۲۱۰ تا ۱۲۳۶ء) کے عہد میں قنوج میں راجا جے چند کے وارث، مسلمانوں سے ترشکاڈنڈ (جزیہ کے مقابلے میں ایک ٹیکس) وصول کرتے رہے ۔ [محمّد اکرام: آبِ کوثر، لاہور ۱۹۴۰ء، ص ۲۰] اس لیے جب خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ اس غرض کے لیے برصغیر آئے کہ خواجہ معین الدّین چشتیؒ کی زیارت کریں تو ان کا یہ ارشاد انھیں پہنچا کہ دہلی جائیں جہاں ۱۲۰۶ء سے مسلمانوں کا باقاعدہ قبضہ ہو چکا تھا ۔ ایک تو وہاں صحیح اسلامی روح کی ترویج ضروری تھی، دوسرے صلح اور رواداری سے کام لے کر ہندو معاشرے کو اسلامی نظریۂ توحید کے عملی پہلو، یعنی مساوات و اخوت اور برتر روحانی زندگی کا پیغام پہنچانا تھا ۔ اس طرح ان دونوں بزرگوں کی وجہ سے سلسلۂ چشتیہ کی طرف سے ایک تحریک کے طور پر ہندوؤں کے ساتھ مروت اور روا داری کا غیر معمولی سلوک ہوا اور محبت، شفقت اور تواضع سے ان کی دلداری کی گئی ۔

خواجہ بختیار کاکیؒ کا ورود پہلے ملتان میں ہوا، جہاں وہ خواجہ بہاء الدّین زکریا رحمۃ اللہ علیہ کے پاس مہمان کے طور پر ٹھیرے ۔ حضرت بہاء الدّین زکریاؒ (م ۱۲۶۲ء) شیخ شہاب الدّین سہروردیؒ کے خلیفہ تھے اور انھیں کی وجہ سے سہروردی سلسلے کی اشاعت ہندوستان میں ہوئی ۔ ان دنوں چنگیز خان کی وجہ سے فتنۂ مغول شروع ہو چکا تھا ۔ اخبار الاخیار میں لوگوں کی زبانی درج ہے کہ چنگیز خانی مغول نے اور لوگوں کے ساتھ خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ اور شیخ صوفی بدھنی دونوں کو بھی گرفتار کر لیا ۔ قیدیوں کو بھوک اور پیاس محسوس ہوتی تو خواجہ بختیارؒ بغل سے کاک (روغنی روٹی) نکال کر دیتے اور شیخ صوفی اپنی بدھنی (پانی کے کوزے) سے پانی دیتے جس سے تمام سیر ہو جاتے ۔ خزینۃ الاصفیاء میں لکھا ہے کہ ملتان میں ایک روز خواجہ

بختیار کاکیؒ، شیخ جلال الدّین تبریزیؒ اور شیخ بہاء الدّین زکریاؒ بیٹھے ہوئے تھے کہ حاکم ملتان ناصر الدّین قباچہ (م ۱۲۲۷ء) سخت پریشانی کی حالت میں آیا اور کہنے لگا کہ تسخیر ملتان کے لیے مغول کفار کا بھاری لشکر پہنچ گیا ہے اور ان کے ساتھ مقابلے اور مجادلے کی طاقت نہیں، خدا کے لیے مدد فرمائیے ۔ حضرت بختیار کاکیؒ نے ایک تیر دیا اور فرمایا کہ رات کے وقت لشکر مغول میں پھینکنا ۔ چنانچہ اس تیر کی وجہ سے ایسا ہراس پھیلا کہ لشکر نے راہ فرار اختیار کی ۔ ان دونوں واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ کو بھی کسی نہ کسی صورت میں فتنۂ مغول سے واسطہ پڑا ۔ تاریخ سے پتا چلتا ہے کہ علما اور مشائخ گروہ در گروہ اس بد امنی کی وجہ سے دہلی چلے گئے جہاں التتمش کی وجہ سے امن و سکون تھا، چنانچہ دیکھتے دیکھتے دہلی بین الاقوامی شہر بن گیا [محمّد اکرام: آبِ کوثر، لاہور ۱۹۴۰ء، ص ۲۰-۲۲، ۲۸، ۲۹].

ملتان میں بابا فرید الدّین گنج شکرؒ نے اٹھارہ سال کی عمر میں خواجہ قطب الدّین بختیار کاکیؒ سے ملاقات کی اور جوش عقیدت کے باعث دہلی ساتھ جانا چاہا مگر انھوں نے فرمایا پہلے علوم ظاہری کی تکمیل کر لیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ وہ علوم ظاہری کی تحصیل پر علوم باطنی کی تعلیم کو منحصر سمجھتے تھے ۔ خواجہ صاحب دہلی پہنچے تو سلطان التتمش نے بڑی عزت کی ۔ سلطان کو علما اور مشائخ سے عقیدت تھی اور خود بھی درویش منش تھا۔ اس نے محل میں قیام کرنے پر اصرار کیا، لیکن خواجہ صاحب نے دربار سے تعلقات رکھنا نامناسب سمجھا ۔ ویسے سلطان بڑی عقیدت سے ان کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا اور کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اسے اپنا مرید بنایا اور سلطان نے قطب مینار ان کی یادگار کے طور پر تعمیر کرایا ۔

وہ پہلے کیلوکھری میں قیام پذیر ہوئے، بعد میں دہلی چلے گئے ۔ رشد و ہدایت کے کام اور تبلیغ و اشاعت اسلام میں ان کو اس طرح کامیابی ہوئی کہ اخبار الاخیار میں ہے : "جملگی عالم از صدور و ائمہ بدعا گوی روی نہادند" ۔ ارشاد و تبلیغ اور عبادات کی وجہ سے اس قدر مصروفیت بڑھی کہ ترک خواب کی نوبت آ گئی اخبار الاخیار میں یہ بھی آیا ہے کہ ترک و تجرید اور فقر و فاقہ غایت درجے کا تھا ۔ دکاندار سے قرض لے کر لنگر چلتا تھا شاہی حاجب اختیار الدّین نے بہت سے گاؤں نذر کیے لیکن انھوں نے قبول نہ کیے ۔ فتوح آتے تو قرض ادا کرتے ۔ سی صد درم کی مقررہ حد سے قرض بڑھا تو یہ طریقہ بھی چھوڑ دیا بقول مصنف اخبار الاخیار اس کے بعد مصلے کے نیچے سے کاک (روغنی روٹی) برآمد ہوتی جو تمام کے لیے کافی ہو جاتی تھی، اسی لیے کاکی مشہور ہوئے ۔ اہل خانہ نے راز فاش کر دیا تو یہ سلسلہ بھی بند ہو گیا ۔ استغراق کا یہ عالم تھا کہ آنے جانے والوں کو منتظر رہنا پڑتا کہ کب طبیعت معمول پر آتی ہے ۔ ان کا لڑکا فوت ہوا ۔ بیوی آہ و زاری کر رہی تھی ۔ انھوں نے پوچھا کیا بات ہے ۔ پتا چلا تو فرمایا ۔ "اگر ہمیں علم ہوتا تو بچے کی زندگی کے لیے دعا کرتے" ۔ مخلوق سے ہمیشہ شفقت سے پیش آتے اور پریشان حال لوگوں کی دلداری کرتے عمر بھر مجاہدۂ نفس کرنے کی وجہ سے ان کی روحانی عظمت کے خواص و عوام قائل تھے ۔ بعض با اثر لوگوں کی مخالفت دیکھ کر خواجہ معین الدّین نے بختیار کاکیؒ کو اپنے ساتھ اجمیر لے جانا چاہا، لیکن اہل دہلی کے اصرار اور سلطان التتمش کی خواہش سے متأثر ہو کر انھیں دہلی رہنے دیا ۔ فوائد السالکین اور خزینۃ الاصفیاء میں ہے کہ قاضی حمید الدّین ناگوری، مولانا شمس الدّین

ترک، خواجه محمود، علاء الدّین کرمانی، سیّد نور الدّین غزنوی، نظام الدّین ابو المؤیّد، خواجه فرید الدّین گنج شکر، سیّد شرف الدّین، خواجه حمید الدّین بہلوانی، شیخ بدرالدّین غزنوی، شیخ برہان الدّین بلخی جیسے صاحب کشف و کرامات بزرگ ان کی خدمت میں حاضر رہتے تھے ۔ خواجه فرید الدّین گنج شکرؒ کو انھوں نے اپنا قائم مقام مقرر فرمایا ۔ ان کی بلند و بالا شخصیت کی وجه سے وہ مقصد رفیع بدرجۂ اولٰی پورا ہوا جس کی خاطر خواجه معین الدّین چشتی اجمیریؒ نے انھیں دہلی میں قیام کرنے کو فرمایا تھا ۔ کہا کرتے تھے، سماع صاحب طریقت اور مشتاق حقیقت لوگوں کے ذوق کی تربیت کرتا ہے ۔ چنانچه شیخ احمد جام کے شعر :

کشتگانِ خنجرِ تسلیم را
ہر زمان از غیب جانے دیگر ست

پر حالت سماع میں ۱۴ ربیع الاول ۶۳۳ھ/۲۷ نومبر ۱۲۳۵ء کو وصال ہوا ۔ خزینة الاصفیا میں ہے که نماز جنازہ التتمش نے پڑھائی اور دہلی میں دفن ہوئے ۔ ان کے خلفا کی وجه سے سلسلۂ چشتیه کو بڑا فروغ حاصل ہوا .

مآخذ : (۱) عبدالحق محدث دہلوی : اخبار الاخیار، مطبع احمدی ۱۲۷۰ھ، ص ۲۹ تا ۳۲، ۹۰؛ (۲) غلام سرور مفتی : خزینة الاصفیاء نولکشور پریس، کان پور ۱۲۸۲ھ، ۱ : ۲۶۷ تا ۲۷۶؛ (۳) دارا شکوہ : سفینة الاولیاء، ترجمه اردو، کراچی ۱۹۵۹ء، ص ۱۳۰ تا ۱۳۱؛ (۴) قطب الدّین بختیار کاکی : دلیل العارفین (ترجمۂ اردو)، درہشت بہشت، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱ تا ۵۳؛ (۵) فرید الدّین گنج شکرؒ : فوائد السّالکین (ترجمۂ اردو)، درہشت بہشت، لاہور ۱۹۵۷ء، ص ۱ تا ۲۹، (۶) محمد اکرام، شیخ : آبِ کوثر، لاہور ۱۹۵۲ء، ص ۲۳۹ تا ۲۴۴؛ (۷) خلیق احمد نظامی : تاریخ مشائخ چشت، دہلی ۱۹۵۳ء، ص ۱۵۰ تا ۱۵۷؛ (۸) محمد باقر و وحید مرزا : تاریخ ادبیات مسلمانان پاکستان و ہند، ج ۳، فارسی ادب، ۱ : ۱۳۵ تا ۱۳۸ تا ۱۴۰ تا ۱۴۲ء.

(عبدالغنی)

قطب الدّین الشیرازی : محمود بن مسعود * بن مصلح صفر ۶۳۴ھ/۱۲۳۶ء میں شیراز میں پیدا ہوا اور سترھویں رمضان ۷۱۰ھ/۱۳۱۱ء کو تبریز میں وفات پائی ۔ دوسرے کئی مسلمان اطبا کی طرح قطب الدّین کا تعلق بھی طبیبوں کے ایک ممتاز خاندان سے تھا، اور اس نے خود بھی ایک بلند پایه طبیب کی حیثیت سے شہرت پائی ۔ طب کے علاوہ باعتبار اپنی تصنیفات کے ہیئت، فلسفه اور مسائل دینیات میں بھی نام پیدا کیا ۔ قطب الدّین کی یہی ہمه دانی تھی جس کے پیش نظر ابولفداء نے اَلْمُتَفَنِّن "یعنی صاحب فنون، کئی علوم کا ماہر" کہا ہے ۔ طب کی تعلیم اس نے اپنے باپ ضیاء الدّین مسعود الکازرونی (کازرون بحرین اور شیراز کے درمیان، مؤخرالذّکر سے ۱۸ فرسخ کی مسافت پر واقع ہے دیکھیے یاقوت) سے بیمارستان شیراز میں پائی اور ابھی چودہ برس کا تھا که باپ فوت ہو گیا جس کے بعد اس نے اپنے چچاؤں کمال الدین خیر الکازرونی اور شرف الدّین الزکی اَرْشَکانی (السیوطی کے یہاں: رُکشوئی) اور شمس الدّین القطبی کی شاگردی اختیار کی اور پھر نصیر الدّین الطوسی [رک باں] کے سامنے زانوے تلمذ ته کرتے ہوئے معاصر فضلا سے سبقت لے گیا ۔ نصیر الدّین الطوسی ہی نے شاید اسے علم ہیئت کے مطالعے کی ترغیب دلائی قطب الدّین نوجوان ہی تھا جب اسے قانون ابن سینا [رک باں] کے ابتدائی نظری حصۂ کلیات کو ایڈٹ کرنے کا خیال آیا ۔ اس کے بعد وہ اطباے شیراز سے استفادہ کرتا رہا اور پھر قدما کی تصانیف کا بالاستیعاب مطالعه کیا ۔ اس سے فرصت ہوئی تو اس نے خراسان، عراقین، فارس، ایشیاے کوچک

اور شام کی سیاحت کی اور جیسا کہ شرح کلیات کی تمہید میں اس نے لکھا ہے، ہر کہیں علما سے شناسائی پیدا کی ۔ ان سیاحتوں کے بعد اس نے فارس کے تاتاری حکمرانوں، یعنی ایلخانیوں سے اپنا رشتہ جوڑا، گو اس امر کا پتا نہیں چلتا کہ کس حکمران سے اور کس زمانے میں ۔ بہرحال ۶۸۱ھ/ ۱۲۸۲ - ۱۲۸۳ء میں احمد (تکودار ۶۸۰ھ/ ۱۲۸۱ء تا ۶۸۳ھ/۱۲۸۴ء) نے اسے سیواس اور ملطیه (ایشیاے کوچک) کا قاضی مقرر کیا ۔ اس دوران میں بھی وہ کلیات پر کام کر رہا تھا اور شاید سیاسی مصروفیات بھی جاری رکھیں کیونکہ احمد نے اس کو اس کے چچا کمال الدّین کے ساتھ مملوک سلطان المنصور سیف الدّین قلاؤن (۶۷۸ھ/ ۱۲۷۹ء تا ۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء) کے پاس مصر بھیجا تھا ۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ احمد کے مسلمان ہو جانے کی خبر جس نے بلا شبہہ قطب الدّین کے زیر اثر اسلام قبول کیا تھا مصر میں پہنچائے اور مسلمانوں اور تاتاریوں میں مصالحت کی کوشش کرے، لیکن وہ اس خدمت کے دوسرے حصے کی تکمیل میں ناکام رہا ۔ بہرحال قیام مصر کے دوران میں اس نے کلیات کے لیے کچھ مواد بھی جمع کیا اور یہ کتاب شاید اس نے مصر سے واپس آ کر تھوڑے ہی عرصے میں مکمل کر لی تھی اور کتاب مذکور کا انتساب احمد خان کے وزیر محمّد سعد الدّین کے نام سے کیا گیا تھا اور اس کا عنوان التحفة السعدیه یا نزهة الحکما و روضة الاطباء قرار پایا ۔

اواخر عمر میں قطب الدّین تبریز میں گوشہ نشین ہو گیا اور ان ایام میں حدیث کا سرگرمی سے مطالعہ کرنے لگا حتّٰی کہ اس موضوع پر کچھ تنقیدی اشارات بھی لکھے، مثلاً جمع الاصول اور اور شرح السّنه پر۔ ابن شہبه یا السّبکی نے قطب الدّین کے اخلاق و عادات کا یہ نقشہ کھینچا ہے کہ وہ غیر معمولی ذہانت اور دقت نظر سے بہرہ ور تھا، خوش مزاج تھا، لوگ اسے عالم اهل ایران کہا کرتے تھے ۔ اپنی ذاتی آزادی کو برقرار رکھنے کے لیے اس کی کوششوں کی شہادت اس بات سے ملتی ہے کہ امرا اور عوام میں اثر و نفوذ کے باوجود وہ دربار سے دور رہتا تھا ۔ وہ صوفی بھی تھا ۔ اس بات پر بالخصوص زور دیا جاتا ہے کہ اس کے بہت سے شاگرد تھے، جن میں ایک کمال الدّین بھی تھا (دیکھیے نیچے) جو اس کا بہت زیادہ مداح نہیں تھا ۔ قطب الدّین هی نے التّحتانی [قطب الدّین محمّد (محمود) بن الرازی التّحتانی (م ۷۶۶ھ/۱۳۶۴ء)] (دیکھیے Brockelmann، *G L A*، ج ۲، ص ۲۰۹) کو اس بات پر آمادہ کیا کہ ابن سینا [رک بآں] کی اشارات [الاشارات و التنبیهات فی المنطق و الحکمة] کے ان مقامات کا جو نصیر الدّین [الطُّوسی (م ۶۷۹ھ)] اور الرازی [فخر الدّین محمّد بن عمر الرازی (م ۶۰۶ھ)] (دیکھیے حاجی خلیفه شماره ۳۷۴) کے درمیان مابه النزاع تھے، تنقیدی محاکمه لکھے ۔ شرعی هدایات کی پابندی میں اس سے متعدد فرو گزاشتیں ہو جائیں ۔ بایں همه السیوطی کا بیان ہے کہ تبریز میں وہ باجماعت نماز پڑھا کرتا تھا ۔ سہروردی کی حکمة الاشراق (فلسفۂ نور) پر اس کی شرح بلا شبہہ اس کے مذهبی خیالات کی مرهون ہے ۔ پھر جیسا کہ حاجی خلیفه (شماره ۱۱۶۹) مصّر ہے، قطب الدّین نے الٰهیات میں بھی امتیاز پیدا کیا ۔ اس نے قرآن مجید کی تفسیر میں بھی شرح و بسط سے کام لیا؛ چنانچه اس کی فتح المنان فی تفسیر القرآن کو بڑی قدر و منزلت کی نظر سے دیکھا گیا ۔؛ فی مشکلات القرآن میں اس نے قرآن مجید کی ان آیات سے بحث کی ہے جن میں تطبیق پیدا کرنا مشکل سی بات ہے ۔ وہ الزمخشری کی الکشاف عن حقائق التنزیل کا شارح

بھی ہے۔ بصریات کی تاریخ میں قطب الدّین کا خاص حصہ ہے، کیونکہ اس نے اپنے شاگرد کمال الدّین الفارسی [رک بآں] (م ۷۲۰ھ/ ۱۳۲۰ء) کو ابن الہیثم کی المناظر کی طرف متوجہ کیا، جس کا علم اسے اپنی سیاحتوں کے دوران ہوا تھا اور جس کے لیے اس نے ایک نقل بھی حاصل کر لی تھی۔ چنانچہ الفارسی نے اس کی شرح کے ساتھ ساتھ خود اپنے مشاہدات کا بھی اضافہ کیا، لیکن یہ ایک عجیب بات ہے کہ قطب الدّین، ابن الہیثم کی تشریحات کو بالکل بھول گیا اور اس لیے اپنے مشاہدات کی بنا، مؤخر الذّکر کے برخلاف اشعۂ نور کے بجائے اشعۂ نظر پر رکھی۔

راقم الحروف کے نزدیک قطب الدّین نے علم ہیئة میں اپنی دو جامع تصنیفات نہایة الادراک فی درایت الافلاک اور التحفة الشاہیة فی الہیئة میں، جو ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، ریاضیات کی مدد سے فلکیات (کونیات) کے متعلق عربوں کے خیالات کی ترجمانی بہترین انداز میں کی ہے۔ ان تصنیفات میں وہ اپنے استاد نصیر الدّین الطوسی کے افکار التذکرة النصیریه کا من و عن تتبع کرتا ہے، لیکن قطب الدّین کی تصنیفیں کہیں زیادہ مکمل ہیں اور ان میں متعدد ایسے مسائل کی بحث موجود ہے جن سے نصیر الدّین نے مطلق اعتنا نہیں کیا؛ لہٰذا ان تصنیفات کی حیثیت شرحوں سے کہیں زیادہ بڑھ چڑھ کر ہے، مثلاً نہایة میں اس نے الخرق یا ابن الہیثم کی کونیات کے تفصیلی اجزا سے جو بحث کی ہے راجر بیکن کے یہاں بھی موجود ہے۔ میں نے ان تصنیفات کی عبارات ذیل سے بحث کی ہے: *Zu den optischen Kenntnissen von Kuṭb-al-Din al shīrāzī*، در *Archiv für die Gesch. der Naturwissensch* وغیرہ، ۳ (۱۹۱۲ء): ۱۸۷ تا ۱۹۳ - *Über die Gestalt, Lage und Bewegung der Erde, sowie Philosophische - astronomische Betrachtungen von Kuṭb-al-Din al-shīrāzī*، کتاب مذکور، ص ۳۹۵ تا ۴۲۲؛ *Beiträge*، ج ۲۷، *Auszüge aus al-shīrāzī'r Werk über Astronomie*، در *Erlg., S. B. P. M. S.* ۴۴ (۱۹۱۲ء): ۲۷ تا ۳۵؛ *Erscheinungen bie der Dämmerung und bei Sonnenfinsternissen nach arabischen Quellen*، در *Archiv für Gesch. der Medizin*، جلد ۱۵ (۱۹۲۳ء)، ص ۴۷ و ۴۸؛ *Inhalt eines Gefässes in verschiedenen Abständen vom Erdmittelpunkt*، در *Z. S. für Physik*، ۱۳ (۱۹۲۳ء): ۵۹-۶۰۔

ایک تصنیف کا عنوان ہے شرح التذکرة النصیریه اور پھر نہایة کے ضمیمے کے طور پر قطب الدّین نے فی حرکات الدحرجة والنسبة بین المُستوی والمُنحنی تالیف کی۔ دوسری تصانیف یہ ہیں: التبصرة فی الہیئة اور ایک جس کا یہ عجیب و غریب عنوان قائم کیا: کتاب فَعلتُ فلا تَلُم فی الہَیئة۔

قطب الدّین کی ان تصنیفات کے علاوہ امراضِ چشم میں ایک مقالے اور ابن سینا کے [رسالہ] اُرجوزہ پر ایک شرح کا حوالہ بھی ملتا ہے، نیز قواعد میں السکاکی کی تصنیفات اور ابن الحاجب کی ایک تصنیف پر شروح لکھیں۔

اس کی وفات پر زین الدّین ابن الوردی نے ایک مرثیہ لکھا جس میں وہ اس بات پر اظہار تعجب کرتا ہے کہ علم کی چکّی (رَحی) اب بھی گردش کر رہی ہے حالانکہ اس کا محور (قطب) ٹوٹ چکا ہے۔

مآخذ: (۱) ابو الفداء: Annales muslemici، طبع J. J. Reiske، ۱۷۹۴ء، ۵: ۶۳، ۲۴۳؛ (۲) تقی الدّین ابن شُہبہ: طبقات الشافعیه (نسخۂ گوتھا ۱۷۶۳ء) - Prof. Dr. Schaade کے قول کے مطابق

عالمیوں پر السبکی کی اس سے بڑی کتاب میں بمشکل ہی کچھ زیادہ معلومات ملیں گی؛ (۳) F. Wüstenfeld: *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher*، ۱۸۴۰ء، عدد ۲۴۷؛ (۴) H. Suter: *Die arabischen Mathematiker und Astronomen*، عدد ۳۸۷ اور ضمیمہ؛ (۵) L. Leclerc: *Histoire de la médicine arabe*، (کلّیات کے آغاز میں خود نوشت سوانح عمری کا خلاصہ شامل ہے)، ۱۸۷۶ء، ۲: ۱۲۹ تا ۱۳۰؛ (۶) *GAL*، ۲: ۲۱۱، بعد، Brockelmann کی رو سے سوانحی معلومات بھی شامل ھیں؛ (۷) خواند میر: حبیب السیر (بمبئی ۱۸۵۷ء)، ۳: ۱، ۶۷، ۱۱۲؛ (۸) السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۸۹.

(E. WIEDEMANN)

* **قطب الدّین مبارک :** دہلی کے خلجی خاندان کا پانچواں اور آخری بادشاہ [(۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء تا ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء)] جو سلطان علاء الدّین محمّد [(۶۹۵ھ/۱۲۹۵ء تا ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء)] کا تیسرا بیٹا تھا۔ جب ۲ جنوری ۱۳۱۶ء کو اس کے باپ کا انتقال ھوا تو وزیر ملک نائب نے مبارک کے سب سے چھوٹے بھائی شہاب الدّین عُمر کو جو ابھی چھے سال کا بچہ تھا، تخت پر بٹھا دیا۔ اور اس کے دو بڑے بھائیوں خضر خان اور شادی خان کی آنکھیں نکلوا دیں۔ وہ مبارک کو بھی بصارت سے محروم کر دیتا اگر وہ [مبارک] ان سپاھیوں کو جو یہ کام انجام دینے کے لیے بھیجے گئے تھے ملک نائب کو قتل کر دینے کی ترغیب نہ دیتا۔ اب اس نے نیابت خود سنبھال لی، لیکن یکم اپریل ۱۳۱۶ء کو اس نے اپنے خورد سال بھائی [شہاب الدّین] کی آنکھیں نکلوا دیں اور قطب الدّین مبارک شاہ کے نام سے خود تخت نشین ھو گیا۔ [اس نے باپ کی دولت بے دریغ لٹائی؛ چونکہ خود قیدی رھا تھا، قیدیوں سے اسے خاص ھمدردی تھی، اس نے تقریباً ستر ھزار قیدی جو علاء الدّین کے جدید قوانین کی خلاف ورزی کے سبب تھے آزاد کر دیے (ھاشمی فرید آبادی: تاریخ مسلمانان پاکستان و بھارت، ص ۲۹۷)]۔ اپنے باپ کے زیادہ سخت قوانین کو منسوخ کر دیا، جن میں جبری محصولات بھی شامل تھے۔ اور زمینیں جو ضبط کر لی گئی تھیں، انھیں واگزار کر دیا۔ وہ عیش و عشرت کا دلدادہ تھا۔ اس نے اپنے ایک منظور نظر غلام کو جس کا نام اسلام قبول کر لینے کے بعد حسن رکھا گیا تھا اور خسرو خان کے لقب سے سرفراز کیا گیا تھا، وزیر مملکت مقرر کر دیا۔ مبارک نے اپنے ایک عامل کو گجرات میں شاھی اقتدار بحال کرنے کے لیے بھیجا اور خود دیوگری پر چڑھائی کی، جہاں اس نے باغی ھرپال کو قتل کیا۔ پورے دکن اور جنوبی ھند میں امن و امان بحال کیا اور جامع مسجد تعمیر کی۔ اس کی غیر حاضری میں ایک سازش اس غرض سے کی گئی کہ اسے قتل کر کے اس کے بھائی خضر خان کے ایک بیٹے کو تخت نشین کر دیا جائے، لیکن اسے اس سازش کا علم ھو گیا؛ چنانچہ اس نے سازشیوں کو قتل کروا دیا اور دارالسلطنت میں واپسی پر اپنے سب رشتے داروں کو جن میں اس کے نابینا بھائی بھی شامل تھے، مروا دیا اور خضر خان کی بیوہ، یعنی گجرات کی خوبصورت دیول دیوی سے شادی کر لی.

اس کے دربار میں انتہائی عیاشی اور مسخرے پن کے مناظر دیکھنے میں آتے تھے۔ اس نے خلفاء کا سا لقب الواثق باللہ اختیار کر لیا تھا.

گجرات اور دیوگری میں بغاوتیں رونما ھوئیں، لیکن دبا دی گئیں، اور خسرو خان نے جب وہ مدورا کی مہم پر گیا ھوا تھا، اس علاقے میں بغاوت برپا کرنے کا منصوبہ بنایا، لیکن اس میں کامیابی کی کوئی امید نہ دیکھ کر اسے ترک کر دیا اور دارالسلطنت میں واپس آ کر بادشاہ کو یہ یقین دلایا کہ اس پر

جھوٹا الزام عائد کیا گیا تھا ۔

مبارک کی اس سے والہانہ محبت کی بدولت خسرو خان نے اپنے ارد گرد ایک بڑی فوج جمع کر لی اور مملکت میں اقتدار اعلٰی حاصل کر لیا، یہاں تک کہ ۱۴ اپریل ۱۳۲۰ء کو اس نے اپنے آقا کو اس کے محل میں قتل کروا دیا، تخت پر قبضہ کر لیا اور دیول دیوی سے شادی بھی کر لی ۔ اس غاصب کو جس نے اب ناصر الدّین خسرو شاہ کا لقب اختیار کر لیا تھا، ستمبر ۱۳۲۰ء کو شمال مغربی سرحد کے محافظ غیاث الدّین الملقب بہ غازی ملک نے شکست دی اور قتل کروا دیا اور اس کے دوسرے دن خود غیاث الدّین تغلق شاہ کے نام سے تخت نشین ہو گیا ۔

مآخذ : (۱) ضیاء الدّین برنی : تاریخ فیروز شاہی؛ (۲) نظام الدّین احمد : طبقات اکبری؛ (۳) خافی خان : منتخب التواریخ، اور ترجمہ از G. S. A. Ranking، (ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال کے سلسلہ Bibl. Ind. میں)؛ (۴) محمّد قاسم فرشتہ : گلشن ابراہیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء ۔

(T. W. HAIG [و ادارہ])

* **قطب الدّین محمّد خوارزم شاہ** : خوارزم [رک باں] میں ایک حکمران خاندان کا بانی، اس کا باپ انوشتگین (یا نوشتگین) سلجوق سلاطین کے دربار میں چاندی اور چینی کے ظروف (طشت خانہ) کا نگران تھا ۔ درباری گھرانے کی اس شاخ کے تمام اخراجات خوارزم کے خراج سے پورے کیے جاتے تھے اور اسی طرح کپڑوں کے ذخیرے (جامہ خانہ) کے انتظامات کا خرچ خوزستان کے خراج سے چلتا تھا ۔ لہٰذا انوشتگین بغیر خوارزم پر حکومت کیے اس ملک کے فوجی حاکم (شحنہ) کا منصب رکھتا تھا ۔ اس نے اپنے بیٹے کو مرو میں تعلیم دلوائی، خوارزم شاہ ایکنچی بن قوچقر کے ۴۹۰ھ/ ۱۰۹۷ء یا ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں قتل کے بعد قطب الدّین کو خوارزم شاہ کے لقب سے خوارزم کا حاکم مقرر کر دیا گیا اور وہ ۵۲۱ھ/۱۱۲۷ء یا ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء میں اپنی وفات تک حکومت کرتا رہا ۔ اس کا جانشین اس کا بیٹا آتسز [رک باں] ہوا ۔ خوارزم شاہ کی حیثیت سے قطب الدّین سلطان سنجر [رک باں] کا ایک وفادار باجگزار رہا ۔ وہ ہر دوسرے سال خود سلطان کے دربار میں جاتا تھا اور اس کی غیر حاضری کے دوران اس کی نمائندگی اس کا بیٹا کرتا تھا ۔ کہا جاتا ہے کہ وہ علما کا سرپرست اور مربّی تھا ۔ طب کی نصابی کتاب ذخیرۂ خوارزم شاہی از جرجانی [رک باں] اس سے منتسب ہے (دیکھیے Rieu : *Catal. Pers. Mss*، ص ۴۶۶؛ Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۴۸۷ کا یہ بیان، جو جرجانی، اسمٰعیل کے تحت بھی دیا گیا ہے اور یکی جامع کی فہرست سے لیا گیا ہے کہ یہ تصنیف دو عربی مخطوطوں (عدد ۹۱۵ اور ۹۱۶) میں محفوظ ہے غالبًا ترکی مصنف کی غلطی کا نتیجہ ہے، خصوصًا اس لیے کہ وہاں بھی کتاب کا نام مذکورۂ بالا فارسی شکل میں ہے جو عربی میں نا ممکن ہے) ۔

مآخذ : جوینی ، در سلسلۂ یادگار گب، ۱۶/۲ : ۲ ببعد؛ (۲) W. Barthold : *Turkestan*، ۲ : ۳۲۶ ۔

(W. BARTHOLD)

* **قطب الدّین النہروالی** : رک بہ النہروالی ۔

* **قطب شاہی** : دکن کے ان پانچ خود مختار حکمران خاندانوں میں سے ایک جو بہمنی سلطنت کے خاتمے پر ظہور میں آئے اور جو دوسرے خاندانوں کی طرح اس لقب (قطب الملک) سے موسوم ہوا، جو بہمنی بادشاہوں کے ماتحت اس کے بانی سلطان قلی کو حاصل تھا ۔ یہ ہمدان کے قریب واقع سعد آباد کا ایک قرہ قویونلو ترک تھا جسے محمّد ثالث کی ملازمت میں داخل ہونے کے

بعد اس کے بیٹے محمود نے خواص خان کا خطاب دیا تھا۔ جب ۱۴۹۰ء میں احمد نگر، بیجاپور اور برار کے صوبائی حاکموں نے بیدر سے اپنی خود مختاری کا اعلان کر دیا تو اس وقت تک سلطان قلی محمود کے دربار ھی میں تھا۔ جام کھنڈی کے سامنے ۱۴۹۳ء میں قطب الملک دکنی کی موت کے بعد یہ لقب سلطان قلی کو مل گیا، اس نے باغیوں سے قلعے کو چھین لیا اور ۱۴۹۵ء میں اسے بطور انعام تلنگانہ کی حکومت دے دی گئی۔ اس نے ۱۵۱۲ء تک ظاھری طور پر بیدر سے وفاداری قائم رکھی [جس کے بعد اس نے گولکنڈے میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔ اس نے کبھی شاھی لقب اختیار نہیں کیا تھا اگرچہ مؤرخین عموماً] اس کا ذکر سلطان قلی قطب شاہ کے نام سے کرتے ھیں۔ اسے ۱۵۴۳ء میں اس کے بیٹے جمشید کے اشارے سے قتل کرا دیا گیا جو اس کا جانشین ھوا۔ اس کے خاندان کے بادشاھوں کے نام اور ان کی تخت نشینی کی تاریخیں حسب ذیل ھیں:

سلطان قلی ۱۵۱۲ء؛ جمشید ۱۵۴۳ء؛ سبحان قلی ۱۵۵۰ء؛ ابراھیم ۱۵۵۰ء؛ محمّد قلی ۱۵۸۰ء؛ محمّد ۱۶۱۲ء؛ عبداللہ ۱۶۲۶ء؛ ابو الحسن [تاناشاہ] ۱۶۷۲ء۔

ان میں سے ھر ایک نے قطب شاہ کا امتیازی لقب اختیار کیا اگرچہ مغل شہنشاھوں نے انھیں کبھی یہ لقب نہیں دیا بلکہ وہ انھیں ھمیشہ قطب الملک ھی کہتے تھے۔ [اورنگ زیب عالمگیر نے ۱۶۸۷ء میں گولکنڈہ فتح کر لیا۔ آخری حکمران ابو الحسن قطب شاہ قید ھوگیا اور اس خاندان کی حکومت کا خاتمہ ھوگیا]۔

گولکنڈہ دکن کی پانچویں آزاد ریاستوں میں اھمیت کے لحاظ سے تیسرے نمبر پر تھا۔

مآخذ: (۱) محمّد قاسم فرشتہ: گلشن ابراھیمی، بمبئی ۱۸۳۲ء؛ (۲) تاریخ سلطان محمّد قطب شاھی (مخطوطہ)؛ (۳) میر عالم: حدیقۃ العالم، حیدر آباد ۱۳۰۹ھ؛ (۴) N. Manucci: *Storia do Mogor*، ترجمہ W. Irvine: *Indian Texts Series*، لندن ۱۹۰۷ء؛ (۵) D. Havart: *Op- en Ondergang van Cormandel*، ایمسٹرڈم ۱۶۹۳ء؛ (۶) T. W. Haig: *Historic Landmarks of the Deccan*، الٰہ آباد ۱۹۰۷ء؛ (۷) *Epigraphia Indo-Moslemica*، کلکتہ ۱۹۰۸ء؛ (۸) *The Cambirdge History of India*، ج ۳، ۴۔

(T. W. HAIG)

قُطب مینار: سنگ سرخ کا ایک بلند مینار * جسے Fergusson (۲: ۲۰۶) اور Diez (ص ۱۶۵) نے اس قسم کی دنیا کی حسین ترین عمارتوں میں سے ایک بتایا ھے اور جو موجودہ دہلی شہر سے تقریباً گیارہ میل کے فاصلے پر اس نام کے پہلے شہر کے کھنڈروں میں واقع ھے۔ جامع مسجد سے تقریباً ۱۶۰ فٹ دور جسے قطب الدّین ایبک [رک بہ ایبک] نے ۱۱۹۳ء میں شہر دہلی کو ھندو راجا پرتھوی راج سے چھین لینے کے فوراً ھی بعد تعمیر کروایا تھا غزنہ [رک باں] کے مینار اور کوئل (Koel) کے مینار (جو اب موجود نہیں) کی طرح یہ مینار بھی ایک الگ تھلگ عمارت ھے جہاں سے مؤذن اذان دیتا تھا اور جو ۲۳۸ فٹ بلند ھے۔ یہ مسجد سے ملحق نہیں بلکہ بیرونی جنوبی صحن کے جنوب مشرق گوشے میں واقع ھے جس کا اضافہ ۱۲۲۵ء میں ایلتتمش [رک باں] نے ایبک کی مسجد میں کیا تھا۔ یہ چوڑائی میں متوازی نہیں بلکہ اوپر کو مخروطی ھوتا چلا گیا ھے اور پانچ منزلوں میں منقسم ھے جن میں سے ھر ایک (بہ استثنا سب سے اوپر کی منزل کے) خاصے آگے کو نکلے ھوئے جھروکے ھیں جن کے نیچے خوبصورتی سے کندہ کیے ھوئے کتبوں کی پٹیاں

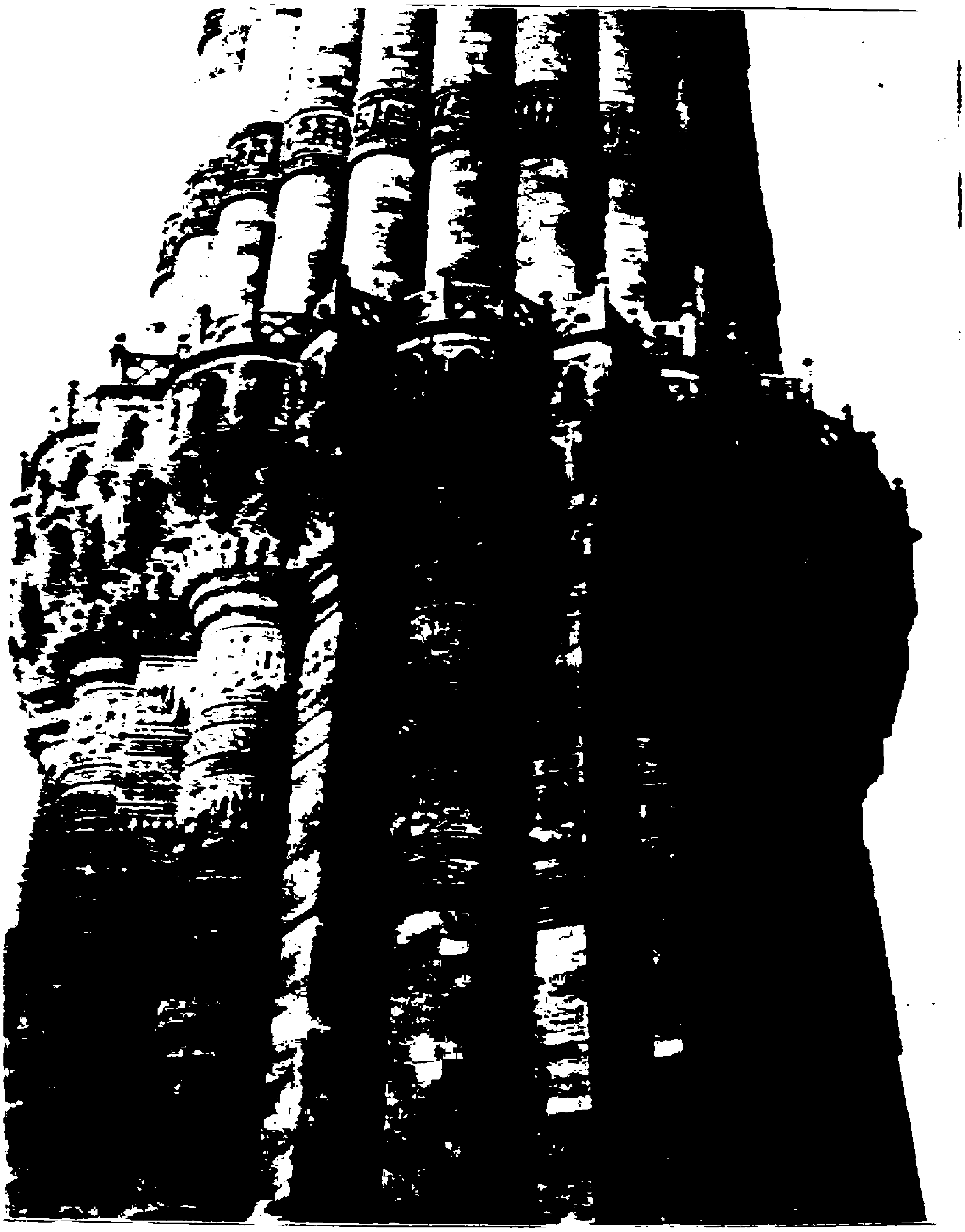
ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنیادی منزل اس زمانے میں تعمیر ہوئی تھی جب ایبک نے ابھی تک معزالدّین کی سیادت تسلیم کی ہوئی تھی (یعنی ۱۲۰۵ء سے پہلے) دوسری، تیسری اور چوتھی منزلیں ایلتتمش نے بنوائی تھیں، لیکن فیروزشاہ (رکّ باں) کے عہد حکومت میں جب مینار پر بجلی گری تو اس بادشاہ نے ۱۳۲۸ء میں اس کی مرمت کروائی اور پانچویں منزل کا اضافہ کر دیا سب سے اوپر کی دو منزلوں کی، جو اپنی موجودہ شکل میں غالباً فیروز شاہ کی بنوائی ہوئی ہیں، سطح صاف ہے۔ زیادہ تر سفید سنگ مرمر کی، اور بیچ بیچ میں سرخ پتھر کی پٹیاں ہیں، لیکن مینار کی باقی ماندہ سطح کلیۃً سنگ سرخ کی ہے اور گول نہیں بلکہ پنالی‌دار ہے۔ اور یہ پنالیاں نیچے کی منزل میں یکے بعد دیگرے گول اور زاویہ نما ہوتی گئی ہیں۔ دوسری منزل میں محض گول، اور تیسری منزل میں صرف زاویہ نما۔ ہر پنالی کا خط ہر منزل میں اوپر تک غیر منقطع طور پر چلا گیا ہے۔ کتبے کچھ تو تاریخی نوعیت کے ہیں اور کچھ آیات قرآنی پر مشتمل ہیں، ان کی نقل اور ترجمہ *Epigraphia Indo. Moslemica* برائے ۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ء میں درج ہے۔

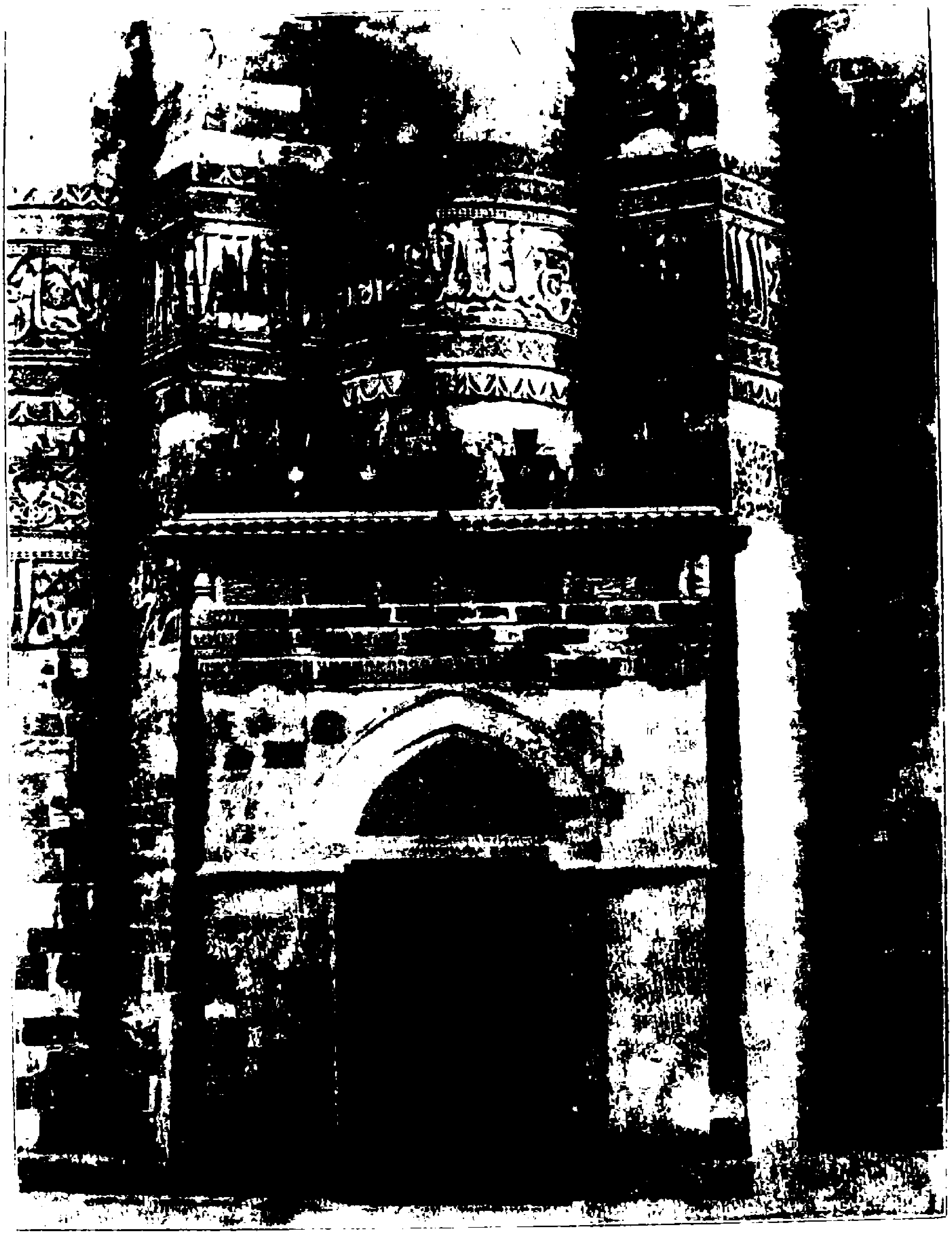
مینار کا نام خواجہ قطب الدّین بختیار کاکی ولی اللہ کے نام پر ہے جن کا ایلتتمش بہت احترام کرتا تھا، ان کا انتقال ۱۲۳۵ھ میں دہلی میں ہوا اور ان کا مزار مینار سے زیادہ فاصلے پر نہیں۔

مآخذ: (۱) سیّد احمد خان: آثار الصنادید، ۱: ۱۲۸ تا ۱۳۳، دہلی ۱۸۴۷ء؛ ۱: ۵۴ تا ۵۷، لکھنؤ ۱۸۷۶ء؛ (۲) G. Le Bon: *Les Monuments de l' Inde*، ص ۱۸۳ تا ۱۸۴، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۳) H. C. Fanshawe: *Delhi, Past and Present.*، ص ۲۶۵ تا ۲۶۸، لنڈن ۱۹۰۲ء؛ (۴) J. Fergusson: *History of Indian and Eastern Architecture*، طبع ۲: ۲۰۵ تا ۲۰۶، لنڈن ۱۹۱۰ء؛ (۵) J. Horovitz: *The Inscriptions of Muhammad Ibn Sam, Qutbuddin Aibeg and Iltutmish (Epigraphia) (Indo-Moslemica)*، ۱۹۱۱-۱۹۱۲ء، ص ۱۲ ببعد، کلکتہ ۱۹۱۴ء؛ (۶) E. Diez: *Die Kunst der islamischen Völker*، ص ۱۶۵، برلن ۱۹۱۵ء؛ (۷) G. Sanderson: *Archaeological Work at the Qutb, Delhi 1912-1913 (Archaeological Survey of India, Annual Report 1812-13)*، ص ۱۲۰ ببعد، کلکتہ ۱۹۱۶ء۔

(T. W. ARNOLD)

* **اَلْقَطَر:** عرب کے مشرق ساحل پر خلیج فارس کے کنارے ایک جزیرہ، اس کا رقبہ تقریباً ۴۲۴۷ مربع میل اور آبادی تقریباً دو لاکھ ہے۔ جزیرہ نما کے سرے پر واقع راس، جس کا رخ شمال کی جانب ہے، راس رکّن کہلاتی ہے۔ یہ زمین کا ایک سیدھا اونچا سا لمبوترا قطعہ ہے جو چٹانوں سے گھرا ہوا ہے اور ایک ایسی رکاوٹ ہے جو جہاز رانی کے لیے خطرے سے خالی نہیں۔ اس کی چوٹی پر ایک پرانا قلعہ ہے جو اس گاؤں کا حصّہ ہے جو ایک قریبی گھاٹی میں واقع ہے۔ جزیرہ نما کا ساحل ہر جگہ ڈھلوان ہے، لیکن زیادہ بلند نہیں۔ یہاں جگہ جگہ ماہی گیروں کے گاؤں آباد ہیں جن کا منظر کچھ ناخوشگوار سا ہے۔ زمین زرخیز نہیں، کنکروں، چونے کی آمیزش والی مٹی اور ریت کے سوا کچھ نظر نہیں آتا۔ چند ایک چشمے ہیں جن سے ان کنووں کو پانی مہیا ہوتا ہے جو بڑی مشکل سے اس سخت زمین میں کھودے گئے ہیں۔ موسم خشک ہے۔ ساحل کے ساتھ ساتھ سمندر کے ساکن پانی میں تعفن پیدا ہو جانے کی وجہ سے آب و ہوا مضر صحت ہے۔ باغ چند ایک ہی ہیں اور وہ بھی چھوٹے چھوٹے، جن میں بہت کم پھل





قطب مینار - داخلے کا راستہ

آتا ھے۔ یہاں نہ تو اناج کے وسیع کھیت نظر آتے ھیں، نہ کھجوروں کے جھنڈ البتہ کہیں کہیں اِکّا دُکّا کھجور کے پیڑ یا چھدری چھدری فصلیں دکھائی دیتی ھیں۔ گدلے ساحل کے ساتھ ساتھ یہاں صرف ریت ھی ریت ھے یا کنکر۔ میلوں تک تمازت آفتاب سے جھلسی ھوئی ننگی پہاڑیاں کیچڑ بھرے ساحل پر سر بلند ھیں جو ریت کے تودوں اور سمندری گھاس سے ڈھکا ھوا ھے۔ کچھ آگے ریت کے ٹیلے پھیلے ھوئے ھیں جن پر کہیں کہیں سبزے کا نشان نظر آتا ھے، ان کے پیچھے مٹی اور کھجور کے پتوں سے بنے ھوئے جھونپڑے ھیں۔ ان کے گرد حفاظت کے لیے دیواریں بنا دی گئی ھیں۔ ریت کے ٹیلوں پر برج بنے ھوئے ھیں اور کہیں کہیں کوئی خاصی بڑی عمارت بھی نظر آتی ھے جسے فصیل سے مستحکم کر دیا گیا ھے۔

[الدوحة مملکت کا صدر مقام اور بندرگاہ ھے اس کی آبادی سوا لاکھ نفوس پر مشتمل ھے۔ یہاں تمدنی زندگی کی تمام سہولتیں میسر ھیں۔ دخان تیل کی پیداوار کا مرکز ھے۔ ام سعید دوسری بندرگاہ ھے جہاں تیل کی پائپ لائن جا کر ختم ھوتی ھے۔ الزبارہ اور البیضا مشہور قصبات ھیں].

خلیج فارس کے کنارے ایک اھم مقام پر واقع ھونے کی وجہ سے اس جزیرہ نما کو قدیم زمانے میں بھی خاصی اھمیت حاصل تھی. A. Sprenger نے ثابت کرنے کی کوشش کی ھے کہ القطر کے باشندے وھی لوگ ھیں جنھیں بلینوس (Pliny) نے Cataraei کے نام سے یاد کیا ھے (*Natural History*، ۶ : ۲۸، فصل ۱۴۷)۔ یہ جزیرہ نما پہلے سلطان عمان کے ماتحت تھا۔ ۱۸۷۲ سے ۱۹۱۴ء تک اس پر ترکوں کی سیادت قائم رھی۔ ان کا ایک حفاظتی دستۂ فوج ۱۹۱۴ء تک البیضاء کے مقام پر متعین رھا۔ اس زمانے میں یہ الاحساء کے صوبے میں شامل تھا [نومبر ۱۹۱۶ء میں حکومت برطانیہ نے اس پر سیادت قائم کر لی۔ یکم ستمبر ۱۹۷۱ء کو قطر کی ریاست آزاد مملکت بن گئی۔ اب تیل کی دریافت نے ملک کی معیشت میں انقلاب پیدا کر دیا ھے۔ جگہ جگہ سکول اور ھسپتال قائم ھو رھے ھیں۔ ملکی باشندوں کا معیار زندگی بلند ھو گیا ھے۔ تلاش معاش میں باھر سے ھزاروں افراد آ کر قَطَر میں آباد ھو گئے ھیں۔ ساحلی مقامات پر لوگ اب بھی مچھلیاں پکڑتے ھیں اور غوطے لگا کر موتی نکالتے ھیں].

مآخذ: (۱) W. Gifford Palgrave: *Travels in Arabia*، لندن ۱۸۶۵ء، ۲ : ۲۳۲ تا ۲۳۵؛ (۲) A. Sprenger: *Die alte geographie Arabiens*، برن ۱۸۷۵ء، ص ۱۱۶؛ (۳) E. Glaser: *Skizze der geschichte und Geographie Arabiens*، ج ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۷۵، ۲۸۱؛ (۴) F. Stuhlmann: *Der Kampf um Arabien (Hamburgische Forschungen)*، ج ۱، Braunschweig ۱۹۱۶ء، ص ۱۷۷، ۲۰۳، ۲۰۴؛ (۵) *Handbooks prepared under the direction of the historical section of the Foreign Office*، عدد ۷۶، *Persian Gulf*، لندن ۱۹۲۰ء، ص ۳۵ تا ۳۷، ۷۲، ۷۵؛ (۶) L. Massignon: *Annuaire du Monde Musulman*، ج ۱، *R M M*، ۱۹۲۲ء-۱۹۲۳ء، ۵۳ : ۶۹؛ [(۷) *The Statesman's year Book*، لندن ۱۹۷۴-۱۹۷۵ء].

(ADOLF GROHMANN [و ادارہ])

* **قُطر**: عربوں کے علم ھندسہ میں اس کا اطلاق (۱) کسی دائرے یا مخروط کے کسی حصّے کے قطر (Diameter) یا کسی مخروط کے قطر پر ھوتا ھے؛ (۲) اس سے کسی متوازی الاضلاع یا اربعة الاضلاع کا وتر (Diagonal) بھی مراد ھو سکتا ھے؛ (۳) علم مثلثات میں اس سے نام نہاد مثلث ظلّی

(Umbra triangle) کا وتر مراد ھوتا ھے، اس صورت میں یہ زاویے کا قاطع (Secant) یا قاطع التّمام (Cosecant) ھوتا ھے اور یہ منحصر ھے اس بات پر کہ اس کے مقابل کا ضلع اس زاویے کا ظلّ المنتصب (= Tangent باصطلاح جدید مماسّ) ھو یا ظل التّمام (Cotangent) = باصطلاح جدید مماسّ التمام ۔ پہلی صورت میں اسے قطر الظّل الاوّل، (پہلے ظل محض کا وتر) اور دوسری صورت میں قطرالظل الثانی، (= ”دوسرے ظل محض کا وتر“) کہتے ھیں .

(H. Suter)

* **قَطران بن منصور :** ایک ایرانی شاعر ۔ عوفی اس کا نام مع لقب شرف الزمان قطران العَضُدی التبریزی لکھتا ھے [لباب الالباب، ۲ : ص ۲۱۴]؛ دولت شاہ کے بیان کی رو سے وہ ترمذ میں پیدا ھوا تھا ۔ بعض اور لوگ اس کا مولد جبل دیلم بتاتے ھیں ۔ اسی نسبت سے اسے جبلی بھی کہا گیا ھے [قطران جیسا کہ وہ خود لکھتا ھے، دھقانوں کے خاندان سے تھا (دیکھیے ذبیح اللہ صفا : تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲ : ص۴۳۲)] ۔ دولت شاہ لکھتا ھے کہ اس نے کچھ عرصہ بلخ میں گزارا [اور امیر قماج کے قصیدے کہے (صفا، ج ۲ : ۴۲۲)] اور بعد ازاں عراق میں سکونت اختیار کر لی ۔ اس کی ادبی سرگرمیوں کا زمانہ گیارھویں صدی عیسوی کے وسط کے قریب ھے ۔ ناصر خُسرو اپنے سفر نامہ میں ذکر کرتا ھے کہ ۴۳۸ھ/۱۰۴٦ء میں اس نے قطران سے تبریز میں ملاقات کی تھی [سفر نامہ، مطبوعۂ برلن ص ۸] ۔ قطران کی ایک مشہور نظم [قصیدۂ حالیہ، رک بہ قصیدۂ بذیل مادہّ] میں ۴۳۴ھ/۱۰۴۲-۱۰۴۳ء کے تبریز کے زلزلے کا ذکر ھے ۔ ایک تذکرہ کی رو سے جس کا حوالہ Rieu : *Supplement*، ص ۱۴۰ میں ملتا ھے، شاعر موصوف نے ۴٦۵ھ/۱۰۷۳ء میں وفات پائی ۔ اس نے دیلم اور آذربیجان کے فرنرواؤں کے قصیدے کہے ۔ اس کے سرپرستوں کے زمرے میں ان امرا کا نام آتا ھے : امیر ابو الحسن علی لشکری حاکم گنجہ، [ابو منصور] وھسودان [حاکم تبریز] اور اس کا بیٹا ابو نصر [معروف بہ] مملان بن وھسودان جسے سلجوق سلطان [طغرل بیگ] نے ۴۵۰ھ میں آذربیجان کے ایک حصے کا حاکم مقرر کیا تھا، فضلون [بن ابی السوار حکمران گنجہ جس نے ۴۵٦ھ میں حکومت سنبھالی] اور محمّد بن قُماج (جو ازروے بیان دولت شاہ، بلخ اور سنجر کا والی تھا؛ اگر یہ ٹھیک ھے تو وہ شاعر مذکور کی وفات کے کافی عرصہ بعد تک زندہ رھا)، نیز بویہی سلطان عضد الدولہ جیسا کہ اس کے لقب عضدی سے جو عوفی نے لکھا ھے، ظاھر ھوتا ھے .

تصنیفات : قطران کی یادگار ایک دیوان ھے (جس کے قلمی نسخے یورپ کے ذخیرہ ھاے کتب میں ملتے ھیں) اور ایک مثنوی ھے جس کا نام قوس نامہ ھے ۔ بعض اوقات مخطوطات میں قطران کی نظموں کو غلطی سے رودکی کی طرف منسوب کیا گیا ھے ۔ یہ التباس ان کے اپنے اپنے سرپرستوں کے ناموں کے یکساں ھونے کی وجہ سے پیدا ھوا ھے (رودکی کا سرپرست نصر بن احمد سامانی تھا اور قطران کا ابو نصر مملان) اس مسئلے پر دیکھیے E. Denison Ross از *Rudagi and Pseudo-Rudagi*، در *J. A. R. S.* ۱۹۲۴ء، ص ٦۰۹ ببعد؛ قطران کی شاعری پر ناصر خسرو اور وطواط نے نقد و تبصرہ کیا ھے ۔ ناصر خسرو لکھتا ھے اور یہ لکھنا خاصا تعجب خیز ھے کہ قطران فارسی اچھی طرح نہیں جانتا تھا، لیکن بعض اور اعتبار سے وہ ایک اچھا شاعر ھے ۔ وطواط (تذکرۂ دولت شاہ میں) اسے ایک بلند مقام دیتا ھے اور دوسرے شاعروں کے مقابلے میں اس کا ایک خاص مقام متعین کرتا ھے ۔ قطران

کے بارے میں عوفی کا فیصلہ ہمارے لیے کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا کیونکہ اس مصنف نے جن شعرا کی سوانح عمریاں (اگر ہم اس کی کھوکھلی عبارت کو سوانح عمری کہہ سکیں) لکھی ہیں، ان میں سے ہر ایک کا تعارف کراتے وقت مبالغہ آمیز توصیف و تحسین کی ہے، لیکن قطران کے بارے میں اس نے ایک بات بالکل صحیح کہی ہے کہ وہ صنائع و بدائع کا اور خصوصاً صنعت تجنیس کا بہت دلدادہ ہے (دیکھیے شمس ابن قیس الرازی: المعجم، سلسلۂ یادگار گب، ۱ : ۳۰۹ ببعد) ابن قیس کے رسالۂ شاعری (ص ۳۱۲) میں قطران کے کلام کا جو واحد اقتباس ملتا ہے، وہ تجنیس ناقص کو بذریعۂ مثال واضح کرنے کے لیے پیش کیا گیا ہے۔ قطران کو اس سے بھی زیادہ مشکل صنائعِ شاعری بروے کار لانے کا جو قدرتی ملکہ حاصل تھا اس کے لیے دیکھیے نیز دولت شاہ: [تذکرۃ الشعراء، طبع براؤن] ص ۶۷، س ۱۴ ببعد۔

قطران کا دیوان [دس ہزار اشعار پر مشتمل ہے اس کے علاوہ ایک مثنوی ناقوس نامہ بھی اس کی یادگار ہے]۔ اس کے چند قصائد اور قصائد کے کچھ حصے Schefer: *Chrestomathie Persane*، ۲ : ۶۴۰ ببعد میں ملتے ہیں اور کچھ قصائد عوفی: لباب الالباب (۲ : ۲۱۴ ببعد)، طبع براؤن میں دیے گئے ہیں۔ جو کچھ دولت شاہ (ص ۶۷ ببعد) میں درج ہے، وہ عوفی کی کتاب میں موجود ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دولت شاہ عوفی سے بہت کم معلومات دیتا ہے اور بعض جگہ عبارت میں معمولی سا ردّ و بدل بھی کیا ہے، اکثر جگہ فارسی کے غیر مانوس الفاظ کے بجاے اس نے عربی کے متداول الفاظ لکھ دیے ہیں مثلاً کسی قدر کم مانوس لفظ شَمَر (تالاب؛ عوفی، ۲ : ۲۱۵، س ۱۰) کے بجاے دولت شاہ نے ثمر لکھ دیا ہے (۶۸، ص ۱) اور اس سے شعر بلا شبہہ مہمل ہو گیا ہے (یہ بھی ممکن ہے کہ یہ محض کاتب کی غلطی ہو) یہ بات مانی جا سکتی ہے کہ جہاں تک اشعار کا تعلق ہے، دولت شاہ نے محض عوفی کی نقل کی ہے۔

قطران کا جو کلام Schefer نے طبع کیا ہے اس میں دوسرے قصیدہ گوؤں مثلاً منوچہری اور اَزْرقی کے مقابلے میں صنائع بدائع سے زیادہ کام نہیں لیا گیا۔ منجملہ اور صنائع کے اس میں یہ صنعتیں ہیں: تبیین و تفسیر، ص ۲۴۵، بیت ماقبل آخر، ص ۲۴۶، بیت ۶ ببعد، موازنہ، ص ۲۴۶، بیت ۱۰۔ ان نظموں میں قدیم قصیدوں کی کچھ خصوصیات پائی جاتی ہیں قصیدے کے اجزا جو بہار، خزان اور سرما کے بیان سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں مضمون کا طرز ادا وہی ہے اور وہی موضوع ہے جس سے منوچہری ہمیں روشناس کرا گیا ہے، مثلاً شراب کے انگوروں کو افراد بشر، یعنی حبشیوں اور رومیوں سے تشبیہ دینا، جنھیں منوچہری نے کم سن لڑکیوں سے تشبیہ دی ہے۔

قطران پیش رووں کی بہ نسبت اپنے قصیدوں میں رزمیہ عنصر پر زیادہ زور دیتا ہے Schefer میں اس کا پہلا قصیدہ (۲ : ۲۴۰) اس اعتبار سے خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس قصیدے کا مدحیہ حصہ امیر وہسودان اور امیر مَملان کی ایک فتح کے بارے میں ہے، اسی طرح مَملان کی تعریف میں ایک قصیدہ (ص ۲۴۳) جسے اکثر نقل کیا گیا ہے اور اس کی تشبیب جس میں اس زلزلے کا بیان ہے، جو ۴۳۴ھ/ ۱۰۴۲ء میں تبریز میں آیا تھا اور جس نے شہر کو تہس نہس کر دیا تھا، بھی قابل توجہ ہے، مؤخر الذّکر قصیدے میں زلزلے کا بیان ہی حاصل قصیدہ ہے۔ عوفی نے جو اشعار منتخب کیے ہیں، ان کا مقصد یہی ہے کہ شاعر نے صنعت تجنیس کا جو استعمال کیا ہے، اس کی وضاحت کی جائے جس پر عوفی نے

قطران کے بیان میں بحث کی ہے۔ تجنیس کی جو قسم قطران کے کلام کے ان انتخابات میں پائی جاتی ہے، وہ خصوصاً تَجْنِیس مُزْدَوِج ہی ہے (ابن قیس، ص ۳۱۳)، تجنیس ناقص (دیکھیے ابن قیس، ص ۳۱۲) بھی پائی جاتی ہے (ص ۳۱۴، بیت ۱۴: گِلزار ـ گُلزار) اور تکریر بھی (دیکھیے ابن قیس ۷، ص۳۱۵)۔ بیت کے دوسرے مصرع میں (عوفی، ۲: ۲۴۴، س ۲۱) موجود ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تجنیس تام (دیکھیے ابن قیس، ص ۳۰۹) کے ذریعے بھی صنعتی خوبی اکثر پیدا کی گئی ہے، مثلاً عوفی، ۲: ۲۱۴، س ۲۱، جہاں لفظ "تیر" چار دفعہ آیا ہے اور ہر بار مختلف معنی میں استعمال ہوا ہے۔ جہاں تک مضمون کا تعلق ہے، ان اقتباسات سے کسی نئی یا قابل ذکر بات کا پتا نہیں چلتا۔

ممکن ہے کہ درباری قصائد میں وصفی عنصر کو جان بوجھ کر اہمیت دینا قطران کی اپنی اپج ہو، لیکن اس امر کا کہ اس کی اس جدت کی لوگوں نے پیروی کی، دولت شاہ سے ثبوت ملتا ہے۔ اس نے انوری کو قطران کا شاگرد بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں دوسرے لوگوں (رشیدی، رومی وغیرہ) اور "بلخ اور ماوراے قفقاز کے بیشتر شعرا" کو شمار کیا ہے۔

مآخذ: (۱) Ethé در *Grundr. der iran Phil.*، ۲: ۲۲۰، ۲۵۵ تا ۲۵۶، ۲۵۸؛ (۲) Browne: *A Literary History of Persia*، ج ۱، مطبوعۂ ۱۹۰۲ء، ص ۸۶، ۴۶۲؛ (۳) وہی مصنف: *A Literary History of Persia*، ج ۲، مطبوعۂ ۱۹۰۶ء، ص ۲۲۲، ۲۷۱، ۳۹۹؛ (۴) Rieu: *Supplement*، ص ۷۲، ۷۶، ۸۲، ۱۳۸، ۲۳۲؛ (۵) Schefer: *Chrestomathie Persane*، ۲، فرانسیسی متن، ص ۲۴۰ تا ۲۴۲۔

(V. F. BUCHNER)

* **قُطْرُب**: مشہور نحوی اور لُغوی ابو علی محمّد بن احمد المُسْتَنِیر کا لقب جو بصرے میں پیدا ہوا اور ۲۰۶ھ/ ۸۲۱-۸۲۲ء میں المامون کے عہد خلافت میں فوت ہوا۔

اس نے علم نحو کا درس سِیبَوَیه [رک بآں] سے لیا اور مسلک معتزلہ کے اصول مشہور و معروف النّظام [رک بآں] سے سیکھے۔ وہ ابو دُلَف القاسم بن عیسی کے بچوں کا اتالیق تھا جو المامون اور المعتصم دونوں کے زمانے میں پڑھاتا رہا، اور یوں اسے مسجد میں خطبہ و وعظ کی اجازت مل گئی۔ جہاں وہ اپنے ملحدانہ عقائد کی تلقین و اشاعت کرتا اور معتزلی عقیدے کے مطابق قرآن مجید کی اپنی تحریر کردہ تفسیر کو پڑھ کر سنایا کرتا تھا۔

جہاں تک لغت کا تعلق ہے، اس کی سند تسلیم کرنے میں اختلاف ہے، پھر بھی ابن خَلِّکان نے لکھا ہے کہ قُطرب پہلا شخص ہے جس نے ایسے ہم شکل عربی الفاظ جمع کیے ہیں جن کے شروع حرف کی حرکت بدل دینے سے معنی بدل جاتے ہیں۔ تقریباً ان بیس تصنیفات میں سے جو اس سے منسوب ہیں، ہمیں صرف مندرجۂ ذیل کا علم ہے:

(۱) کتاب المُثَلَّث: اس کتاب میں نثر میں ۳۰ ایسے الفاظ بیان کیے گئے ہیں جن کے ابتدائی حرف کو تینوں حرکات کے ساتھ پڑھ سکتے ہیں، لیکن ہر حرکت کے ساتھ ان کے معنے بدل جاتے ہیں، مثلاً کَلام بالفتح بمعنی گفتگو، کِلام بالکسر بمعنی زخم اور کُلام بالضم بمعنی سخت ذہن ہے۔ پھر ان تینوں گروہوں میں سے ہر ایک کے ساتھ لغوی تشریح اور مثالیں دی گئی ہیں جو قرآن مجید سے اور بسا اوقات جاہلی شعرا کے اشعار سے مأخوذ ہیں۔ (Paris Bibl Nat، عدد ۸۲۵، ج ۴، لائیڈن، *Cat Cod Arab.*، ج ۱، عدد ۴۳؛ برلن عدد ۷۰۷۱ تا ۷۰۷۳، دو نسخے مقالہ نگار کے پاس موجود ہیں)۔ کتاب

المثلث کو کئی فضلا نے الگ الگ منظوم کیا ہے جن میں سے ایک عبدالوہّاب بن الحسن المُہَلَّبی البَہَنسِی [م ۶۸۵ھ/۱۲۸۶ء] ہے اس کی نظم قاهره میں متعدد بار طبع ہو چکی ہے اور Ed. Vilmar نے اسے لاطینی شرح کے ساتھ طبع و ترجمہ کیا ہے (*Carmen de vocibus targeminis arabicis ad Qutrubum auctoremrelatum*، ماربُورگ Marburg ۱۸۵۷ء)؛ (۲) کتاب الأضداد، اس میں وہ الفاظ جمع کیے گئے ہیں جن کے معنوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، برلن، عدد ۷۰۹۱؛ (۳) کتاب ما خالفه فیه الانسان البهیمه، طبع R. Geyer، در *Sitz-ber der Akad. der Wiss in Wien*، حصۂ لغت و تاریخ، عدد ۱۸۸۸ء، ۱۰۵؛ (۴) کتاب الازمنه، برٹش میوزیم فہرست، عدد ۵۳۶ .

مآخذ : (۱) الفہرست : ص ۵۲؛ (۲) ابن خلّکان : وفیات، قاهره ۱۳۱۰ھ، ۱ : ۴۹۴؛ (۳) الأنباری : نزهة الألبّاء فی طبقات الأدبّاء، قاهره ۱۲۹۴ھ، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ (۴) السُّیوطی : بُغیة الوُعاة، قاهره ۱۳۲۶ھ، ص ۱۰۴؛ (۵) وهی مصنف : المزْهِر، بولاق ۱۲۸۲ھ، ۲ : ۲۱۶؛ (۶) فلوگل Flügel : *Die gramm. Schulen der Araber*، لائپزگ، ۱۸۶۲ء، ص ۶۵؛ (۷) الدَّمیْری : حیاة انحیوان، قاهره ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۲۱۲؛ (۸) Fraenkel : *Die aramäischen Fremdwörter im Arab.*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۸۶؛ (۹) De Sacy : *Anthologie*، ص ۴۴؛ (۱۰) Brockelmann : *Gesch. der Arab. Litt.*، ۱ : ۱۰۳؛ (۱۱) Huart : *Litt. arabe*، ص ۱۴۰ .

(محمّد بن شنب)

* **قطَری بن الفُجَاءَة** : خارجیوں کے فرقۂ ازارقه کا آخری سردار (دیکھیے مادۂ خارجی) ۔ یه بنو تمیم کے ایک کنبے سے تھا (یه بنو تمیم هی تھے جن سے ان باغیوں کو بکثرت فوجی دستے دستیاب ہوے تھے) جو بنو کابیه بن حُرقوص بن مازن کہلاتا تھا (وسٹنفلٹ : *Geneal. Tabellen*، ۱، س ۱۴)۔ کہا جاتا ہے که الفَجاءة اس کے باپ کا لقب تھا اور اس کا اصلی نام جَعْونَه تھا ۔ دیگر عرب سرداروں کی طرح القطری کی بھی دو کنیتیں تویں (دیکھیے : Goldizher : *Muhammadan. Studien*، ۱ : ۲۶۷)، یعنی زمانۂ امن میں ابو محمّد اور زمانۂ جنگ میں نعامه (الجاحظ : البیان، ۱ : ۱۳۱، ۲ : ۱۲۶ء) ۔ اس کی جوانی سے متعلق همیں صرف اتنا معلوم ہے که اس نے عبدالرحمٰن بن سَمُرہ کے زیر قیادت دیگر سرداروں کے ساتھ جن میں المُہَلَّب بن ابی صُفْره الازدی بھی تھا، جو بعد میں اس کا جانی دشمن ہونے والا تھا، ۴۲ھ میں سجستان کی تسخیر میں حصه لیا تھا (اَلبلاذُری : فتوح، طبع de Goege، ص ۳۹۲؛ خلیفه بن خیّاط، درابن عبدالبرّ : الاستیعاب، حیدرآباد [دکن] ۱۳۱۸ ھ، ص ۴۰۵؛ : ابن حَجَر : الاصابه، قاهره ۱۳۶۵ھ، ۴ : ۱۶۱) ۔ ۲۷ سال بعد جب ازارِقه کو المُہَلّب اور اس کے عمّال نے شکست دی اور جب وہ نہایت هی خطرناک حالات میں سے گزر رہے تھے، ازارقه نے اسے اپنا امیر مقرر کیا تو اس وقت یه خاصی پخته عمر کو پہنچ چکا ہوگا ۔ قطری نے جو فطرۃً بہت قوی‌العزم اور خطرے کو خاطر میں نه لانے والا شخص تھا، اپنی جماعت میں سرگرمی پیدا کرکے قابلیت کا ثبوت دیا اور اپنی بچی کھچی فوج کو واپس کرمان کی پہاڑیوں میں لے جانے کے بعد وهاں سے اتر کر دوباره عراق آیا، اهواز پر قبضه کر لیا اور بصرے کو اس سے خطره پیدا ہوگیا اس کے باوجود که مُہلّب ایک مدت تک اس کی راه میں رکاوٹ بنا رہا، یه پھر بھی دُجَیْل کے بائیں کنارے پر اپنی حیثیت برقرار رکھنے میں کامیاب رہا گو مَسْکِن پر مُصْعَب بن الزُّبَیر کے شکست (۷۲ھ) کہا جانے کی وجه سے عراق عبد الملک کے

ہاتھوں میں جا چکا تھا۔ بالآخر جب حجّاج بن یوسف عراق کا والی مقرر ہوا تو اس نے ازارقہ سے جنگ کرنے کے لیے مہلب کو پھر سپہ سالار مقرر کرنے کا فیصلہ کر لیا کیونکہ اس کی جگہ جو دوسرے سردار مقرر کیے گئے تھے، انھیں کوئی کامیابی نصیب نہیں ہوئی تھی۔ مہلب نے تھوڑے ہی دن میں ازارقہ کو دُجَیل کے پار بھگا دیا اور جارحانہ اقدام کرتے ہوئے ان کی قوت کے مرکز کرمان تک ان کا تعاقب کیا۔ تاہم قطری اپنی خود مختاری قائم رکھنے میں ایک مدت دراز تک ثابت قدم رہا۔ ۷۵ھ کا سکہ جس پر پہلوی اور عربی میں ایک عبارت، اور قطری کا نام بطور امیرالمؤمنین کے کندہ ہے، اسی زمانے کی یادگار ہے (ZDMG، ۱۸۵۸ء، ۱۲ : ۵۲، عدد ۳۰۳)۔ ازارقہ کی فوج میں عرب اور موالی کے درمیان ان بن ہو جانے سے ازارقہ میں پھوٹ پڑ گئی۔ اس پر قطری کو جِیْرفت جو کہ ازارقہ کا صدر مقام تھا، چھوڑنا پڑا اور عربوں کے ساتھ طبرستان جا کر پناہ لینی پڑی، جبکہ موالی اپنے سردار عبد ربّ یا ربّہ کے ماتحت جیْرفت پر قابض رہے (موالی میں اس نام کے دو آدمی ہیں جنھیں ایک دوسرے سے الکبیر اور الصغیر کے لقب سے ممیز کیا جاتا ہے اور مآخذ کبھی ایک کو اور کبھی دوسرے کو قائد بتاتے ہیں یا موالی کو دو گروہوں میں منقسم مانتے ہیں جو یکے بعد دیگرے قطری سے علٰحدہ ہوئے اور ان میں سے ایک کا سردار عبد ربہ الکبیر اور دوسرے کا الصغیر تھا) یہ تفرقہ ازارقہ کے لیے مہلک ثابت ہوا کیونکہ مہلب کو موالی کو شکست دینے اور ان کے سردار کو قتل کرنے میں کوئی دقت پیش نہ آئی۔ اس کے بعد یا تو خود الحجّاج نے ایک جنگجو سردار سفیان بن الاَبْرد الکَلْبی کو قطری سے جنگ کرنے کے لیے بھیجا یا یہ کہ سفیان سے (الیعقوبی کی ایک روایت کے مطابق) جو رے کا حاکم تھا اِصْپَہباذ (مقامی سردار : دیکھیے : ۱ عبدالستار صدیقی : *Studien über die Pers. fremdwörter Im klass. Arabischen*، ص ۷۸۳) نے طبرستان کے لوگوں کی طرف سے، جو قطری سے اس لیے برگشتہ ہو چکے تھے کہ وہ ان پر جزیہ سختی کے ساتھ عائد کرتا تھا، درخواست کی کہ وہ قطری کو لڑ کر نکال دے۔ سفیان کی فوج نے ازارقہ پر ایک تنگ پہاڑی درے میں اچانک حملہ کر دیا اور انھیں فیصلہ کن شکست دی۔ قطری کو جو اپنے گھوڑے سے نیچے گر گیا تھا اور جسے اس کے ساتھی چھوڑ کر چلے گئے تھے، ایک مقامی شخص نے پہچان کر قتل کر دیا۔ اس کا سر کاٹ کر فاتحانہ دھوم دھام کے ساتھ پہلے کوفے لایا گیا پھر دمشق لے جا کر خلیفہ کے سامنے پیش کیا گیا۔ ازارقہ کی بچی کھچی فوج عُبَیْدہ بن ہلال الیَشْکُری کی سرکردگی میں بھاگ کر کُومِس (یاقوت، ۳ : ۶۲) کے قریب قلعۂ سَذَوَّر میں پہنچ گئی جہاں وہ مدت تک سفیان کے محاصرے میں مبتلا رہی۔ سامان رسد ختم ہو جانے کی وجہ سے ازارقہ نے قلعے سے نکل کر جان پر کھیلتے ہوئے شدید حملہ کیا لیکن سب کے سب صفحۂ ہستی سے محو ہو گئے۔ ان واقعات کی ترتیب زمانی بالکل یقینی نہیں۔ وہ مآخذ جو یہ بتاتے ہیں کہ قطری ۱۳ یا ۲۰ سال تک فوج کا سپہ سالار رہا، غیر معتبر ہیں **Wellhausen** (دیکھیے *Bibl.*) کے خیال کے مطابق قطری کو غالباً ۲۹ھ کے آخر میں خلیفہ بنایا گیا اور ۷۸ یا ۷۹ھ میں اس کی وفات ہوئی۔

قطری بن الفُجَاءة ایک نمایاں انداز میں باغی خارجی اور عرب سیّد دونوں کا یکجا نمونہ پیش کرتا ہے۔ وہ نصف شریف بہادر اور نصف ڈاکو تھا۔ دیگر ازارقہ کی طرح وہ اپنے متعصبانہ جوش میں

استعراض (خارجی عقیدہ نہ رکھنے والوں کے قتل) کی تلقین کرتا تھا اور خود اس پر عمل کرتا تھا؛ وہ خارجیوں میں سے قَعَدہ (مفرد قاعد؛ لڑائی چھوڑ کر بیٹھ رہنے والوں) کو کافر کہتا تھا ۔ دوسری طرف وہ اپنے عربی خون اور بدوی اخلاق پر نازاں تھا ۔ چند دیگر نامور خارجیوں کی طرح اس میں خطابت اور شاعری کے اصلی جوہر پائے جاتے تھے ۔ اس کا ایک خطبہ الجاحظ نے قلمبند کیا ہے (البیان، ۱ : ۱۹۶، ۱۹۷؛ العقد، بار اوّل، ۲ : ص ۱۹۵ تا ۱۹۶؛ نیز دیکھیے الفہرست، ص ۱۲۵، س ۱۵)؛ اس کے منظوم کلام کے جو قطعات ہم تک پہنچے ہیں جن سے مشہور ترین قطعہ الحماسہ، ص ۴۴ میں ہے :

اَقُولُ لَہَا و قَدْ طَارَتْ شَعَاعًا
مِنَ الْأَبْطَالِ وَیْحَکِ لَاتُرَاعِیْ

(جسے متعدد اختلاف عبارات کے ساتھ بکثرت نقل کیا جاتا ہے)، اپنے بلند اسلوب اور موت کے بہادرانہ استخفاف کی وجہ سے بہت نمایاں ہیں اور اس شاعر کو خوارج کے شعرا کی صف اوّل میں لا کر بٹھا دیتے ہیں .

مآخذ : (۱) الطّبری، طبع de Goeje، ۲ : ۷۶۴، ۸۲۳، ۸۲۹، ۹۴۴، ۱۰۰۳، ۱۰۱۷ تا ۱۰۲۰، ۱۰۳۲؛ (۲) الدّینوری : الأخبار الطّوال، طبع Guirgass، ص ۲۸۵ تا ۲۸۹، ۳۱۱؛ (۳) المبرّد : الکامل، طبع Wright، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ: (۴) الیعقوبی، طبع ہوتسما، ۲ : ۲۲۹ تا ۲۳۰؛ (۵) البلاذری : انساب الأشراف، Ahlwardt ، ص ۱۲۲ ، س ۷ از آخر تا ص ۱۲۵؛ (۶) ابن قتیبہ : کتاب المعارف، طبع وستنفلٹ، ص ۲۱۰؛ (۷) ابن دُرَید : کتاب الاشتقاق ، طبع وستنفلٹ، ص ۱۲۶، س ۱۲؛ (۸) ابن خلّکان : وفیات الاعیان، بار دوم، ۲ : ۱۸۳ تا ۱۸۵ = بار سوم، ۱ : ۴۳۰ تا ۴۳۱ (عدد ۵۵۵، وستنفلٹ) : (۹) خزانة الادب، ۴ : ۲۶۱؛ (۱۰) الشہرستانی : المِلَل و النّحل، طبع Cureton، ص ۸۹ تا ۹۰؛ (۱۱) عبدالقاہر البغدادی : الفَرْق بین الفِرَق، قاہرہ ۱۳۲۸ھ، ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۱۲) R. Brünnow : *Die Charidschiten unter den ersten Omayyaden*، لائیڈن ۱۸۸۴ء، ص ۴۴ تا ۴۶؛ (۱۳) J. Wellhausen : *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam*(*Abh. G. W. Gött*، سلسلۂ جدید، ۱۹۰۱ء، ۲/۵ : ۳۶ تا ۴۱).

(LEVI DELLA VIDA)

قَطْع : (ع؛ بمعنی کاٹنا)۔ عربی فعل ق ط ع کے * حقیقی اور مجازی معنوں میں، جیسا کہ لغت کی کتابوں سے ظاہر ہوتا ہے کئی طرح کا قابل ذکر ارتقا ہوا ہے ۔ یہاں ہم صرف انھیں تغیرات سے بحث کریں گے جو مذہبی تاریخ وغیرہ کے لحاظ سے زیادہ اہم ہیں .

مصدر کی شکل قطع قرآن مجید میں نہیں ملتی، لیکن اس سے مشتق فعل لفظی معنوں میں قرآن مجید میں آتا ہے : وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَہُمَا (۵ [المآئدة] : ۳۸)، یعنی جو چوری کرے مرد ہو یا عورت ان کے ہاتھ کاٹ ڈالو ۔ یہ فقہ میں مدون ایک مشہور قانون ہے جسے بعض اوقات بالاختصار قَطْعُ اللّصّ [اور قطع الید] بھی کہا جاتا ہے اور اس سے قدرے وسیع معنی میں بھی : وَ یَقْطَعُوْنَ مَآ اَمَرَ اللّٰہُ بِہٖٓ اَنْ یُّوْصَلَ (۲ [البقرة] : ۲۷؛ ۱۳ [الرّعد] : ۲۵)، یعنی جس چیز (یعنی رشتۂ قرابت) کے جوڑے رکھنے کا خدا نے حکم دیا ہے اس کو قطع کیے ڈالتے ہیں .

قرآن مجید کے قدیم قراء قَطْع یا وَقْف قراءت میں اس ٹھیراؤ کو کہتے ہیں جو مفہوم کے تقاضے یا کسی اور وجہ سے کیا جاتا ہے ۔ متاخر قاریوں نے اس مختصر توقف میں جو سانس لینے کے لیے کیا جائے اور اس میں جو مفہوم کے تقاضے سے ہو فرق کیا ہے، چنانچہ قطع صرف پہلی قسم کے توقف کے لیے استعمال ہوتا ہے (بعض قراء کی رائے میں

صرف دوسری قسم سے)۔

نحوی: همزۂ قطع اس ثقیل الف کو کہتے ہیں جسے تلفظ میں گرایا نہیں جا سکتا، بمقابلۂ همزة الوصل۔ قطع کسی جملے کی ترکیب نحوی کو خاص وجوہ کی بنا پر بالا رادہ تقسیم کر دینے کو بھی کہتے ہیں، مثلاً الحمدُ للهِ الحَمِیدِ [بالکسر] کی جگہ الحمدُ للهِ الحَمِیدُ [بالضم] (= وَهُوَ الحَمِیدُ) یا الحَمِیدَ بالفتح (= اَعْنِی الحَمِیدَ)۔

علم عروض میں "قطع" عروض و ضرب میں واقع ہونے والے وتدِ مجموع کے ساکن حرف کو حذف کر دینے اور اس سے پہلے حرف کو ساکن کر دینے کا نام ہے، مثلاً فَاعِلُنْ کو فَاعِلْ = فَعْلُنْ کردیا جائے، یا مُسْتَفْعِلُنْ کو مُسْتَفْعِلْ = مَفْعُولُنْ؛ [رکن کی] اس مخفّف شکل کو مقطوع کہتے ہیں۔

قطع المخروط (Conic Section) کی علم هندسه میں بڑی اهمیت ہے اور اس کی یہ مختلف شکلیں ہیں قطع زائد (hyperbola)، قطع ناقص (ellipse)، قطع مکافی (parabola) اور قطع مکافی مجسّم (paraboloid)۔

علم نجوم میں قطع = abscissio = یا concrete بڑا خطرہ۔

قطع الورق، یعنی کاغذ کے حجم و شکل کی ملکی نظم و نسق کی تاریخ میں خاصی اهمیت رهی ہے۔ عربوں کے بیان کے مطابق اوراق بردی (papyrus) کا کاغذ غالبا تیسری یا چوتھی صدی سے پہلے مستعمل نہیں تھا؛ (دیکھیے اوپر)۔ قرطاس کا استعمال حضرت امیر معاویہؓ کے زمانے سے دیوان خلافت کی دستاویزوں میں ہونے لگا تھا، اور هم بہت هی قدیم زمانے میں پانچ مختلف شکل کے کاغذوں کا استعمال پاتے ہیں: (قطع) ثُلُثی "(الطّومار)، "کاغذ کاناؤ" جسے آگے چل کر مصر میں مملوک عہد کے دوران میں فرخہ کہنے لگے)، نصف، ثُلث، ربُع اور سُدُس۔ بغداد کے دیوان خلافت میں کاغذ کی اپنی مخصوص شکلیں تھیں جو شام میں مستعمل شکلوں سے مختلف تھیں اور اس وقت بھی جب کہ قاهرہ خلفا کا دارالحکومت بن چکا تھا اور وہاں کے دیوان نے بھی بغداد کی شکلوں کو اختیار کر لیا تھا، شام کی مخصوص شکلیں ان سے ممتاز رهیں۔ مملوک عہد میں کاغذ کی جو شکلیں قاهرہ کی عدالتوں میں عموماً مستعمل تھیں ان کے متعلق القَلْقَشَنْدی نے همیں نہایت تفصیلی معلومات بہم پہنچائی ہیں اور ان اشکال کا بھی ذکر کیا ہے جو صوبۂ شام میں رائج تھیں اس نے ان نو مختلف تقطیعوں کی صحیح تفصیل دی ہے اور ان کا باهمی فرق واضح کیا ہے جو قاهرہ میں استعمال کی جاتی تھیں: (۱) قطع البغدادی الکامل؛ (۲) قطع البغدادی النّاقص؛ (۳) قطع الثُلثَین من الورق المصری؛ (۴) قطع النصف؛ (۵) قطع الثُلث؛ (۶) القطع المعروف بالمنصوری (ربع)؛ (۷) القطع الصَّغیر یا قطع العادہ (سدس)؛ (۸) قطع الشامی الکامل؛ (۹) القطع الصَّغیر (من ورق الطَّیر)؛ نیز حسب ذیل چار شامی تقطیعیں: قطع الشّامی الکامل، قطع النّصف الحَمَوی، قطع العادہ من الشّامی، قطع ورق الطَّیر۔ سب سے چھوٹی تقطیع کبوتروں کی ڈاک کے لیے استعمال کی جاتی تھی۔ دوسرے ملکوں کی بابت القَلْقَشَنْدی بالکل عمومی نوعیت کے مشاهدات بیان کرنے پر اکتفا کرتا ہے۔

مذهب کی تاریخ میں محاورہ قَطَعَ یَمِیْنًا "بمعنی قسم کھانا" جس کا مقابلہ پڈرسن Pedersen (*Der Eid bei den Semiten*، ص ۴۶؛ نیز دیکھیے ص ۱۲، حاشیہ ۵) عبرانی زبان کے کرات بریت *karāt berit* سے کرتا ہے، بہت دلچسپ ہے۔ شاید اسی محاورے کے اثر کی وجہ سے ق ط ع کے معنی "جھگڑا چکانے"، "فیصلہ کرنے" کے ہو گئے

جیسے کہ دوسری سامی زبانوں میں کاٹنے کے معنوں کے افعال کی صورت میں ہوا ۔ علم منطق میں ہم اس کے معنی ”کسی بات کو وثوق سے کہنے“ ”کسی کا قطعی جواب دینے“ وغیرہ کے پاتے ہیں، یا مثلاً عَلِمَ قطعًا یا علی القطع ”کسی بات کا حتمی اور یقینی علم ہونا“، دلیل قطعی ”فیصلہ کن ثبوت“ . شیعیوں کا ایک چھوٹا سا فرقہ اس لیے قطعیّہ کہلاتا ہے کہ یہ امام موسی کاظم رحمۃ اللہ علیہ کی وفات پر اماموں کا سلسلہ منقطع کر دیتا ہے .

مآخذ : عام کتب لغت کے علاوہ دیکھیے : (۱) Dozy : *Supplément*، بذیل مادّہ؛ (۲) تھانوی : کشاف اصطلاحات الفنون ، بذیل مادۂ ریاضیات؛ (۳) ثابت بن قرّہ الحرّانی : فی قطع المخروط الّذی یسمّی المکافی (parabola کی مساحت پر)، ترجمہ و تحشیہ از H. Suter، در *S B P M S.*، ۱۹۱۶ - ۱۹۱۷ء، ج ۴۸ اور ۴۹، ص ۶۵ تا ۸۶؛ (۴) ابراهیم بن سنان بن ثابت : فی مساحة قطع المخروط المکافی (parabola کی مساحت پر)، ترجمہ و تحشیہ از H. Suter، در *Vierteljahrsschrift der Naturforschenden Gesellschaft in Zürich*، ۱۹۱۸ء، ۶۳ : ۲۱۴ تا ۲۲۸؛ علم نجوم : (۵) C. A. Nallino : *Del Vocabolo qaṭᶜ. nell' astrologia araba*، در *RSO*، ۱۹۲۱ء، ج ۸، حصہ ۲، ص ۳۹۷ تا ۴۳۷ : انتظام حکومت : (۶) القلقشندی : صبح الاعشی، ۶ : ۱۸۹ تا ۱۹۳؛ (۷) وهی مصنف : ضوء الصبح، ص ۴۱۲ تا ۴۱۵؛ قطعیہ : (۸) الشّهرستانی : الملل و النّحل، طبع Cureton ص ۱۲۷ .

(WALTHER BJÖRKMAN)

* **قِطْعَه :** (ع؛ جمع: قِطَع)؛ اس کے معنی ”کٹے ہوئے ٹکڑے“ یا ”تراش“ کے ہیں ۔ عربوں کے علم هندسہ میں اس سے (الف) دائرے کا حصہ، یعنی اس کا ٹکڑا جو وتر سے کٹا ہوا ہو؛ (ب) کسی مخروط کا حصہ، یعنی اس کا سطح مستوی سے کٹا ہوا ٹکڑا یا (ج) کسی اور شکل [قطع] مکافی، بیضی وغیرہ کی تراش مراد ہے ۔ ایک ہی فعل قَطَعَ سے تین اور جغرافیائی اصطلاحات ماخوذ ہیں : (۱) قَطّاعْ، (یہ لفظ تھانوی کی کشاف اصطلاحات الفنون، طبع شیر نگر وغیرہ میں اسی طرح سے لکھا ہے) یا قُطّاع (جیسا کہ Cod. Leidensis، ۳۳۹، طبع J. L. و R. Besthorn Heiberg میں اور مفاتیح العلوم طبع van Vloten میں درج ہے)؛ اس سے دائرے کا وہ حصہ مراد ہے جو اس کے دو نصف قطروں اور کسی قوس سے محدود ہو؛ (۲) قاطع، یا خط قاطع، وہ خط ہے جو دائرے کو بیچ میں سے کاٹتا ہوا گزرے (secant)؛ (۳) قطع = تراش کسی جسم کی، مثلاً قطع المخروط المستدیر = مخروطی تراش .

مآخذ : مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے *The Elements of Euclid*، نسخہ مصححہ نصیر الدّین الطوسی، روما، ۱۵۹۴ء و *Traité du quadrilatère, attribué à Nassiruddin al - Toussy*، طبع و ترجمہ Alex. Pacha Cavatheodory، قسطنطینیه، ۱۸۹۱ء - (بیان quadrilatère الشکل القطّاع کا ترجمہ ہے، جہاں قطاع بظاهر قاطع سے مبالغے کا صیغہ ہے، یعنی ”وہ شکل جس میں بہت سے قاطع“ ہوں) .

(H. SUTER)

* **قِطْفِیر :** مسلم اساطیر میں اس شخص کا نام رکھا گیا ہے جس کا ذکر بائیبل [عہد نامۂ عتیق، تکوین، ۳۹ : ۱] میں فوطیفار کے نام سے آیا ہے ۔ قطفیر دراصل فطفیر کی بگڑی ہوئی شکل ہے جس طرح ملکۂ سبا کا نام نکالیس (= نقلیس) سے بگڑ کر بلقیس ہو گیا ہے ۔ قطفیر پھر بگڑ کر اِطفیر ہوا (الطبری اور الثعلبی میں عموماً اسی طرح آیا ہے) ۔ پھر اطفین اور پھر اطفین سے قِطّین ہوا جس کی اصل کا پتا چلانا تقریباً محال ہے (الطبری، طبع ڈخویہ، ۱ : ۳۷۷) اور قِطّیفین (الطبری، تفسیر، ۱۲ :

۹۸)۔ دوسری طرف الکسائی ہمیشہ قوطیفر لکھتا ہے جو براہ راست Potiphar (فوطیفار) سے بنایا گیا ہے۔ قطفیر کو خواہ مخواہ (زبردستی یا اصول و قاعدہ سے آنکھیں بند کرکے) ابن رہیب کہا گیا ہے۔ [قرآن مجید (۱۲ [یوسف]: ۳۰ و ۵۱) میں العزیز (یعنی عزیز مصر) استعمال کیا گیا ہے جو حکومت مصر کا ایک بڑا عہدیدار تھا۔ اسی کو قطفیر کہا گیا ہے۔ اس نے حضرت یوسفؑ کو خرید کر اپنی بیوی کے سپرد کرتے ہوے کہا تھا: وَ قَالَ الَّذِی اشْتَرٰىهُ مِنْ مِّصْرَ لِامْرَاَتِهٖ اَكْرِمِیْ مَثْوٰىهُ عَسٰى اَنْ یَّنْفَعَنَا اَوْ نَتَّخِذَهٗ وَلَدًاؕ (۱۲ [یوسف]: ۲۱)، یعنی مصر میں جس شخص (= قطفیر) نے اس (یوسف) کو خریدا تھا اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اس کو عزت و اکرام سے رکھو؛ عجب نہیں کہ یہ ہمیں فائدہ دے یا ہم اسے بیٹا بنا لیں۔ قطفیر کی بیوی (= امرأۃ عزیز) حضرت یوسفؑ کے حسن و جمال کو دیکھ کر ان پر فریفتہ ہو گئی اور ان کو اپنی طرف مائل کرنے کا ارادۂ بد کیا: وَ رَاوَدَتْهُ الَّتِیْ هُوَ فِیْ بَیْتِهَا عَنْ نَّفْسِهٖ وَ غَلَّقَتِ الْاَبْوَابَ وَ قَالَتْ هَیْتَ لَكَؕ (۱۲ [یوسف]: ۲۳)، یعنی جس عورت کے گھر میں وہ رہتے تھے اس نے ان کو اپنی طرف مائل کرنا چاہا اور دروازے بند کرکے کہنے لگی (یوسف) جلدی آؤ؛ مگر پیکر عفت و عصمت یوسفؑ متزلزل نہ ہوے (۱۲ [یوسف]: ۲۳)۔ فتنۂ امراۃ عزیز کے باعث یوسف بے قصور ایک عرصے تک قید رہے، مگر آخرکار یہی عورت سب کے سامنے بغیر کسی جھجک کے اپنی لغزش اور یوسف کی پاکدامنی کا اعتراف کرتی ہے (۱۲ [یوسف]: ۵۱)۔ قطفیر کے بعد حضرت یوسفؑ عزیز مصر کے عہدے پر فائز ہوے (۱۲ [یوسف]: ۷۸، ۸۸] نیز رک بہ یوسفؑ].

مآخذ: (۱) الطبری، طبع de Goeje، ۱: ۳۷۸، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۹۱، ۳۹۲؛ (۲) تفاسیر، بذیل سورۂ یوسف؛ (۳) الثعلبی: قصص الانبیاء، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ص ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۸۰؛ (۴) الکسائی، مطبوعۂ Eisenberg، ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۶۸.

(B. HELLER [و ادارہ])

* **قِطْمِیر:** رک بہ اصحاب الکہف.

قطیعہ: رک بہ قطعۃ.

* **القطیف:** ایک بندرگاہ جو خلیج فارس کے کنارے، اسی نام کی ایک کھاڑی میں واقع ہے۔ اس کھاڑی کا رخ سیدھا مشرق کی طرف ہے اور اس کا سمندر کی طرف کا حصہ تقریباً چار میل چوڑا ہے اور شمال میں یہ ایک تنگ، صدف نما، بلند حصہ زمین سے گھری ہوئی ہے اور اس پر دارِم کا قلعہ واقع ہے اس حصۂ زمین کا سرا راس تنورہ کے نام سے مشہور ہے۔ جنوب میں اس کھاڑی کی حد زمین کا ایک قطعہ ہے جو سینگ کے مانند پانی میں بڑھا ہوا ہے اسی کے نام پر اس سارے قطعے کو بھی ظہران کہتے ہیں اس پر ایک قند کے کوزے کے شکل کی پہاڑی ہے اور ظہران کے نام سے مشہور ہے۔ [تاریخ اور دوسری تفصیلات کے لیے دیکھیے آا، لائیڈن، بار اوّل].

مآخذ: (۱) ابن حوقل: *BGA*، ۲: ۲۱؛ (۲) المسعودی: *BGA*، ۸: ۳۹۲، ۳۹۴، ۳۹۵؛ (۳) الہمدانی: صفۃ جزیرۃ العرب، طبع D. H. Müller، لائیڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۴۷، ۱۳۶، ۱۶۸؛ (۴) ابوالفدا: کتاب تقویم البلدان، طبع Ch. Schier، Dresden ۱۸۴۶ء، ص ۷۰، ۷۱؛ (۵) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۱: ۵۰۹؛ ۲: ۴۵۳، ۹۰۷؛ ۴: ۱۴۳، ۱۴۴، ۳۵۸؛ (۶) مراصد الاطلاع، طبع T. G. J. Juynboll، لائیڈن ۱۸۵۳ء، ۲: ۴۳۵؛ (۷) البکری: معجم، طبع Wüstenfeld، گوٹنگن ۱۸۷۶ء، ۱: ۵۳؛ ۲: ۷۴۱؛ (۸) الطبری،

طبع دخویہ، ۱ : ۱۹۶۱؛ ۳ : ۲۱۸۸، ۲۲۳۲؛ (۹)
ابن الاثیر: الکامل، ۲ : ۲۸۱، ۳ : ۱۶۶، ۱۶۷؛ ۷ : ۳۴۰،
۳۴۱، ۳۹۴؛ ۸ : ۶۳، ۱۲۰؛ ۹ : ۴۰؛ (۱۰) Decada
secunda da Asia de Ioão de Barros، لزبن ۱۶۲۸ء،
۲ : باب ۲، ۳ : باب ۲، ۱۰ : باب ۷؛ (۱۱) Terceira
decada، لزبن ۱۵۶۳ء، ۶ : باب ۳ تا ۵؛ (۱۲) Decada
sexta da Asia por diogo de Couto، ۹ : باب ۴، ۱۴؛
(۱۳) Decada decima، idem ۱ : باب ۳، ۷؛ (۱۴)
Historia do descobrimento e conquista da India
por Fernão Lopez de Castanaeda، pelos Portugueses
ج ۵، Coimbra ۱۵۵۴ء، باب ۵۹، ۷۰؛ (۱۵) Benjamin
de Tudela، طبع Asher لنڈن ۱۸۴۰ء ببعد، ص ۱۳۷؛
(۱۶) Erdkunde : C. Ritter، ۸/۱ ، برلن ۱۸۴۶ء،
ص ۳۸۷، ۳۹۵، ۳۹۸ تا ۴۰۰، ۴۱۸ تا ۴۲۰، ۵۶۴،
۵۶۷ تا ۵۶۹، ۵۹۴؛ (۱۷) Beschreibung : C. Niebuhr
von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۴۱؛ (۱۸)
Account of a Journey from Katif : G. F. Sadlier
on the Persian Gulf to Yamboo on the Red Sea،
در Transactions of the Liter. Society of Bombay
۱۸۲۳ء، ۳ : ۴۵۳ تا ۴۵۷؛ (۱۹) W. Gifford
Travels in Arabia : Palgrave، لنڈن ۱۸۶۵ء، ۲ :
۱۸۳ تا ۲۰۲؛ (۲۰) Das Leben und : A. Sprenger
die Lehre des Mohammad، بار دوم، ج ۳، برلن
۱۸۶۹ء، ص ۳۷۳، حاشیہ، ۳۸۱ حاشیہ؛ (۲۱) وہی مصنف :
Die alte Geographie Arabiens، برن، ۱۸۷۵ء،
ص ۱۱۶، ۱۳۰، ۱۳۷؛ (۲۲) M. J. de Goeje :
Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les
Fatimides (Mémoires d' Histoire et de Géographie
Orientales، ۱، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۳۷، ۴۵، ۱۹۳؛
(۲۳) Skizze der Geschichte und Geo- : E. Glaser
graphie Arabiens، ۲، برلن ۱۸۹۰ء، ص ۷۵، ۲۵۱،
۲۸۱، ۳۴۴؛ (۲۴) Der Kampf um : F. Stuhlmann
Arabien (Hamburgische Forschungen)، Braunsch-
weig ۱۹۱۶ء، ص ۱۵۴، ۲۰۳، ۲۰۴؛ (۲۵)
Eben Sa'ûd Österreich. Monatschr f. d. : A. Musil
Orient، ۱۹۱۷ء، ۴۳ : ۱۶۹، ۱۷۰، ۲۰۵، ۲۰۸، ۳۰۲.

([تلخیص از ادارہ] ADOLF GROHMANN)

* **القَطِیفہ :** (ع)؛ اسپینی = الکتیفہ؛ پرتگالی = Alquetifa؛ ملانی = الکتیف : سجّادہ، دَری .

* **قَعْطَبَة :** جنوبی عرب کا ایک قصبہ ۔ یہ یمن کے اسی نام کے ایک ضلع کا صدر مقام ہے اور وادی الجِہبان میں جبل جِحاف اور جبل مُرَیْس کے درمیانی میدان میں ایک بہت زرخیز علاقے میں واقع ہے جہاں ہر قسم کا اناج پیدا ہوتا ہے ۔ اس میں ایک مخصوص قسم کا گیہوں شامل ہے، نیز قہوہ، قات، تمباکو اور پھل، مثلاً آڑو، خوبانی اور شراب کشید کرنے کے انگور بھی پیدا ہوتے ہیں ۔ اس قصبے کی آبادی کا اندازہ تین ہزار نفوس ہے اور اس میں دو سو معمولی مکانات اور جھونپڑیاں، ۲ مسجدیں، ایک حمام اور ایک بازار ہے ۔ یہودیوں کے محلے کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے ۔ یہاں کے باشندوں کا عام پیشہ روئی کا کپڑا بنتا ہے جو عدن سے لائی جاتی ہے .

مآخذ : (۱) Beschreibung von : C. Niebuhr
Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۲۴۰؛ (۲) H. v.
Reise nach Südarabien : Maltzan، Braunschweig
۱۸۷۳ء، ص ۳۶۷ تا ۳۷۰؛ (۳) R. Manzoni :
el Yemen، روم ۱۸۸۴ء، ص ۵۹-۶۰؛ (۴) E. Glaser :
Tagebuch، ج ۷، ورق ۱۹ - ب (قلمی نسخے کی شکل
میں)؛ (۵) A journey through the : W. B. Harris
Yemen، ایڈنبرگ ۱۸۹۳ء، ص ۲۰۲، ۲۰۶.

(ADOLF GROHMANN)

* **القَعْقاع بن عَمْرو بن مالک التَّمیمی :** ایک عرب سپہ سالار [جو متعدد جنگوں میں شریک ہوے

اور بہادری سے لڑے۔ حضرت ابوبکر صدیق رض ان کے متعلق فرمایا کرتے تھے کہ قعقاع کی آواز لشکر میں ہزار آدمیوں سے افضل ہے۔ جنگ قادسیہ میں ایک ہی دن انھوں نے تیس حملے کیے اور ہر حملے میں کسی نہ کسی بہادر کو نشانہ بنایا۔ ابن حجر: الاصابۃ، ۳ : ۲۳۰، طبع مصر] انھوں نے نامور سپہ سالار خالد رض بن الولید [رک بآں] کی ماتحتی میں ابتدائی اسلامی جنگوں میں بڑا نمایاں حصّہ لیا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ۱۱ھ/۶۳۲ء ہی میں وہ بڑی وفاداری سے خالد بن الولید کی طرف سے جنگ بزاخۃ [رک بآں] میں لڑے تھے۔ الحیرۃ [رک بآں] کی فتح کے بعد ربیع الاول ۱۲ھ/مئی - جون ۶۳۳ء میں الانبار [رک بآں] کے قرب و جوار میں الحصید کے مقام پر القعقاع کی قیادت میں مسلمانوں اور ایرانیوں کے مابین جھڑپ ہوئی تھی جس میں ایرانیوں نے شکست کھائی۔ اس کی صحیح تاریخ معلوم نہیں ہو سکی: ایک روایت کی رو سے یہ لڑائی ۱۲ھ میں ہوئی تھی۔ دوسری روایات میں اسے حضرت خالد رض کی شام میں مہم کے سلسلے میں بیان کیا گیا ہے۔ رجب ۱۴ھ/اگست - ستمبر ۶۳۵ء میں القعقاع نے فتح دمشق میں نمایاں حصّہ لیا اور اس سے اگلے سال جنگ یرموک میں سواروں کے ایک دستے کے سپہ سالار تھے۔ اس جنگ کا انجام بھی مسلمانوں کی فتح پر ہوا۔ ۱۶ھ/۶۳۷ء میں القادسیہ [رک بآں] کی خون ریز جنگ میں القعقاع نے جو امتیاز حاصل کیا اس کا ذکر خاص طور پر کیا جاتا ہے۔ اس موقع پر حضرت سعد رض بن ابی وقاص سپہ سالار تھے، لیکن فتح کو القعقاع کی بروقت امداد سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ان کا ذکر ان جان باز بہادروں کے ساتھ آتا ہے جنھوں نے اسی سال مدائن کی فتح میں حصّہ لیا، جہاں سے بے شمار مال غنیمت مسلمانوں کے ہاتھ آیا۔ بعض روایات کے مطابق اسی سال کے آخر میں القعقاع جنگ جلولاء [رک بآں] میں ہراول دستے کے سردار تھے اور انھوں نے حلوان [رک بآں] میں ایک محافظ فوج مرتب کی تھی۔ انھوں نے ۲۱ھ/۶۴۱ - ۶۴۲ء میں نہاوند کی تسخیر میں بھی شرکت کی۔ جنگ جمل (۳۶ھ/۶۵۶ء) سے قبل حضرت علی رض نے انھیں حضرت طلحہ رض اور حضرت زبیر رض سے گفتگو کرنے کے لیے بصرے بھیجا۔ بعد ازاں انھوں نے کوفے میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔ القعقاع عرب داستانوں کی ایک ہر دلعزیز اور بہادر شخصیت ہونے کے علاوہ، شاعر کی حیثیت سے بھی مشہور ہیں اور انھوں نے کئی نظموں میں اپنے جنگی کارناموں کا ذکر کیا ہے۔

مآخذ: (۱) الطبری [تاریخ :] مطبوعۂ لائیڈن، ج ۱، بمواضع کثیرہ؛ (۲) المسعودی : مروج الذّھب، مطبوعۂ پیرس، ۴ : ۲۱۱ ببعد، ۲۱۷، ۲۲۲؛ (۳) ابن الأثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۲ : ۲۹۴ ببعد، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۳ ببعد، ۳۱۶، ۳۲۹، ۳۶۷ ببعد، ۴۰۰ ببعد؛ ۳ : ۷ ببعد، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۸ ببعد؛ (۴) وہی مصنف : اُسْدُ الغابۃ، ۴ : ۲۰۷؛ (۵) ابن حَجَر العَسْقلانی : الاصابۃ، ج ۳، عدد ۱۲۴۳؛ (۵) یاقوت : مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۱ : ۳۲۱، ۶۰۲، ۹۳۷؛ ۲ : ۱۰۷، ۲۸۰؛ (۶) الاغانی، ۱۵ : ۵۷، ۵۸؛ (۷) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۱ : ۳۶ ببعد، ۸۲، ۸۸، ۲۰۳، ۲۰۷ ببعد؛ (۸) Wellhausen : *Skizzen und Vorarbeiten*، ۶ : ۱۴، ۳۹، ۴۵، ۴۹، ۶۵، ۷۲، ۷۷، ۸۶، ۱۰۵؛ (۹) Caetani : *Annali dell' Islām*، دیکھیے عام اشاریہ؛ [(۱۰) ابن حجر : الاصابہ، بذیل مادّہ].

(K. V. ZETTERSTÉEN)

* **قفتان :** (فارسی لفظ خفتان جو کہ شاہنامہ میں پایا جاتا ہے، کی ترکی شکل، دیکھیے عبدالقادر البغدادی : لغت شاہنامہ، طبع Salemann، زیر عنوان *Abdulqâdiri Bagdadensis Lexicon Šahnamianum*،

ص ۹۷ اور اسدی : لغات الفرس، طبع P. Horn، ص ۹۹، لیز عربی خفتان)۔ یہ ایک بالائی لباس تھا جو امن کے زمانے میں پہنا جاتا تھا، یعنی ایک قسم کا لمبا آستین دار چغہ جو جنگ کے وقت زرہ (تَبَرْد) کے اوپر پہنا جاتا تھا۔ یہ لفظ اور اس کے ساتھ ہی یہ لباس عربوں میں ایرانی وضع کے اثر سے بہت ہی ابتدائی زمانے میں رائج ہو چکا تھا، (دیکھیے الطبری، طبع ڈخویہ، ۳ : ۲۳۶، س ۱۴ ببعد؛ عریب، ص ۱۷۷ : المسعودی (مطبوعۂ پیرس)، ۸ : ۵۲)۔ سیّاح بیان کرتے ہیں کہ خفتان ایک لمبا چغہ ہے جو گھٹنوں کے نیچے تک جاتا ہے اور بعض اوقات ٹخنوں تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ سامنے سے کھلا ہوتا ہے اور اس کی آستینیں ہوتی ہیں جنھیں کلائی تک یا آدھے بازو تک کاٹا جاتا ہے۔ ترکی فتوحات کی وجہ سے یہ لباس ریاستہاے بربر میں داخل ہوا اور اپنی وضع قطع کی مقبولیت کی وجہ سے مراکش تک پھیل گیا (Höst : *Nachrichten von Marókos und Fes*، کوپن ہیگن ۱۷۸۱ء، ص ۱۱۵)۔ جہاں یہ کبھی کبھی بالخصوص عورتوں میں بغیر آستینوں کے پایا جاتا ہے (Lempriere : *A Tour to Marocco*، لنڈن ۱۷۹۱ء، ص ۳۸۵)۔ امرا اور شامی بدویوں کے شیوخ d' Arvieux کے زمانے میں خفتان کو بطور لباس سرما پہنتے تھے (d'Arvieux : *Voyage dans la Palestine*، پیرس ۱۷۱۷ء، ص ۲۰۹)۔ عثمانی ترکوں کے ابتدائی دور میں خفتان ایک خلعت کا نام تھا جو سمور کی کھال سے بنے ہوے لباس کی نسبت کمتر اہمیت کا ہوتا تھا اور نئے عہدے دار کو اس کے عہدے پر تقرر کے وقت عطا ہوتا تھا۔ اس قسم کے خلعتی لباسوں کی تقسیم بَیرام [رک بآں] کے دو تیوھاروں [یعنی عیدین] کے بعد صدر اعظم کی موجودگی میں خفتانجی باشی کی ہدایات کے مطابق ہوتی تھی، جس کا کام ان پوستینی خلعتی لباسوں کو اپنی حفاظت میں اور اچھی حالت میں رکھنا تھا۔ آج کل یہ لباس بہت کم پہنا جاتا ہے۔ حمدی بے اور Marie de Launay : *Les Costumes populaires de la Turquie en 1873* (قسطنطنیہ ۱۸۷۳ء) میں اس کا ذکر (ص ۲۳۸) خرپوت کی کسی کردی عورت کے ضمن میں اس طرح ہے : ”گہرے سبز رنگ کے نفیس کپڑے کی ایک قفتان سامنے سے کھلی ہوئی اور سینے پر سے ڈھال کی شکل میں چوڑی کٹی ہوئی جس میں سے قمیص کے اوپر کا حصہ بالکل کھلا نظر آتا ہے اور نیچے کا نصف حصہ بھی پورے طور پر نہیں ڈھکتا۔ قفتان کی خوب لمبی آستینیں، جن کے کفوں پر چوکور ٹکڑے ہیں، کلائی کے اوپر سے موڑ دی گئی ہیں تاکہ وہ چاندی کے دست بندوں کو نہ چھپا سکیں۔ آستینوں کے کنارے ریشمی گوٹ اور سنہری کرن لگی ہوئی ہے“.

مآخذ : (۱) نظام الدین محمود قاری : دیوان البسه (قسطنطنیه ۱۳۰۳ھ)، ص ۱۹۹؛ (۲) R. Dozy : *Dict. des noms des vêtements*، ص ۱۶۲ ببعد؛ (۳) Barbier de Meynard : *Suppl. aux dict. turcs*، ۲ : ۵۲۵ ببعد؛ (۴) d' Ohsson : *Tableau de l' empire othoman*، ۳ : ۲۶۰، ۷ : ۱۹۹؛ (۵) Lane : *Manners and Customs of the modern Egyptians*، بار پنجم، ص ۳۰ ببعد؛ (۶) Lammens : *Rem. sur les mots franc. dérivés de l'arabe*، ص ۶۶.

(CL. HUART)

قفصة : (Gafsa) تونس کا ایک شہر جو * قیروان کے جنوب میں ۱۳۶ میل، تونس سے ۲۶ میل اور صفاقس (Sfax) سے ۱۳۰ میل کے فاصلے پر آباد ہے جس سے قفصة ایک ریل کی سڑک کے

ذریعے ملا ہوا ہے جو اس لیے بنائی گئی تھی کہ مَتْلوی کے فاسفورس کے ذخیروں سے کام لیا جا سکے ۔ یہ ۳۶° - ۲۴' : ۳۲ عرض البلد شمالی اور ۸° - ۴۰' طول البلد شرق (گرینچ) پر واقع ہے ۔ اس کی کل آبادی دس هزار کے لگ بھگ ہے، جس میں ۳۶۰ یورپی اور ۳۷۹ یہودی شامل هیں .

جغرافیائی اور عسکری لحاظ سے قفصة کو ایک خاص اهمیت حاصل ہے ۔ شہر ایک مدوّر بلند زمین پر آباد ہے جس کی سطح ۱۱۵۰ فٹ اونچی ہے اور وادی بائش کے گہرے کھڈ کے اوپر واقع ہے؛ اس وادی کے جنوب مشرق میں جبل اوربتہ Orbata کے کوهستانی سلسلے اور شمال مشرق میں جبل عَسَّلَة اور جبل یونس واقع هیں ۔ اس طرح یہ شہر اس شاهراہ پر ایک اهم مرکز ہے جو وسطی تونس کے هموار بے درخت میدانوں (Steppes) اور جرید اور شُطّ کے علاقے سے گزرتی ہے ۔ شہر کے قریب هی ایک نخلستان ہے جس کی آبپاشی وادی (دریا) سے لہریں نکال کر کی جاتی ہے اور جس کا رقبہ ۲۵۰۰ ایکڑ کے قریب ہے ۔ اس نخلستان میں ۷۵۰۰۰ کھجوروں کے اور دیگر پھلوں خصوصًا خوبانی اور انجیر کے درخت هیں؛ نیز یہاں غلّے کی کاشت بھی هوتی ہے ۔ خود شہر میں دلچسپی کی بہت هی کم چیزیں پائی جاتی هیں ۔ یہاں کی قابل ذکر عمارتیں یہ هیں : قَصْبة یعنی قلعہ جسے ازمنۂ وسطی میں بوزنطی بنیادوں پر تعمیر کیا گیا تھا؛ مسجد جامع جس کے ستونوں پر قدیم طرز کے گلدستے (Capital) بنے هوے هیں؛ اور حمام یا طِرمیذ جن میں گرم چشموں کا پانی سہیا کیا جاتا ہے ۔ ان چشموں کو رومی بھی استعمال کیا کرتے تھے ۔ یہاں کے مقامی لوگ صرف عربی بولتے هیں ۔ بربری زبان قریب قریب معدوم هی هو چکی ہے اور اس زبان کی جھلک صرف موضع سِنِد کی بولی میں پائی جاتی ہے جو قفْصة کے مشرق میں ۳۲ میل کے فاصلے پر واقع ہے (دیکھیے Provotelle : *Étude sur la Tamazir't ou Zenatia de Qalaât es-Sened*، پیرس ۱۹۱۱ء، *Publications de la Faculté des Lettres d'Alger*، ج ۴۶) .

قفْصة اس مقام پر آباد ہے جہاں قدیم زمانے میں کَپْسہ Capsa کا شہر واقع تھا ۔ کپسہ سلطنت نومدیا Numidia کا سب سے مستحکم شہر تھا، جسے جگرتھا (Jugurtha) کے خلاف جنگ کے دوران میں ماریوس (Marius) نے تباہ کر دیا تھا (۱۰۶ ء) ۔ قیاصرہ کے عہد میں یہ دوبارہ آباد هوا اور اسے پہلے بلدیہ اور پھر نو آبادی کا درجہ عطا کیا گیا ۔ اسے بدویوں کے حملوں سے محفوظ رکھنے کے لیے بوزنطیوں نے یہاں کے دفاعی استحکامات بہت مضبوط کر دیے ۔ گریگوری (Patricuis Gregory) کو شکست دینے کے بعد عربوں نے اس کے بعد اس کے قرب و جوار کو تاخت و تاراج کیا اور ۴۹ھ/۶۶۹ء میں عقْبہ [بن نافع] نے لشکر کشی کرکے اس پر قبضہ کر لیا ۔ بنو هلال کے حملے تک افریقیہ کے باقی علاقوں پر جو انقلابات آئے، قفْصہ بھی ان کا شریک حال رها ۔ البَکری کے بیان کے مطابق یہ ایک خوشحال شہر تھا جس میں ابھی تک پرانی شان و شوکت کے آثار پائے جاتے تھے ۔ اس کے چاروں طرف ایک فصیل تھی جسے یقینًا بوزنطیوں نے تعمیر کیا ہوگا، لیکن عام روایات میں اسے نِمرود کے غلام شِبتیان سے منسوب کیا جاتا تھا ۔ مکانات سنگ مرمر کے برآمدوں (Porticos) پر بنائے گئے تھے جن کے ستونوں کے درمیان کی خالی جگہوں کو پتلی پتلی دیواروں سے پُر کر دیا گیا تھا ۔ نخلستان میں پستہ افراط سے پیدا هوتا تھا، جو مصر اور سِجلماسہ کو برآمد کیا

جاتا تھا، اور یہاں پیدا ہونے والے ہر قسم کے پھل قیروان کو بھیجے جاتے تھے ۔ آس پاس کے علاقے میں بھی اسی قسم کے خوشحال گاؤں پائے جاتے تھے جن کی تعداد دو سو سے زیادہ تھی اور جن کا نام "قُصور القَفصه" تھا ۔ یہاں کی عام دولت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ محصول اور لگان کے ذریعے وصول ہونے والی سالانہ آمدنی پچاس ہزار دینار (۲۵۰۰۰ پونڈ) تھی ۔ الادریسی البکری کے بیان کی تصدیق کرتا ہے؛ نیز لکھتا ہے کہ "باشندے بربر بن چکے ہیں اور ان کی اکثریت افریقی زبان بولتی ہے" ۔ ان میں بیشتر ابھی تک آباضی عقائد پر قائم تھے بلکہ البکری ان کے اس دستور کا بھی ذکر کرتا ہے کہ وہ کتّوں کو کھانے کے لیے موٹا کرتے تھے اور یہی رسم کئی دوسرے علاقوں خصوصاً سِجلماسه میں بھی جاری تھی ۔ سگ خوری کا دستور جِربة کے اباضیوں میں اب تک موجود ہے ۔

بنو ہلال کے حملے سے قفصه کے قرب و جوار کے علاقے کی آبادی میں ایک نیا عنصر داخل ہو گیا، قبیلۂ اَثْبَج شہر کے قریب آباد ہو گیا ۔ یہ بدوی ملک کو تاخت و تاراج کرنے کے بعد یہاں آباد ہو کر بسر اوقات کے لیے مقامی شیوخ کے حلقۂ ملازمت میں شامل ہو گئے تھے ۔ ان کی مدد سے ایک شخص عبداللہ بن محمّد الرِّند نے ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ - ۱۰۵۸ء میں ایک سلطنت قائم کر لی جس میں قفصة کے علاوہ قَسْطیلیه کا بیشتر علاقه بھی شامل تھا ۔ یہ سلطنت ایک صدی سے زیادہ عرصے تک قائم رہی اگرچه ۵۵۴ھ/۱۱۵۹ء میں عبدالمؤمن نے اس کا تخته الٹ دیا تھا، لیکن اس کی موت کے بعد یہ حکومت از سر نو بحال ہو گئی اور آخر کار ۵۷۶ھ/۱۱۸۰ء میں ہمیشه کے لیے ختم ہو گئی ۔ بہر حال الموحّدون اور بنو حَفْص حکومت کو قفصة میں کبھی استحکام نصیب نه ہو سکا ۔ الجرید کے باشندوں کی مانند یہاں کے لوگ بھی اپنی سرکشی اور شورش پسندی میں امتیاز رکھتے تھے ۔ بنو غانیه اور الموحّدون کی جنگ کے دوران میں قُرقُوش نے یہاں ایک کرد افسر کَرْیَتن karyatin کے ماتحت ایک قلعه نشین فوج متعین کر دی ۔ الموحّد خلیفه نے شہر پر دوبارہ قبضه کرنے کے بعد اس کی فصیلیں منہدم کرا دیں، لیکن جلد ہی انھیں دوبارہ تعمیر کر لیا گیا ۔ ۱۲۸۲ء میں مدّعی حکومت ابن ابو اَمَرةَ نے اسے فتح کر لیا ۔ ۱۳۳۸ء میں ابوبکر بن یُمْلَل کی سرکردگی میں ایک تازہ بغاوت پھوٹ پڑی ۔ جب الحسن نے افریقیه پر حمله کیا تو قفصه نے فوراً مَرینی حکمران کی اطاعت قبول کر لی ۔ زمانۂ ما بعد میں ابوالعبّاس الحَفْصی کو کئی بغاوتیں کچلنی پڑیں، لیکن ان کا مکمّل سد باب اسی وقت ہوا جب اس نے کھجور کے تمام درخت کٹوا دیے ۔ پندرھویں صدی کے نصف آخر میں قفصه نے آخر کار بنو خَلَف کے بادشاہوں کے ماتحت خود مختاری حاصل کر لی ۔ ان شورشوں کی وجه سے شہر کو بہت نقصان اٹھانا پڑا ۔ سولھویں صدی کے اوائل میں لیو افریقی (Leo Africanus) لکھتا ہے کہ "شہر آج کل آباد ہے، لیکن مسجد جامع اور دیگر چھوٹی چھوٹی مساجد سے قطع نظر اس کی عمارتیں بد صورت ہیں، باشندے خوش اخلاق ہیں، لیکن سلطان تونس کی جابرانه حکومت کے باعث بے حد نادار ہیں" ۔ ترکی حکومت اس نوعیت کی نه تھی که قفصه کی گزشته خوشحالی بحال ہو سکتی؛ جب فرانسیسیوں نے ۲۰ نومبر ۱۸۸۱ء کو (Forgemol) کی قیادت میں اسے فتح کیا تو یہ ایک چھوٹا سا بد حال شہر تھا ۔

مآخذ: ابن خَلْدُون: *Hist. des Berbères* (ترجمهٔ de Slane)، ۲: ۳۳، ۳۴؛ (۲) ابن حَوْقَل:

Description de l' Afrique، ترجمۂ de Slane، در *Journal Asiatique*، ۱۸۴۲ء، ص ۳۴۴؛ (۳) البَکری : *Description de l' Afrique Septentrionale* (ترجمۂ de Slane)، ص ۱۱۸؛ (۴) الادریسی (طبع Dozy و De Goeje) ترجمہ، ص ۱۲۲؛ (۵) E. Fagnan : *L' Afrique Septentrionale au XIIᵉ siècle de notre ère* (کتاب الاستبصار)، قسطنطینیه ۱۹۰۰ء، ص ۶۸ تا ۷۶؛ (۶) *Leo Africanus* (طبع Schefer)، حصه ۳۰، باب ۶، ص ۲۵۹؛ (۷) ابو الفداء : تقویم البلدان (ترجمۂ Reinaud)، ۲ : ۱۹۵ تا ۱۹۷؛ (۸) Bodereau : *La Capsa ancienne et la Capsa moderne*، پیرس ۱۹۰۷ء؛ (۹) Guérin : *Voyage dans le Sud de la Tunisie*، (پیرس ۱۸۸۷ء)، ص ۱۷۱ تا ۱۸۹؛ (۱۰) Zaccone : *Notes Sur la Régence de Tunis* (پیرس ۱۸۷۵ء)، ص ۲۰۸ تا ۲۱۶؛ (۱۱) v. Maltzan : *Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis*، ۲ : ۱۳۳ ببعد؛ (۱۲) Céalis : *De Sousse à Gafsa*، مطبوعۂ پیرس، ص ۱۵۳ تا ۲۱۳؛ (۱۳) V. Mayet : *Voyage dans le sud de la Tunisie*، بار دوم، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۱۵۴ تا ۱۸۹ .

(G. YVER)

* **قِفط :** (قَفط، قُفط، قدیم Κοπτος)، ایک مقام کا نام جو بالائی مصر میں ہے اور آج کل کچھ اہمیت نہیں رکھتا۔ (بقول Baedeker : *Egypt*، اس کی آبادی صرف ۸۹۳۴ ہے)۔ یہ مقام ۲۶ عرض البلد شمالی پر، دریاے نیل کے بائیں کنارے، لیکن دریا سے ذرا فاصلے پر اس جگہ واقع ہے جہاں یہ دریا بحیرۂ قلزم کے ساحل کے قریب ترین ہو گیا ہے۔ اس محل وقوع سے واضح ہو جاتا ہے کہ قفط کو زمانۂ قدیم میں اتنی شہرت کیوں حاصل تھی۔ وہ ایک بڑی منڈی تھا جہاں سے ہندوستان، (Punt) اور العرب السعیدہ (= عرب آزاد Arabia Felix) سے آنے والی مصنوعات شمال کی جانب بھیجی جاتی تھیں۔ ہندوستان سے اس کی تجارت کا ذکر یاقوت کے ہاں بھی ملتا ہے جس نے اس کے گردا گرد کے پھلوں کے باغوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ علاقہ اشراف (علویوں) کے لیے وقف تھا اور اس کے باشندے شیعہ تھے۔

المَقریزی کی مواعظ میں قفط (Koptos) کی اصل کے بارے میں بعض روایات ملتی ہیں۔

مآخذ : (۱) Breasted : *Egypt*، عام اشاریہ (جغرافیائی)، بذیل *Coptos*؛ (۲) H. Kiepert : *Lehrbuch der alten Geographie*، برلن ۱۸۷۸ء، ص ۲۰۲؛ (۳) ابو صالح، طبع Evetts : *Anecdota Oxoniensia* (Sem. Ser.، شمارہ ۷) اشاریہ؛ (۴) الیعقوبی، در *BGA*، ۷ : ۳۳۳؛ (۵) ابن الفقیہ، در *BGA*، ۵ : ۷۳؛ (۶) Mehren : *Manuel de la cosmographie du Moyen-âge*، کوپن ہیگن ۱۸۷۴ء، ص ۳۲۵، ۳۲۸؛ (۷) المَقریزی : مواعظ، طبع Wiet، در *MIFAO*، ج ۳۰، ۳۳، ۴۹، اشاریات؛ (۸) ابن دُقماق : کتاب الانتصار، طبع Vollers، قاہرہ ۱۸۹۳ء، ۲ : ۳۲ تا ۳۳؛ (۹) الادریسی، ترجمۂ Jaubert، ۱ : ۱۲۶ ببعد؛ (۱۰) ابو الفداء : کتاب تقویم البلدان، طبع Reinaud و de Slane، ص ۲۱۰ ببعد؛ (۱۱) یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۵۲؛ (۱۲) علی پاشا مبارک : الخطط الجدیدۃ، ۱۴ : ۱۰۴ تا ۱۰۵، بولاق ۱۳۰۵ھ.

(آ، لائیڈن، بار اوّل)

* **القِفطی :** سرکاری عہدیداروں کے ایک خاندان کی ”نسبة“ جو خالص عربی نژاد تھا اور جس کے متعدد اراکین آل ایوب کے عہد میں اعلیٰ عہدوں پر فائز رہے۔ اس خانوادے کا جدّ امجد قاضی ابراہیم بن عبدالواحد القاضی الاوحد (یکتا قاضی) کے لقب سے نوازا گیا تھا۔ اس کا بیٹا یوسف جو آگے چل کر القاضی الاشرف کے نام سے مشہور ہوا، یکم محرم ۵۴۸/۹ مارچ ۱۱۵۳ء کو قفط میں پیدا ہوا اور باپ کے بعد اپنی ولادت گاہ، یعنی قفط کے انتظامات اس کے سپرد کیے گئے، لیکن ایک فاطمی مدعی نے

عروج کے باعث ۵۷۲ھ/۱۱۷۶-۱۱۷۷ء میں اسے یہاں سے رخصت ہونا پڑا ۔ اس کے بعد وہ بالائی مصر میں کئی ایک عہدوں پر فائز رہا اور پھر جب یروشلم فتح ہو گیا تو اسے صلاح الدّین کے دربار میں جو میدان جنگ میں تھا، سلطان کے وزیر القاضی الفاضل کا ھاتھ بٹانے کے لیے طلب کیا گیا ۔ صلاح الدّین کی رحلت کے بعد اس کے بھائی الملک العادل نے اپنے بھتیجے کو وراثت سے محروم کرکے ۵۹۲ھ/۱۱۹۶ء میں یروشلم پر قبضہ کر لیا تو القفطی نے ۵۹۸ھ/۱۲۰۲ء میں دیگر عہدیداروں کے ساتھ یہ شہر چھوڑ دیا اور حرّان چلا گیا ۔ یہاں اس نے صلاح الدّین کے بیٹے اشرف کی ملازمت اختیار کر لی، لیکن جلد ھی اس نے شام سے نکلنے کا عزم کر لیا، چنانچہ حج کے بہانے مکّۂ معظمہ کی راہ لی اور وھاں سے یمن گیا یہاں نابالغ ایوبی شہزادے النّاصر کے اتالیق اَتابک سُنقر نے ۶۰۲ھ/۱۲۰۵ء میں قلمدان وزارت اس کے سپرد کر دیا، لیکن جلد ھی اس نے اس عہدے سے کنارہ کشی کر لی اور ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء میں ذُوجبلة کے مقام پر جو یمن ھی میں واقع ھے، گوشہ نشینی کی حالت میں فوت ھو گیا .

اس کا بیٹا علی ابو الحسن جمال الدّین ابن[2] القفطی ربیع الاوّل یا ربیع الآخر ۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء میں قفط میں پیدا ھوا اور دادا کی طرح سرکاری ملازمت اختیار کی، لیکن اس کا رجحان طبع تحصیل علم کی طرف تھا ۔ اپنے آبائی شہر اور قاھرہ میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد وہ اپنے باپ کے پاس یروشلم چلا گیا جہاں اسے کئی سال تک اپنے طبعی شوق کو پورا کرنے کا موقع ملا، لیکن اس کے باپ کو یروشلم چھوڑنا پڑا ۔ اب وہ بھی زیادہ مدت تک یہاں مقیم نہیں رہ سکتا تھا ۔ یقیناً ۶۰۸ھ تک اس کا یہاں قیام نہیں رہا، جیسا کہ یاقوت (ارشاد، ۵ : ۴۸۵۵) نے لکھا ھے، ایکن اس کا بیٹا حلب چلا گیا جہاں اس کا ایک سرپرست فارس الدّین مَیْمُون القَصری، سابق والی یروشلم و نابلس، صلاح الدّین کے بیٹے الملک الظّاھر غازی کا وزیر ھو گیا تھا ۔ مؤخرالذّکر نے اسے اپنے ھاں دبیر کے عہدے پر ملازم رکھ لیا ۔ جاگیروں کا احتیاط سے انتظام کرنے کی بنا پر اسے ھدیۂ تشکر سے نوازا گیا ۔ جب ۱۳ رمضان ۶۱۰ھ/۲۶ جنوری ۱۲۱۴ء کو اس کے سرپرست نے وفات پائی تو سلطان نے اسے اپنا خازن مقرر کیا ۔ اگرچہ وہ اپنا سارا وقت تحصیل علم میں وقف کر دینا زیادہ پسند کرتا تھا، لیکن اسے جلد ھی دیوان کو نئے سرے سے منظّم کرنے کا کام سنبھالنا پڑا ۔ الظّاھر نے ۲۰ جمادی الآخرة ۶۱۳ھ/۴ اکتوبر ۱۲۱۶ء کو وفات پائی اور اس کے بعد علی مستعفی ھو کر خانہ نشین ھو گیا، لیکن صفر ۶۱۶ھ/اپریل ۱۲۱۹ء میں اسے ایک بار پھر دیوان کی صدارت قبول کرنی پڑی اور وہ اس عہدے پر اواخر جمادی الآخرة ۶۲۸ھ/ اپریل ۱۲۳۱ء تک فائز رہا ۔ جیسا کہ اس کے متوسّل یاقوت نے معجم البلدان (۴ : ۱۵۲) کی ایک عبارت میں جو ۶۲۴ھ/۱۲۲۷ء سے قبل لکھی گئی تھی ھمیں بتایا ھے، علی کو اس تاریخ سے پہلے ھی سے القاضی الاکرم الوزیر کا خطاب حاصل ھو چکا تھا ۔ پانچ سال کی فرصت کے بعد ۶۳۳ھ/۱۲۳۶ء میں اس نے ایک بار پھر قلمدان وزارت سنبھالا اور اپنی وفات، یعنی ۱۳ رمضان ۶۴۶ھ/۳۱ دسمبر ۱۲۴۸ء تک اس عہدے کے فرائض سر انجام دیتا رہا .

کاروبار سلطنت میں ھمہ تن مصروف و منہمک ھونے سے قبل وہ کافی ادبی سرگرمی دکھا چکا تھا ۔ یاقوت نے ارشاد (۵ : ۴۸۳۴) میں اس کی ان تصنیفات کی فہرست دی ھے جو ۶۲۰ھ سے قبل لکھی گئی تھیں، تاھم ان میں سے بھی بعض اس وقت تک پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچی تھیں ۔ الصفدی [رکبان]

نے اپنی کتاب الوافی فی الوفیات (طبع Fleischer، در Abulfedae Historia anteislamica، ص ۲۳۴) میں اس فہرست کو تقریباً لفظ بلفظ نقل کیا ہے اور الکتبی نے یہاں سے لے کر اسے اپنی کتاب فوات، ۱۱۹۶ھ، میں چند اغلاط کے ساتھ درج کیا ہے .

اس کی تمام تاریخی تصالیف ضائع ہو چکی ہیں۔ ان میں سے ایک تو محمود بن سبکتگین اور اس کے بیٹوں کی تاریخ (وَبَنِیْہِ جسے الکتبی نے وَبقیّۃ بنا ڈالا ہے اور جسے Süssheim نے تسلیم نہیں کیا (دیکھیے Prolegomena zu einer Ausgaba der im Brit. Mus. zu London verwahrten Chronik des Seldschuqischen Reichs، ص ۳۱، شمارہ ۲) اور دوسری خاندان سلجوق کی ابتدا سے آخر تک کی تاریخ تھی جو یقیناً قابل قدر ہو گئی۔ جہاں تک تاریخ ادب کے متعلق اس کی تصنیفات کا تعلق ہے، ہمارے پاس اس کی محض وہ تصنیف پہنچی ہے جس میں محمّد نام کے شعرا [اخبار المحمدین من الشعراء، طبع حیدرآباد دکن و قاہرہ] کا تذکرہ ہے اور جو اس کی وفات کے بعد مرتب ہوئی (دیکھیے de Slane : Cat. des Mss Ar. de la Bibliothéque Nationale، شمارہ ۳۳۳۵)۔

اس نے نحویوں [اور لغویوں] کی جو تاریخ لکھی تھی اس کا صرف وہ خاکہ سلامت رہا جو الذہبی (م ۷۴۸ھ/۱۳۴۸ء) کے اپنے ہاتھ کا لکھا ہوا ہے، دیکھیے Cat. Codd. Ar. Bibl. Acad. Lugduno-Batavae، بار دوم، طبع de Goeje و Th. W. Junboll، ۳ : ۲۶، شمارہ ۴۸ [یہ کتاب انباہ الرواۃ علی النباہ النّحاۃ کے نام سے چار جلدوں میں قاہرہ (۱۹۵۰ تا ۱۹۵۸ء) سے شائع ہو چکی ہے]۔ اس کی تصانیف میں سے ہمارے لیے سب سے بیش قیمت کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء ہے جو علوم متعارفہ (exact sciences) کی تاریخ اور مسلمانوں میں یونانی روایات کے اثرات کے سلسلے میں ہمارا اہم ترین مأخذ ہے اور جو محض ایک خلاصے کی صورت میں باقی بچی ہے جسے ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء میں محمّد بن علی الزّوزنی نے تیار کیا تھا۔ دیکھیے *Ibn-al Qifṭīs Ta'rīkh al Ḥukamā', auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers*، طبع J. Lippert، لائپزگ ۱۹۰۳ء، بار دوم، قاہرہ ۱۳۲۶ھ.

مآخذ : (۱) ارشاد الاریب، طبع مارگولیتھ Margoliouth، سلسلۂ یادگار گب، ۶ : ۴۷۷ تا ۴۹۴؛ (۲) الصفدی : کتاب مذکور، ص ۲۳۳ تا ۲۳۴، جسے الکتبی نے فوات الوفیات، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ص ۱۱۹۷، میں نقل کیا ہے؛ (۳) السیوطی : بغیۃ الوعاۃ، ص ۳۵۸؛ (۴) وہی مصنف : حسن المحاضرۃ، ۱ : ۳۱۹؛ (۵) Leclerc : *Hist. de la méd. ar.*، ۲ : ۱۹۳ تا ۱۹۸؛ (۶) Steinschneider : *Polemische und apologetische Literatur* (*Abh. für die Kunde des Morg., 1877*)، ص ۱۲۹، شمارہ ۱۱۱؛ (۷) Wüstenfeld : *Geschichtsschreiber der Araber*، ص ۳۳۱؛ (۸) Brockelmann : *GAL*، ۱ : ۳۲۵؛ (۹) A. Müller : *Über das Sogenannte Ta'rikh al-ḥukamā', des Ibn al Qifṭī, Actes du Se congrès internat. des orient*، باب اول ۱، لائیڈن ۱۸۹۱ء، ۷، ص ۱۵ تا ۳۶؛ (۱۰) H. Dérenbourg : *L'Histoire des Philosophes attribuée á Ibn al Kifti*، در *Opuscules d'un arabisant*، پیرس ۱۹۰۵ء، ص ۴۷ تا ۴۸؛ [(۱۱) ابن العماد الحنبلی : شذرات الذہب، قاہرہ؛ (۱۲) الیافعی : مرآۃ الجنان، قاہرہ؛ (۱۳) حاجی خلیفہ : کشف الظنون؛ (۱۴) اسمٰعیل پاشا البغدادی : ایضاح المکنون، قاہرہ].

(G. BROCKELMANN [و ادارہ])

* **قفیز** : گنجائش کا ایک عربی پیمانہ (خشک اشیا کا پیمانہ) جس میں ۲۵ سے ۵۰ لٹر Litre (۵ سے ۱۰ گیلن) تک سما سکتے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں گنجائش کے پیمانوں کا استعمال خشک اور سیال

اشیا کے لیے عام تھا، جیسا کہ ان پیمانوں اور ان کے عربی ناموں سے ظاہر ہوتا ہے، برخلاف وزن کے پیمانوں اور ان کے ناموں کے جو یونانیوں اور رومیوں سے لیے گئے تھے۔ اس کے باوجود زمانۂ دراز سے یہ دستور بھی جاری رہا ہے کہ اس قسم کی اجناس کی ناپ بجائے ان کے حجم کے ان کے وزن سے کی جائے۔ اس لحاظ سے مشرق اور مغرب میں حالات کا ارتقا ایک دوسرے کے برعکس ہوا ہے۔ پیمائش کے طریقے کے بدلے وزن کا طریقہ اختیار کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہوئی کہ وزن کے ذریعے منڈی کے لین دین کی نگرانی باسانی ہو سکتی ہے، اور دوسری یہ کہ تجربے سے بہت جلد ثابت ہو گیا کہ اس بات سے بے اعتنائی نہیں برتی جا سکتی کہ آیا خشک اشیا کی پیمائش کے لیے بہت بڑے یا بہت چھوٹے پیمانے استعمال کیے گئے ہیں، کیونکہ اوپر کی تہ کا وزن بہت حد تک نیچے کی تہ کو دبا دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اگر اور باتیں برابر ہوں، تو بڑی مقداروں کا وزن گنجائش کی ایک اکائی میں چھوٹی مقداروں کے وزن سے زیادہ ہو جاتا ہے۔ ابتدائی زمانے میں گنجائش کے جو پیمانے استعمال ہوتے تھے ان کی جدول کے باہمی تناسب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں یکسانیت نہیں ہے۔ ان پیمانوں کی نظری فہرستوں میں سب سے زیادہ اختلافات پائے جاتے ہیں۔ جدول میں جو اعداد و شمار دیے گئے ہیں (جن میں یہ پہلے فرض کر لیا گیا ہے کہ آب مقطر معمولی درجۂ حرارت پر ہے، وغیرہ) اور جن کا مطلب وزن میں اتنے کیلو گرام ہے، وہ ۵۷۱ھ/۱۱۷۵-۱۱۷۶ء کے ایک مُدّ کے پیمانے پر مبنی ہیں جو قاہرہ کے عجائب گھر میں ہے۔ اس پیمانے پر کندہ عبارت کے مطابق اس میں خالص پانی کے ۳۲۷ "درہم کَیل" سماتے تھے۔ ہجرت کی ابتدائی صدیوں میں جو پیمانے استعمال ہوتے تھے وہ بظاہر زیادہ چھوٹے تھے یہاں تک کہ بعض دفعہ ان اعداد کے جو یہاں مذکور ہیں نصف کے برابر ہوتے تھے۔

گنجائش کے یا خشک پیمانے: اس حقیقت کی وجہ کہ گنجائش کے یہ پیمانے ابھی تک پورے طور پر بھولے نہیں، یہ ہے کہ انھیں فقہی کتابوں میں باقی رکھا گیا ہے۔ یہ پیمانے کم از کم مشرق ممالک کی منڈیوں سے غائب ہو چکے ہیں، لیکن مغربی بحیرۂ روم کے قرب و جوار کے علاقوں میں قفیز آج کل بھی رائج ہے، مثلاً تونس میں، صقلیہ میں (Cafiso اور Cafisone، تیل کے وزن کرنے کا پیمانہ، ۱۱ سے ۲۰ کیلو گرام) اور ہسپانیا وغیرہ میں (Cahiz جمع Cahices، اناج کا ایک پیمانہ جو تقریباً ۶٫۶ ہیکٹو لیٹر Hectolitre کے برابر ہوتا ہے)، وغیرہ۔

مآخذ: (۱) Sauvaire : *Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes*، در *Journ. Asiat.*، ج ۸، سلسلہ ۷ (۱۸۸۶ء)، ص ۳۳۵ تا ۳۵۶؛ (۲) وہی مصنّف : *A Treatise on Weights ond Measures, by Eliyá Archbishop of Nisibin*، در *Journal of the Roy. As. Soc.*، سلسلۂ جدید، ج ۱۲ (۱۸۸۰ء)، ص ۱۱۵، ۱۱۷، ج ۱۶ (۱۸۸۴ء)، ص ۵۱۸؛ (۳) Decourdemanche : *Traité pratique des poids et measures des peuples anciens et des Arabes*، (پیرس ۱۹۰۹ء)، ص ۸۴، ۹۱؛ (۴) V. Queipo : *Essai sur les systèmes métriqnes et Monétaires*، پیرس ۱۸۵۹ء، ۱ : ۳۶۰۔

(E. V. ZAMBAUR)

قلات : (کَلات، کِلات، کھلات) : [(۱)]*

برصغیر پاک و ہند کی ایک ریاست، جس کا فرمانروا خان کہلاتا تھا اور جو بلوچستان کے اہم ترین

حصے، یعنی سروان، جھلاوان، کچھی اور مکران کے "صوبوں"، نیز لس بیلہ اور خاران کی باجگزار ریاستوں پر مشتمل تھی؛ آج کل پاکستان کے صوبۂ بلوچستان کی ایک قسمت (ڈویژن)، جس میں قلات، کچھی، خاران، مکران اور لس بیلہ کے اضلاع شامل ھیں اور ۱۹۷۲ء کی مردم شماری کی رو سے اس کی کل آبادی ۱۱۰۲۰۰۰ ہے [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ بلوچستان] .

(۲) ریاست [موجودہ قسمت] قلات کے صدر مقام، نیز اس قلعے کا نام جو خان کی جائے سکونت رھا ہے۔ قلات یا کَلات (یا کِلات) کا لفظ عربی لفظ قَلْعَة یا یوں کہیے کہ فارسی لفظ کَلات (وکَلاۃ) کی بدلی ہوئی شکل ہے، جس کا عام تلفظ برصغیر پاک و ہند میں کِلہ ہے۔ بلوچی زبان میں قلعے کے لیے عام طور پر لفظ کَھلات استعمال ھوتا ہے۔ سکوں پر ھمیں کَلات اور قلات دونوں الفاظ ملتے ھیں (W H. Valentine : *Copper Coins of India*، ۱۹۲۱ء، ۲ : ۲۲۳)۔ قدیم زمانوں میں اسے ایک افسانوی ھندو راجا کے نام پر کَلات سِیوہ کہتے تھے۔ اس کا ایک اور معروف نام کَلات نِچاری تھا، جس کی توجیہ بالعموم یہ کی جاتی ہے کہ یہ مقامی براھوئیوں کے قدیم ترین قبیلے نچاری کے قبضے میں تھا۔ قدیم عرب مؤرخوں کو موجودہ نام سے اس شہر کا علم نہ تھا۔ ممکن ہے کہ یہ وھی کِیْزکانان ھو جسے عرب جغرافیہ نویس حاکم قصدار کا صدر مقام بتاتے ھیں (الاصطخری، در *BGA*، ۱ : ۱۷۶؛ ابن حوقل در سلسلۂ مذکور، ۲ : ۳۲۲ س ۵ ببعد)۔ اس کا محل وقوع [سابق ضلع] سراوان میں جھلاوان [رک باں] کی سرحد کے قریب ہے۔ اس لحاظ سے اسے قدیم توران کی مملکت میں، جس کا دارالحکومت قصدار تھا، شامل ھونا چاھیے (آج کل عموماً اسے خضدار کہتے ھیں، جو جھلاوان میں ہے)۔ شاہنامہ (طبع Vullers، ۲ : ۹۴۷) کی رو سے قلات توران کے علاقے میں شامل تھا .

پندرھویں اور سولھویں صدی ھجری میں بلوچ قبائل دریاے سندھ کی وادی کی طرف جاتے ھوے براھوئیوں کے علاقے سے گزرے، تاھم قلات بدستور براھوئیوں کے قبضے میں رھا۔ اس وقت یہاں کا حاکم کمبرانی قبیلے کا ایک سردار تھا، جس کی نسل سے خوانین قلات کا سلسلہ چلا۔ انھوں نے نادر شاہ اور احمد شاہ درانی [رک باں] کی سیادت تسلیم کر لی، چنانچہ ان دونوں کی ھندوستان پر فوج کشی کے دوران میں خوانین کی قوت بتدریج بڑھتی گئی۔ ان میں سے ممتاز ترین نصیر خان تھا، جس نے درانی خاندان کے طوق غلامی کو اتار پھینکنے کی کوشش کی۔ احمد شاہ نے اسے ۱۱۷۲ھ/۱۷۵۸ء میں شکست دی اور قلات کا محاصرہ کر لیا، لیکن وہ اسے تسخیر کرنے میں ناکام رھا اور نصیر خان نے اپنی مفید مطلب شرائط اس سے منوا لیں۔ بعد ازاں نصیر خان نے ایک مضبوط قلعہ (جو میری کے نام سے مشہور ہے) تعمیر کرایا اور آس پاس کے قبائل میں اسے بے حد استحکام حاصل ھو گیا۔ ۱۸۳۵ء میں شاہ شجاع الملک قندھار کو دوبارہ فتح کرنے میں ناکام رھا تو اس نے قلات میں محراب خان کے ھاں پناہ لی۔ ۱۸۳۸ء میں محراب خان اپنے ساتھیوں کی سازش سے برطانوی فوج سے الجھ پڑا، جو درۂ بولان کے راستے قندھار پر چڑھائی کر رھی تھی۔ قلات پر ایک ھی حملے میں قبضہ کر لیا گیا اور خان خود اس حملے میں مارا گیا۔ اس کے دو سال بعد باغی براھوئی قبائل نے قلعے پر قبضہ کر لیا۔ برطانوی ایجنٹ لوڈے Loveday اور ایک سیاح مے سن Masson کو انھوں نے گرفتار

کر لیا اور بعد ازاں لوڈے کو قتل کر ڈالا ۔ اس پر تھوڑے عرصے کے لیے قلات پر انگریزوں نے پھر قبضہ کر لیا، لیکن جلد ہی حکومت خوانین کے حوالے کر دی گئی [محمود خان ثانی (۱۸۹۷ تا ۱۹۲۳ء) کے دور سے خوانین کی حیثیت برائے نام رہ گئی اور حکومت کا انتظام و انصرام برطانوی ایجنٹ کے ہاتھ میں چلا گیا ۔ برطانوی حکومت کے خاتمے پر قلات کا الحاق پاکستان سے ہوا ۔ ۱۹۵۵ء میں وحدت مغربی پاکستان کی تشکیل ہوئی تو ریاست کا خاتمہ ہو گیا، تاہم خان قلات احمد یار خان اپنی خدمات کی بنا پر اعلٰی عہدوں پر فائز رہے اور ۵ جولائی ۱۹۷۷ء کو مارشل لاء نافذ ہوا تو وہ بلوچستان کے گورنر تھے] ۔ قلات ایک چھوٹا سا شہر ہے جو سطح سمندر سے ۶۷۳۸ فٹ کی بلندی پر واقع ہے [مزید تفصیلات کے لیے رک بہ بلوچستان، پاکستان] .

مآخذ : (۱) H. Pottinger : *Travels in Beloochistan*، لندن ۱۸۱۶ء؛ (۲) C. Massons : *Journeys in Balochistan, Afghanistan* etc. ، ۴ جلدیں، لندن ۱۸۴۴ء؛ (۳) H. W. Bellow : *From the Indus to the Tigris*، لندن ۱۸۷۴ء؛ (۴) T. H. Thornton : *Life of Sir R. Sandeman*، لندن ۱۸۹۵ء؛ (۵) R. I. Bruce : *The Forword Policy*، لندن ۱۹۰۰ء؛ (۶) J. Marquar : *Ērānšahr* ، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۲۷۵ ببعد : (۷) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۳۲، ۳۳۳؛ (۸) P. M. Sykes : *Ten Thousand Miles in Persia*، لندن ۱۹۰۲ء، ص ۲۳۵ تا ۲۳۷؛ (۹) *Census Reports*، *Balochistan* برائے ۱۹۰۱ء، ۱۹۱۱ء (مطبوعۂ بمبئی)؛ [(۱۰) *The Statesman's year Book 1975-1976*؛ (۱۱) *Pakistan Year Book 1975*؛ نیز دیکھیے بذیل بلوچستان] .

(M. Longworth Dames [و ادارہ])

⊗ **تعلیقہ** : ضلع قلات کا رقبہ ۳۰۹۳۱ مربع میل ہے اور رقبے کے لحاظ سے پاکستان کا سب سے بڑا ضلع ہے ۔ زیادہ تر براھوئی اور بلوچ لوگ آباد ھیں ۔ جن کا پیشہ کاشتکاری ہے ۔ گندم، مکئی اور جو کی کاشت ھوتی ہے ۔ جہاں ممکن ہے دریاؤں پر بند بنائے گئے ھیں ۔ دریاے بولان پر حال ھی میں ڈھاڈھر کے قریب ایک بہت بڑا بند باندھا گیا ہے جس کے ذریعے ھزاروں ایکڑ زمین سیراب ھوگی ۔ وادیوں میں دیہات کے قریب ناشپاتی، سیب، بادام، انگور اور انار بکثرت ھوتے ھیں ۔ بارش کم ھوتی ہے ۔ گرمی کا موسم شدید ھوتا ہے ۔ مشہور شہر قلات، قصدار، خضدار، مچھ، ڈھاڈھر، گنڈاوا، بھاگ اور لہڑی ھیں ۔ مستونگ ضلع قلات کا صدر مقام ہے اور کوئٹہ ۔ قلات ۔ کراچی کی شاھراہ پر واقع ہے ۔ اگرچہ اونٹ بار برداری کا اھم ذریعہ ہے، لیکن کچی اور پکی سڑکوں کے بن جانے سے لاریوں اور ٹرکوں کی آمد و رفت بھی شروع ھو چکی ہے ۔ جیکب آباد سے کوئٹے تک ریلوے لائن ہے ۔ ساراوان سے گزرتی ھوئی ساٹھ میل لمبی سپیزنڈ نوشکی ریلوے لائن بھی موجود ہے ۔ لوگوں کی مادری زبان براھوئی ہے ۔ تینتیس سے سینتیس فیصد تک لوگ سندھی اور بلوچی زبانیں بھی استعمال کرتے ھیں ۔ اردو بھی بولی جاتی ہے، مگر بہت کم ۔ خواندگی کا درجہ اتنا کم ہے کہ پاکستان میں قلات کا تینتالیسواں مقام ہے ۔ ۱۹۶۱ء میں صرف ۵۳ گریجویٹ تھے اور مڈل تک تعلیم یافتہ افراد ۱۲۴۸ تھے ۔ عورتوں میں تعلیم بہت کم ہے ۔ اب لڑکیوں اور لڑکوں کے پرائمری اور مڈل اور ھائی سکول کھلتے جاتے ھیں ۔ کالج بھی کھل رہے ھیں ۔ ھسپتال بھی تعمیر ھو رہے ھیں ۔ ان سہولتوں کا تفصیلی ذکر ذیل میں کیا گیا ہے ۔ قلات ڈویژن کا صدر مقام ہے جو

سطح سمندر سے ۶۷۳۸ فٹ کی بلندی پر کوئٹے سے نوّے میل جنوب میں واقع ہے۔ آئین اکبری میں بھی اس شہر کا ذکر ہے۔ ۱۷۵۸ء میں احمد شاہ ابدالی بھی یہاں حملہ آور ہوا تھا۔ شہر کا رقبہ تین مربع میل ہے۔ سردیوں میں اس کی آب و ہوا سرد اور خشک ہوتی ہے اور گرمیوں میں معتدل۔ یہاں لڑکیوں اور لڑکوں کے لیے ہائی سکول ہیں اور سول ہسپتال کے علاوہ شفاخانۂ حیوانات بھی ہے۔ ٹاؤن کمیٹی شہر کے انتظامات کی ذمے دار ہے۔ باقی مختلف دفاتر بھی ہیں۔ قلات کے سیب علاقے بھر میں بہترین شمار ہوتے ہیں۔

قیام پاکستان کے بعد ضلع قلات میں متعدد نیے منصوبوں پر کام شروع ہوا جن میں سے اکثر و بیشتر پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے ہیں اور ضلع ہر لحاظ سے جدید دور میں داخل ہو چکا ہے۔ زراعت، تعلیم، صحت، صنعت و حرفت، خوراک، ڈاک خانجات، امداد باہمی، پبلک ورکس وغیرہ کئی محکمے ضلع کی بہبود اور ترقی کے لیے کام کر رہے ہیں۔ دریاے شیریں آب اور دریاے ناری پر چھوٹے چھوٹے بند پہلے بنے ہوے تھے جن سے آبپاشی کی جاتی تھی، انھیں گنڈے کہتے ہیں، اب ان میں اضافہ ہو چکا ہے۔ دریاے بولان پر ڈھاڈھر کے قریب ایک بہت بڑا بند (Weir) بنایا گیا ہے جس سے وسیع قطعۂ زمین سیراب ہو رہا ہے۔ اسی طرح سوئی کے قریب اللہ یار شاہ بند تعمیر ہوا ہے جو چونتیس ہزار ایکڑ زمین سیراب کرتا ہے۔ ڈویژنل ترقیاتی بورڈ قلات نے قصدار [رکؔ باں] کے سیلاب پر قابو پانے کے لیے بھی ایک بند بنوایا ہے۔ قصدار اور باغبانا کی وادیوں میں زرعی ترقی کے لیے کئی منصوبوں پر عمل ہو رہا ہے جن سے نو ہزار ایکڑ زمین کو فائدہ پہنچے گا۔ جہاں تک تعلیمی سہولتوں کا تعلق ہے سکول اور کالج کھل چکے ہیں۔ گنڈاوا میں مڈل سکول کھولا گیا ہے۔ قصدار، مچھ، ڈھاڈھر، بھاگ، لہڑی اور مستونگ میں ہائی سکول ہیں۔ مستونگ اور قصدار میں ڈگری کالج ہیں۔ قصدار میں انجینئرنگ کالج کی تعمیر کے لیے بھی جگہ منتخب ہو چکی ہے۔ زنانہ تعلیم کی طرف بھی توجہ دی جا رہی ہے۔ مچھ میں لڑکیوں کا مڈل سکول ہے۔ مستونگ اور قصدار میں لڑکیوں کے لیے ہائی سکول ہیں۔ صحت عامّہ کی خاطر بھی یہاں پاکستان کے دیگر علاقوں کی طرح کام ہوا ہے۔ قلات، مستونگ، قصدار، بھاگ اور مچھ میں سول ہسپتال ہیں۔ قلات اور مستونگ میں علٰحدہ زنانہ ہسپتال بھی ہیں۔ مستونگ میں میٹرنٹی سنٹر اور قصدار میں پرائمری ہیلتھ سنٹر ہے۔ خاصے مقامات پر سول ڈسپنسریاں موجود ہیں۔ متحرک ڈسپنسریاں بھی ہیں جو دور افتادہ علاقوں میں آتی جاتی رہتی ہیں۔ اسی طرح ضلع میں جدید تعلیم کے ساتھ جدید ادویات کا بھی رواج ہو رہا ہے۔ حیوانات کے شفاخانے بھی ہیں، مثلاً مستونگ میں۔

ہر علاقے کی ترقی کے لیے آمد و رفت اور بار برداری کی سہولتوں کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے۔ جیسا کہ سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے کوئٹے اور کراچی کے درمیان شاہراہ تعمیر ہوئی ہے جو قلات میں سے گزرتی ہے۔ مستونگ اور قلات کے درمیان پختہ سڑک ہے۔ سبی اور کوئٹہ کے درمیان پختہ سڑک کچھی [رکؔ باں] کے علاقے سے گزرتی ہے۔ مستونگ کرگپ اور کوتل کے درمیان بھی سڑک ہے۔ ریلوے لائن کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ کوئلہ نکالنا ضلع کی سب سے بڑی صنعت ہے۔ مچھ کے گرد اور دیگاری کے علاقے میں کوئلے کی کانیں ہیں جن میں سے کوئی اڑھائی لاکھ ٹن کوئلہ سالانہ نکالا جاتا ہے اور

ملتان اور بہاولپور بھیجا جاتا ہے جہاں مختلف قسم کے کارخانوں میں استعمال ھوتا ہے اور پختہ اینٹیں بنانے کے کام آتا ہے۔ ساروان اور جھلاوان میں ہرنائی، رخشانی اور بلوچی نسل کی بھیڑیں پالی جاتی ھیں جن کی ھزاروں من اون ٹرکوں کے ذریعے کراچی بھیجی جاتی ہے۔ قصدار اور مستونگ دونوں شہر اون کے مرکز ھیں۔ ریشم کے کیڑے بھی پالے جا رہے ھیں۔ قصدار میں بناسپتی گھی کا کارخانہ بن چکا ہے جو چھے ھزار ٹن گھی سالانہ تیار کرے گا اور موجودہ نرخ کے مطابق دو کروڑ زرمبادلہ سالانہ کمائے گا۔ ضلع میں پاور ھاؤس بھی بن رہے ھیں، بنک بھی کھل چکے ھیں اور ڈاک خانے بھی موجود ھیں۔ ان تمام امور کے باعث قلات کا پسماندہ ضلع اب ھر لحاظ سے ترقی کر رہا ہے.

مآخذ: (۱) میر احمد خان: *Inside Baluchistan*، کراچی ۳، ۱۹۷۵ء؛ (۲) *District Census Report: Kalat 1961*؛ (۳) *Imperial Gazetteer of India*، بلوچستان، کلکتہ، ۱۹۰۸ء.

(ادارہ)

* **قلاوُون:** المَلِک المنصور سیف الدّین ابو المعالی الاَلْفی (= ھزاری، کہتے ھیں کہ اسے یہ نام اس لیے دیا گیا تھا کہ اسے ایک ھزار دینار میں خریدا گیا تھا [دیکھیے ملک کا فور ھزار دیناری])، الصّالحی، [النجمی]: بحری [رک بآں] مملوکوں میں سے چھٹا سلطان۔ وہ قِپچاق [رک بآں] میں [۶۲۰ھ/۱۲۲۳ء میں] پیدا ھوا، وھاں سے مصر لایا گیا اور سلطان الصالح [نجم الدّین] اَیُّوب [رک بآں] کے ھاتھ فروخت کیا گیا جس نے اسے ۶۴۷ھ/۱۲۴۹ء میں آزاد کر دیا۔ اس کی زندگی کے ابتدائی حالات معلوم نہیں۔ سلطان [الظاھر] بَیْبَرس [رک بآں] کے عہد میں وہ ھزار سپاھیوں کا سردار مقرر ھوا۔ آگے چل کر اس نے ۶۷۱ھ/۱۲۷۲ء میں مغول کے خلاف مہم کے دوران میں بڑی ھوشیاری سے دریائے فرات عبور کرکے، اور پھر ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ء میں ارمنوں کے خلاف ایک جنگ میں امتیاز حاصل کیا۔ بَیْبَرس کے بیٹے سلطان بَرَکَہ خان نے ۶۷۷ھ/۱۲۷۸ء میں اسے دوبارہ ارمنوں کے خلاف روانہ کیا۔ جب ایک سال بعد یہ سلطان معزول کیا گیا تو امیروں نے اس کے ھفت سالہ بھائی الملک العادل سَلامِش [ابن الظاھر بیبرس] کو سلطان منتخب کرکے قلاوون کو اس کا نگران اور اتابک مقرر کر دیا۔ حقیقت میں اب قلاوون ھی حکومت کرتا تھا اور سَلامِش کے ساتھ ساتھ اس کا نام بھی جمعے کے خطبوں میں لیا جاتا اور سکّوں پر ثبت ھوتا تھا۔ تین ماہ بعد سَلامِش کو تخت سے اتار دیا گیا اور قلاوُون کو [۶۷۸ھ] باقاعدہ تخت نشین کر دیا گیا اور خلیفہ نے بھی اس کی توثیق کر دی۔ مصر میں تو اسے فوراً سلطان تسلیم کر لیا گیا، لیکن شام میں اسے ایک اپنے حریف امیر سُنْقُر الاَشْقَر سے نبرد آزما ھونا پڑا جسے شامی فوجوں نے دمشق میں سلطان منتخب کر لیا تھا۔ سُنْقُر کو شام کے بدویوں میں سے مدد گار مل گئے اور بیبرس کے بیٹوں کی اعانت بھی حاصل ھو گئی۔ معزول بادشاہ بَرَکہ خان جسے تخت سے اتارے جانے کے بعد کَرَک [رک بآں] کی خود مختار ریاست مل گئی تھی اور اس کا بھائی خضر جو شام کے جنوبی حصے میں کئی قلعوں پر قابض تھا، اس سے مل گئے۔ دونوں فریقوں نے اپنی اپنی فوجیں جمع کر لیں، ۶۷۹ھ/۱۲۸۰ء کے اوائل میں دمشق کے جنوب میں جنگ ھوئی جس کا فیصلہ قلاوون کے حق میں ھوا، کیونکہ شامی فوجیں میدان چھوڑ کر بھاگ گئی تھیں۔ بَرَکہ خان اس سے کچھ دن پہلے فوت ھو چکا تھا۔ اس کے بھائی خضر نے ۶۸۰ھ کے

موسم بہار میں بڑی خوشی سے قلاوون سے صلح کر لی جس کی رو سے اسے کَرک بطور جاگیر عطا کر دیا گیا ۔ سُنقر نے مغول سے مدد کی درخواست کی جو ایسے مواقع کے لیے ہر وقت تیار رہتے ہی تھے ۔ انھوں نے شمالی شام پر حملہ کر دیا اور لوٹ مار کرتے ہوئے بڑھتے چلے گئے ۔ جب مغول بڑے پیمانے پر دوسری مہم کی تیاریاں کر رہے تھے تو سُنقر نے، جو اپنے ان ضرورت سے زیادہ مستعد دوستوں سے خوفزدہ ہو گیا تھا، اس شرط پر قلاوون سے صلح کر لی کہ وہ قلعۂ شَیزَر سلطان قلاوون کے حوالے کر دے اور شمالی شام کے قلعوں، یعنی صہیون، شُغر، افامیہ (Apamea) اور کئی دوسرے مقامات پر اس کے لیے خود مختارانہ حکومت کرنے کا حق تسلیم کر لیا جائے ۔ اپنے ان مخالفوں سے نجات پا کر قلاوون کو اب اپنی ساری توجہ حملہ آور مغول کی طرف مبذول کرنے کا موقع مل گیا جن کے ساتھ ارمنی، فرنگی اور گرجستانی بھی شامل ہو گئے تھے ۔ دونوں فوجوں کی ٹکر [۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں] حِمص پر ہوئی ۔ اگرچہ شروع میں مغول کا پلہ بھاری تھا، تاہم آخر کار انھیں شکست ہوئی اور انھیں شام سے نکلنا پڑا ۔ [مغول افواج کا سالار منکو تیمور اور اس کا بھائی ایلخان اباقا دونوں اسی سال فوت ہوئے] ۔ جن دنوں سلطان کو، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، کئی جانب سے خطرات کا سامنا تھا، صلیبی محارب جو شام کے بیشتر ساحلی علاقے پر قابض تھے یہ طے نہیں کر سکے کہ اپنی پوری طاقت جمع کرکے کوئی فیصلہ کن قدم اٹھائیں ۔ صرف سینٹ جان St. John کے رسالے کے سواروں نے جن کے پاس المَرقَب کا قلعہ تھا، حِصن الاکراد [رک بآں] کے عامل کو جو اس قلعے کی طرف بڑھتا آ رہا تھا، دھوکے سے کمینگاہ میں پھانس لیا اور اچانک حملہ کرکے شکست فاش دے دی ۔ مغول فوج کی تباہی کے بعد وہ اپنی مفید مطلب شرائط پر صلح کرکے اطمینان سے بیٹھ گئے اور یہی ایک سال بعد طرابلس کے کاؤنٹ اور دیویہ (Templars) نے کیا ۔ ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں شہر عکّہ سے بھی ایک معاہدہ کر لیا گیا، تاہم ارمنوں کو مغول کی مدد کرنے کی قلاوون نے یہ سزا دی کہ ان کے ملک پر لشکرکشی کر دی اور اسے لوٹ کر اور تباہ و برباد کرکے انھیں شدید نقصان پہنچایا ۔

مغول کا خان آباقا [رک بآں] ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں اس دنیا سے کوچ کر گیا ۔ اس کے جانشین نے اسلام قبول کرکے اپنا نام احمد رکھ لیا ۔ اس کے اور قلاوون کے درمیان خطوط اور سفارتوں کا تبادلہ ہوا اور اگرچہ ان کے روابط کا نتیجہ باہمی اتحاد کی صورت میں تو نہیں نکلا، تاہم ان کے تعلقات کسی طرح بھی مخاصمانہ نہیں تھے ۔ ۱۲۸۳ء میں احمد کو قتل کر دیا گیا ۔ اس کا جانشین اَرغون [رک بآں] بے دین رہا اور وہ اپنی مملکت کے یہودیوں اور عیسائیوں پر مہربان تھا ۔ اس کی تجویز یہ تھی کہ پوپ اور شاہ فرانس کو اس بات پر آمادہ کرے کہ اس کے ساتھ ہو کر قلاوون کے خلاف مذہبی جنگ کریں، لیکن یہ منصوبہ کامیاب نہیں ہوا ۔ سلطان نے اپنی جگہ پر جینوآ جمہوریت سے تعلقات قائم کرنے کے لیے گفت و شنید شروع کر دی اور اس سے ایک تجارتی معاہدہ طے کر لیا ۔ اس نے قشتالہ (Castile) کے بادشاہ الفانسو Alfanso اور صقلیہ کے بادشاہ جیمز James سے ایک طرح کا دفاعی معاہدہ کر رکھا تھا ۔ بوزنطی شہنشاہ Androniuos II Palaeologus ہپسبرگ Hapsburg کے شہنشاہ روڈلف اول (Rudiof I)، شاہ یمن اور فرمانروائے لنکا کے ساتھ

باہمی سفارت قائم ہوئی اور ایک دوسرے کے ملک میں اپنے اپنے سفیر مقرر کیے گئے۔ قپچاق کا بادشاہ تُدَن مَنگو جو اسلام قبول کر چکا تھا، پہلا مسلمان فرمانروا تسلیم کیا گیا اور قلاوون کی جانب سے اسے ایک خطاب، ایک عَلَم اور ایک امتیازی نشان مرحمت ہوا۔

قلاوون کے پیش نظر یہ مقصد تھا کہ سارے شام کو اپنی سلطنت میں شامل کر لے۔ اس مقصد کو پورا کرنے کے لیے اس نے صلیبیوں سے اپنے معاہدے توڑنے میں ذرا بھی تردّد نہیں کیا، مثلاً اوائل ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء میں اس نے جانبازان سینٹ جان کے قلعے پر دفعۃً حملہ کر دیا۔ اور منجنیقوں کی مدد سے دیواریں اس سرعت سے کھوکھلی کیں کہ قلعے کی محافظ فوج کو ہتیار ڈال کر قلعہ چھوڑنا پڑا۔ مَراقیۃ کے مستحکم قلعے کو فتح کرنے کے لیے اس نے ایک اور تدبیر کی۔ یہ قلعہ جو سمندر کے اندر ساحل کے قریب بنا ہوا تھا اور ناقابل تسخیر سمجھا جاتا تھا والیٔ طرابلس بوہیمنڈ Bohemund ہفتم کے ایک باجگزار کے قبضے میں تھا۔ قلاوون بوہیمنڈ کے پیچھے پڑ گیا اور اس نے اسے ڈرانا دھمکانا شروع کیا، یہاں تک کہ آخر کار Bohemund نے اسے اپنے باجگزار سے خرید لیا اور سلطان کو راضی کرنے کے لیے اسے اس کے مورچے برباد کرنے کی اجازت دے دی۔ صور (Tyre) کی ملکہ مارگریٹ کو ذلت آمیز شرائط پر قلاوون سے صلح کرنا پڑی۔ اس طرح اپنی بنیادیں مضبوط کر لینے کے بعد ۶۸۶ھ/۱۲۸۷ء میں وہ اس قابل ہو گیا کہ اپنے قدیم دشمن سُنقُر الاشقر کو اس کے شامی مقبوضات سے محروم کرنے کی تدبیریں سوچے۔ کئی معرکہ آرائیوں کے بعد قلاوون نے اسے اپنی مملکت سے دستبردار ہو کر قاہرہ واپس چلے جانے پر مجبور کر دیا۔ اس نے کرک کے والی خضر کو الٹا دھمکایا کہ آخرکار اس نے اپنی ریاست قلاوون کے حوالے کر دی۔ ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء میں اس نے طرابلس فتح کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ یہی ایک سب سے بڑا شہر تھا جو ابھی تک صلیبی جنگجوؤں کے قبضے میں تھا۔ بوہیمنڈ Bohemund فوت ہو چکا تھا اور اس کی ماں اور بہن اس کے خالی تخت کی دعویدار تھیں۔ سلطان نے اس جھگڑے میں مداخلت کی اور بالآخر شہر کا محاصرہ شروع کر دیا۔ اگرچہ سمندر کے راستے طرابلس کو مدد مل گئی، لیکن پھر بھی تھوڑے ہی عرصے میں وہاں خطرہ اس قدر بڑھ گیا کہ متوفی بادشاہ کی ماں، جینوئی (Genoese) اور وینشی (Venetian) نو آبادی کے ساتھ شہر چھوڑ کر نکل گئی۔ سلطان نے منجنیقوں کی مدد سے دیواروں کی جڑیں کھدوا کر انہیں گرا دیا اور چند سال تک یونہیں پڑا رہا اور اس کے بعد ساحل بحر سے کئی میل دور دریائے قَدِیْشہ کے کنارے آباد ہوا۔ اس کے کچھ دن بعد قلعۂ بَطْرُون جو طرابلس کے جنوب میں ہے فتح کر لیا گیا۔ یہ قلاوون کا آخری جنگی کارنامہ تھا۔ اگلے سال [۶۸۹ھ/۱۲۹۰ء] جب وہ اس بہانے سے عَکّا کا محاصرہ کرنے کے لیے روانہ ہونے والا تھا کہ وہاں عیسائیوں نے مسلمانوں کو لوٹا اور قتل کیا ہے، تو قاہرہ سے شام جانے کے قصد سے نکلتے ہی وہ تھوڑی دور جا کر قاہرہ کے قریب وفات پا گیا۔ شام پر مسلسل لشکر کشی کے علاوہ اسے نُوبہ (Nubia) کے خلاف بھی جنگ کرنا پڑی۔ دو لڑائیوں میں اس نے شاہ شماموم پر فتح پائی، لیکن اس کا اقتدار وہاں اسی وقت تک قائم رہا جب تک اس کی فوجیں وہاں موجود رہیں۔ نوبہ میں اسے کوئی مستقل کامیابی حاصل نہ ہو سکی، گو اس نے شاہ شماموم سے یہ منوا لیا کہ وہ اسے قدیم خراج از سر نو ادا کرنا شروع کر دے۔ اسے کئی بار اپنی پوری فوجی

قوت کے ساتھ جنوبی فلسطین اور بالائی مصر کے بدویوں کے خلاف نبرد آزما ہونا پڑا۔ یہ بات اس کی قوت و طاقت پر شاہد ہے کہ دوسرے سلاطین کے برخلاف اس نے باغیوں کو پوری طرح مطیع کر لیا۔ قلاوون نے بحیثیت مجموعی مکے کے مقدس شہر پر بھی اپنا اقتدار قائم رکھا اگرچہ شریف وقتاً فوقتاً خود مختار ہونے کی کوشش کرتا رہتا تھا۔

سلطان قلاوون شام میں مملوک سلطنت کو مستحکم کرنے میں کامیاب ہو گیا اور مغول کے حملوں اور لوٹ مار سے اسے جو نقصان پہنچا تھا، اس نے اس کی رفتہ رفتہ تلافی کر دی۔ حلب، بعلبک اور دمشق کے قلعوں کی بڑے وسیع پیمانے پر اصلاح و مرمت کی۔ اس کی مشہور ترین عمارت قاہرہ کا شفا خانہ ہے جس میں مختلف امراض کے لیے الگ الگ وسیع کمرے، تجربہ گاہیں، باورچی خانے اور وسیع گودام، جن میں خوراک اور دوائیوں کا بڑا ذخیرہ جمع رہتا تھا، موجود تھے۔ یہ شفا خانہ ایک مسجد اور مدرسے سے ملحق تھا۔ [اس شفا خانے میں ہر قسم اور ہر طبقے کے آدمی کے لیے علاج کی سہولتیں میسر تھیں۔ علاج کے بعد شفا خانے سے فارغ ہونے والے مریضوں کو نقدی اور کپڑے بطور عطیہ دیے جاتے تھے] مملوک سلاطین میں سے یہی پہلا بادشاہ تھا جس نے ایک [موروثی] شاہی خاندان کی بنیاد رکھی اس کی اولاد کی پانچویں پشت ۷۸۳ھ/۱۳۸۲ء تک حکومت کرتی رہی۔ [قلاوون بڑا بہادر، بردبار، عادل حلیم الطبع حکمران تھا۔ اسی نے مملوک کی برجی فوج قائم کی۔ بعد میں برجی ممالیک سلاطین نے ۷۸۳ھ/۱۳۸۲ء تا ۹۲۲ھ/۱۵۱۷ء مصر و شام پر حکومت کی]۔

مآخذ: (۱) Quatremère : *Hist. des Sultans mamlouks*، ترجمۂ المقریزی: الملوک، ۱/۲: تا ۲ مع ضمیمہ جات؛ (۲) المقریزی: الخطط (بولاق ۱۲۷۰ھ)، ۲: ۲۳۸، ۳۷۹ ببعد، ۴۰۶ تا ۴۰۸؛ (۳) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، مخطوطہ، وی آنا، عدد ۳۲۹: ۲: ورق ۱۸۷ الف تا ۱۸۸ ب؛ (۴) *Rec. des Hist. des Croisades, Historiens orient*، ج ۱ تا ۳، بمواضع کثیرہ؛ (۵) Miur : *Mamluk or Slave Dynasty*، ص ۳۳ تا ۴۲؛ (۶) Reinaud : *Extr. des Historiens orient*، (پیرس ۱۸۲۹ء)، ص ۵۳۹ تا ۵۶۹؛ (۷) ابن ایاس: بدائع الزہور (بولاق ۲/۱۳۱۱-۱۳۱۲ھ)، ۱: ۱۱۳ تا ۱۱۹؛ (۸) Weil : *Gesch. d. Chalifen*، ۴: ۱۱۳ تا ۱۷۳؛ (۹) M. Herz Pascha : *Die Baugruppe des Sultans Qalā'ūn in Cairo*، در *Adh. des Hamburg. kolonialinst*، ج ۳۲ (سلسلہ B، ۲۲)؛ (۱۰) S. Lane Poole : *Cairo*، طبع ثالث (۱۸۹۸ء)، ص ۳۳ تا ۳۶؛ [(۱۱) ابن شاکر الکتبی: فوات الوفیات، ۲: ۱۳۳؛ (۱۲) ابن تغری بردی: النجوم الزاہرہ، ۷: ۲۹۲ ببعد؛ (۱۳) محی الدین بن عبدالظاہر (م ۶۹۲ھ): تشریف الایام و العصور فی سیرة الملک المنصور، قاہرہ ۱۹۶۱ء؛ (۱۴) کرد علی: خطط الشام، ۲: ۱۲۱ تا ۱۲۶]۔

(SOBERNHEIM)

* **قلپاق**: (ترکی)؛ وسط ایشیا کا سر کا لباس جسے ترکوں نے یورپ میں رائج کیا اور وہاں دور دور تک پھیل گیا، لفظ قلپاق ایک دوسری سے بالکل مختلف ترکی بولیوں میں چند معنوں میں استعمال ہوتا ہے جس کی تفصیل W. Radloff نے اپنی کتاب *Versuch eines Wörterbuches der Türkdialekte* (۲: ۲۶۸ ببعد) میں دی ہے (دیکھیے نیز قلباق)، مشرق ترکی کا لفظ تلپاک tilpäk، جغتای مشرق ترکی کا تالپاک tälpäk، قرغیزی اور قرہ قرغیزی کا تلپاک telpäk بمعنی ٹوپی، نرم نمدے کی ٹوپی، (دیکھیے نیز فرانسیسی talpack) یقیناً باہم ملتے جلتے الفاظ ہیں، اس کے متعلق دیکھیے Pavet de Courteille :

Dict. turk-oriental (ص ۸ ۰ ۳) - اپنی ابتدائی شکل میں قلپاق ایک مخروطی ٹوپی ھوتی ھے جسے بھیڑ کی کھال سے بنایا جاتا ھے، اسے اوپر سے چپٹا کردیا جاتا ھے اور جب اسے سر پر اوڑھتے ھیں تو وہ آنکھوں اور کانوں کو ڈھک لیتی ھے۔ اسے بنانے کے لیے سیاھی مائل رنگ کی کھالیں استعمال کی جاتی ھیں اور بلند مرتبہ لوگوں کے لیے قلپاق خاص طور پر سیاہ استرا خانی پوستین سے تیار ھوتی ھے۔ اس کے کناروں پر زیبائش کے لیے نسبۃً شوخ رنگ کا نرم سمور لگایا جاتا ھے، تمام تاتاری قبائل اس قسم کی ٹوپیاں قدیم زمانے سے آج تک پہنتے چلے آ رھے ھیں۔ G. Rosen کے مطابق ابتدائی زمانے میں عثمانلی ترکوں کے ھاں بھی یہ ٹوپی ان کے قومی لباس کا ایک جزو تھی۔ بایں ھمہ سترھویں صدی عیسوی کے وسط سے قبل نہ تو اس ٹوپی کا وجود ملتا ھے اور نہ لفظ قلپاق کا۔ اس سے تھوڑے ھی عرصے بعد جب اسلام کی بدولت عربی رنگ غالب آیا تو قلپاق متروک ھو گئی اور اس کی جگہ انواع و اقسام کی پگڑیوں نے لے لی (دیکھیے پگڑیوں کے ۲۸۶ نمونے، در Michael Thalman : *Elenchus* *liborum or. mss*، وی آنا ۱۷۰۲ء، ۶ : ۲۹ ببعد، بر (Codex Turc VII Bologna)، لیکن قلپاق باب عالی کی عیسائی رعایا کے ممتاز افراد کے ھاں سر کے ایک امتیازی لباس کے طور پر بدستور استعمال ھوتی رھی؛ اگرچہ یہ درست ھے کہ اس کی اصلی شکل و صورت میں خاصی تبدیلی کر دی گئی تھی۔ سمور کی جگہ اب ایک موٹا نرم سیاہ نمدا استعمال کیا جاتا تھا اور اسے پھیلا کر تقریباً خربوزے کی شکل کا بنا دیا جاتا تھا ان ٹوپیوں میں سے تین انواع خاص طور پر قابل ذکر ھیں جن میں سے ھر نوع ان پیشہ وروں کے نام سے مشہور تھی، جو اسے استعمال کرتے تھے، یعنی حکیم، صرّاف اور ترجمان قلپاغی۔ انیسویں صدی عیسوی کے آغاز تک بھی محکمۂ سفارت کے ترجمان جو ترکی رعایا نہیں ھوتے تھے، باب عالی میں کام پر جاتے وقت حکماً قلپاق پہنتے تھے، چونکہ گھروں کے اندر قلپاق گرم اور وزنی ھونے کے باعث آرام دہ نہیں ھو سکتی تھی، اس لیے اسے اتار کر ایک کھونٹی پر ٹانگ دیا جاتا تھا۔ ان کھونٹیوں پر نقش و نگار تراشے جاتے تھے اور اکثر رنگ اور ملمع کا کام کیا جاتا تھا، انھیں "لیق" کہتے تھے اور انھیں خوشحال عیسائی گھروں کے سامان زیبائش کا ایک قابل قدر جزو سمجھا جاتا تھا، جب طَرْبوش [ترکی ٹوپی] کا رواج عام ھو چلا اور یہ اندیشہ پیدا ھوا کہ عیسائی آبادی بھی قلپاق کا استعمال ترک کر دے گی، تو عزّت محمّد پاشا صدر اعظم نے ۱۸۴۲ء میں ایک فرمان جاری کیا کہ تمام غیر ترکی رعایا فِز [فس] کی جگہ قلپاق پہنے، لیکن اس فرمان پر زیادہ مدت تک عمل نہ ھو سکا۔ آج کل صرف آرمینیا کے باشندے قلپاق بناتے اور پہنتے ھیں۔ ایک زمانے میں بھیڑ کے بچوں کی عمدہ کھالیں اُرلہ Urla سے جو روسی تاتار میں واقع ھے، درآمد کی جاتی تھیں، نیز خیوا اور بخارا سے بھی، اور استانبول کے نام نہاد قلپاقجیلر چارشو [کلاہ فروشوں کے بازار] میں فروخت ھوتی تھیں۔ جن لوگوں نے اپنے سر کے لباس کے لیے قلپاق کا نام اختیار کیا، ان میں سے بلقان کے سلاف Slav قبائل بالخصوص قابل ذکر ھیں (دیکھیے سلاو : کلوبک Klobuk، κολβάκι) ۱۷۶۳ء تک ھنگری کی سوار فوج بھی سر پر قلپاق پہنتی تھی۔ ھنگری کے رؤسا اور رومانیہ کے بویار Boyars اپنے رسمی لباس کے ایک جزو کے طور پر علاقۂ قطب شمالی کی نفیس ترین سمور سے بنی ھوئی اونچی اونچی ٹوپیاں جن میں بیش قیمت مرصّع بکلس ٹانکے ھوتے ھیں، پہنتے ھیں؛ انھیں بھی قلپاق ھی کہتے ھیں (مگیار Magyar : کَلْپَگ Kalpag؛

دیکھیے نیز کَلپ (hat = kalap) ۔ ہو سکتا ہے کہ ہنگری والوں نے یہ ٹوپی سترھویں صدی کے آغاز میں عثمانی ترکوں کی تقلید میں اپنائی ہو (نیز دیکھیے J. Szendrei : tortêneti fejlödêss A magyar viselet، بوڈاپسٹ ۱۹۰۵ء، بذیل مادّہ) ۔ جرمنی کے رسالے کے سواروں (Hussars) میں جو فریڈرک اعظم کے زمانے سے قلپاق پہنتے تھے، ریچھ کی کھال کے اوپر لگی ہوئی کپڑے کی اس پٹی کو Kolpak کہتے تھے جس کے رنگ سے رجمنٹ کی نشان دہی ہوتی تھی ۔ فرانس کی پہلی شہنشاہیت میں فرانسیسی فوج کے بعض دستوں کے لیے قلپاق (colback) بطور سر کے لباس کے رائج کی گئی، دوسری شہنشاہیت کے دوران بندوق بردار سوار (chasseurs) ایک ٹوپی پہنتے تھے جس کا نام تلپاق talpack تھا ۔

مآخذ : (مذکورۂ بالا تصانیف کے علاوہ) دیکھیے: (۱) Ch. white : Hünsliches Leben und Sitten der Türken، ج ۲ (برلن ۱۸۴۵ء)، ص ۲۹۹ بعد؛ (۲) d' Ohsson : Tableau de l' Empire Othoman، ۲ (پیرس ۱۷۹۰ء) : ۱۲۷؛ (۳) Magyar Nyelvör، ۴ (بوڈاپسٹ ۱۸۷۵ء) : ۴۰۰ (G. Szarvas)؛ نیز ۶ : ۳۶۵ ۔

(Fr. Babinger)

* **قُلْجہ :** بالائی وادی اِلی [رک بآں] میں ایک قصبہ ہے ۔ اس علاقے کی ایک اسلامی سلطنت کا پہلا تذکرہ ساتویں صدی ہجری/تیرھویں صدی عیسوی میں شروع ہوتا ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ اس کا بانی پہلے رہزنی کرتا تھا اور گھوڑے چراتا تھا ۔ اس کا نام جوینی نے اوزار (GMS، ۱۶ : ۵۷) اور جمال قرشی نے بوزار (در Barthold : Turkestan، ۱ : ۱۳۵ بعد) لکھا ہے ۔ مؤخرالذکر کے قول کے مطابق اس نے حاکم بااختیار کی حیثیت سے طغرل خان کا لقب اختیار کیا ۔ سلطنت کا صدر مقام المالیغ Almäligh تھا جس کا ذکر پہلے پہل اسی سلسلے میں اور بعدازاں ایک بڑے اور خوشحال تجارتی شہر کی حیثیت سے آتا ہے ۔ اس کے محل وقوع کے بارے میں ہماری معلومات زیادہ تر چینیوں کی مرہون منت ہیں (در Bretschneider : Med. Researches، اشاریہ) یہ بحیرۂ سیرم اور درۂ تلکہ کے جنوب میں اِلی کے شمال میں اور غالبًا موجودہ قلجہ کے شمال مغرب میں واقع تھا ۔

مآخذ : المالیغ کے محل وقوع کے بارے میں دیکھیے بالخصوص (۱) Bretschneider : Mediaeval Researches، ۱ : ۶۹ بعد؛ ۲ : ۳۳ بعد؛ (۲) مسیحی مآخذ سے حوالوں کا ایک مجموعہ مرتبۂ I. Hallberg : L' Extreme Orient وغیرہ Göteberg ۱۹۰۶ء، ص ۱۷ بعد (Almalech)؛ (۳) مسیحی کتبات مزار کے لیے بالخصوص رک بہ P. Kokowtzow، در Zap، ۱۶ : ۱۹۰ بعد؛ (۴) ۱۸۶۰ تا ۱۸۶۲ء کی بغاوت کے متعلق W. Radloff : Aus Siberien، ۲ : ۳۹۴ بعد؛ (۵) Dyakow، در zap، ۱۸ : ۲۳۳ بعد؛ (۶) کتاب مذکور (ص ۲۳۶ برائے مآخذ (مرتبۂ L. Kotvič)؛ (۷) روسی دور حکومت کے بارے میں رک بہ N. Pantusov : Svʼedʼeniya o Kuldžinskom rayona، za 1871-1877 godi، قازان ۱۸۸۱ء؛ (۸) Kostenko : Turkestanskiy Krai، سینٹ پٹرزبرگ ۱۸۸۰ء، ۱ : ۳۴۷ بعد؛ (۹) چینی حکومت دوبارہ بحال ہونے کے بعد کے حالات پر دیکھیے D. Fedorow : Opit vʼenno-statističeskago opisaniya Iliyskayo Kraya، تاشکنت (تاشقند ؟)؛ (۱۰) W. Barthold : zap، ۱۵ : ۱۳۱ بعد؛ (۱۱) S. N. Veletzkiy، در Izv. Russk. Geogr. Obshč، ۱۹۱۵ء، ۵۱ : ۱۳۹ بعد ۔

([و تلخیص از ادارہ] W. Barthold)

* **اَلْقُلْزُم :** ایک بندرگاہ جو بحیرۂ احمر (عربی : بحر القلزم [رک بآں] بحرالہند یا الحبشہ کے کنارے واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے وُڑ لائیڈن،

پر قلعہ بند ساحل تھا۔

مآخذ: (۱) الخوارزمی: کتاب صورۃ الارض، طبع von Mžik در Bibl. arab. Histor. und Geogr.، لائپزگ ۱۹۲۶ء، [illegible]: ص [illegible]، شمارہ [illegible]؛ (۲) البتّانی: الزیج الصابی، طبع Nallino، [illegible]: [illegible]، شمارہ [illegible]: [illegible]؛ کلم ۲؛ (۳) الفرغانی: Elem. astron.، طبع Golius، ص [illegible]؛ (۴) الاصطخری: BGA، [illegible]؛ (۵) ابن حوقل: BGA، [illegible]؛ (۶) المقدسی: BGA، [illegible]؛ (۷) [illegible]: BGA، [illegible]؛ (۸) [illegible]: BGA، [illegible]؛ (۹) [illegible]: BGA، [illegible]؛ (۱۰) الیعقوبی: BGA، [illegible]؛ (۱۱) المسعودی: مروج الذہب، طبع پیرس، [illegible]؛ (۱۲) وہی مصنف: کتاب التنبیہ: BGA، [illegible]؛ (۱۳) المقریزی: الخطط، بولاق، [illegible]؛ (۱۴) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، [illegible]؛ (۱۵) القلقشندی: Wüstenfeld در Abh. G. W. Göttingen، [illegible]؛ (۱۶) البلاذری: فتوح، ص [illegible]؛ (۱۷) ناصر خسرو: سفر نامہ، ترجمہ Schefer، ص [illegible] وغیرہ؛ (۱۸) الادریسی: طبع Jaubert، ص [illegible]، ترجمہ Gildemeister، در ZDPV، [illegible]؛ (۱۹) الدمشقی: طبع Mehren، [illegible]؛ (۲۰) Quatremère: Mémoires géogr. et histor. sur l'Egypte، پیرس [illegible]: [illegible] تا [illegible]؛ (۲۱) Amélineau: La géographie de l'Egypte à l'époque copte، پیرس [illegible]، ص [illegible]؛ (۲۲) Dillmann: Über Pithom, Hero, Klysma در SB Ak. W.، [illegible]: [illegible] تا [illegible]؛ (۲۳) G. Wiet: La presqu'île du Sinaï، [illegible]، Bibliothèque de l'école des haut. études، جزو [illegible]، ص [illegible]؛ (۲۴) وہی مصنف: Les inscriptions arabes بمواضع کثیرہ [illegible] de la Qol[illegible] au Canal [illegible] Syrie [illegible]؛ (۲۵) R. Hartmann در ZDMG، [illegible]؛ Wiedemann [illegible]؛ Mémoires pour servir à la géographie de l'Egypte [illegible] MIFAO [illegible]؛ C. Küthmann: Die Ostgrenze Ägyptens، Diss. [illegible]

([illegible] HARTMANN)

قلعہ: رک بہ قصبہ۔

القلعہ: رک بہ [illegible]، قلعۃ [illegible] وغیرہ۔

قلعۂ بنی حماد: وسطی مغرب کا ایک شہر جو اب صفحۂ ہستی سے مٹ چکا ہے، لیکن پانچویں صدی ہجری/ گیارھویں صدی عیسوی میں سلطنت حمادیہ کا دار الحکومت تھا۔ دیکھیے مادۂ حمادیہ، [illegible]۔ قلعہ البکری کی کتاب الاستبصار میں قلعۂ ابی طویل کی بنیاد [illegible] (یاقوت میں [illegible] دی ہے، معجم، [illegible]: [illegible]) میں حماد بن بلکین (رک بآں) نے ایک پہاڑ کے پہلو پر رکھی تھی جس کا نام ابن خلدون نے کیانہ یا عجیسہ دیا ہے اور الادریسی نے تاقربست، یاقوت میں تاقربوست لکھا ہے۔ آج کل یہ تکربست کہا جاتا ہے۔ اس سے پہلے اس جگہ غالبًا ایک رومی قلعہ بنا ہوا تھا۔ چوتھی صدی ہجری/ دسویں صدی عیسوی میں ابو یزید (رک بآں) نے ان علاقوں میں فاطمی فوجوں کو روکنے کی کوشش کی تھی جو مغرب میں اس کی پسپائی کے وقت اس کا تعاقب کر رہی تھیں۔ اس لیے یہ جگہ اس بات کے لیے بہت موزوں تھی کہ حماد کا مسکن بن سکے چنانچہ یہیں بیٹھ کر وہ اس قابل ہوا کہ اپنے دشمن زناتہ کا جو مغرب سے حملہ آور ہوتے تھے اور اس وقت

انھوں نے اس کے دارالسلطنت اشیر کا محاصرہ کر رکھا تھا اور قیروان کے زائریوں کا جو مشرق سے حملہ آور ہوتے تھے، کامیابی سے مقابلہ کرے۔ حماد نے نئے شہر کی آبادی یوں بڑھائی کہ المسیلة اور حمزة کے باشندوں کو یہاں منتقل کر دیا اور ان شہروں کو تباہ کر ڈالا۔ اس کے علاوہ قبیلۂ جزاوة کے آدمیوں کی بھی ایک کثیرتعداد یہاں بسائی اس نے یہاں مسجدیں کاروان سرائیں اور رفاہ عامّہ کی طرح طرح کی عمارتیں تعمیر کرائیں اور ان سب کے گرد ایک فصیل بنوائی جو پہاڑ کو چاروں طرف سے گھیرتی تھی [تفصیل کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) البکری: Descr. de l'Afrique، طبع و ترجمہ از de Slane متن (بار دوم الجزائر ۱۹۱۱ء) ص ۴۹، ۸۲ ترجمہ (تصحیح شدہ نسخہ الجزائر ۱۹۱۳ء)، ص ۱۰۵، ۱۶۷؛ (۲) الادریسی: Descr. de l'Afrique et de l'Espagne، طبع Dozy و de Goeje، متن ص ۸۶، ۹۱، ترجمہ ص ۹۹، ۱۰۶؛ (۳) ابن خلدون: Hist. des Berbères، طبع de Slane، ۱: ۲۲۱ ببعد، ۲۵۰، ۲۵۱ ترجمہ de Slane، ۱: ۲۸۵؛ ۲: ۴۳ ببعد، ۸۹، ۹۰؛ (۴) کتاب الاستبصار طبع von Kremer (وی انا ۱۸۵۲ء)، ص ۱۹، ۲۰، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ترجمہ Fagnan: L'Afrique Soptentrionale au XII Siècle، قسطنطین ۱۹۰۰ء، ص ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۹۹ تا ۱۰۱، ۱۰۵؛ (۵) L. de Beylié: La Kalaa des Beni Hammad. Une capitale berbère de l'Afrique due Nord au XIe Siècle، پیرس ۱۹۰۹ء؛ (۶) P. Blanchet و H. Saladin: Description des monuments de la kaala des Beni Hammad (Nouvelles Archives des Missions scient، جلد ۱۷) (پیرس ۱۹۰۸ء)؛ (۷) Marçais: Les poteries et les faiences de la Qula 'a des 'Beni Hammad، قسطنطین ۱۹۱۳ء؛ (۸) Mequesse: La Kalaa des Beni Hammad، (Revue Africaine ۱۸۸۶ء)؛ (۹) Robert: La Kalaa et Tihamamine (Bull de la Soc-archéol. de constantine)، جلد ۳۷، ۱۹۰۳ء.

(G. Yver [تلخیص از ادارہ]

قلعۂ بنی عباس: الجزائر کا ایک شہر جو * برج بو عراریج کے شمال مشرق میں ۲۰ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ قلعۂ بنی عباس ۳۵۰۰ فٹ کی بلندی پر ایک قدرتی محفوظ مستحکم مقام پر ہے جو ایک بلند سطح میدان ہے اور ناہموار اور عمیق پہاڑی نالوں میں محصور ہے۔ اس کی بلندی ۱۸۰۰ سے ۲۰۰۰ فٹ تک ہے اور اسے گرد و نواح کے علاقے کے ساتھ زمین کا ایک پتلا سا قطعہ ملاتا ہے جس کے دونوں طرف عمودی چٹانیں ہیں۔ شہر چار حصوں میں منقسم ہے جو قبل ازیں اکثر آپس میں برسر پیکار رہتے تھے۔ اس وقت ان میں سے ایک حصہ تقریباً کھنڈر بن چکا ہے یہ بنو عباس کا اہم ترین مرکز ہے جن کا علاقہ وادی ساحل اور مجانہ کے درمیان واقع ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے [آ]، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ].

مآخذ: (۱) Carette: Etudes sur la kabylie، پیرس ۱۸۴۸ء، جلد ۲؛ (۲) Daumas و Fabar: La Grande Kabylie، الجزائر پیرس ۱۸۴۷ء باب ۱۳؛ (۳) Berbrugger: Les Epoques militaires de la Grande Kabylie، الجزائر ۱۸۵۷ء، ص ۹۷ تا ۸۶، ۹۱ تا ۱۰۴؛ (۴) Ch. Férand: Les Moqrani seigneurs de la Medjana, Notices et mémoires de la Soc. archéol. de constantine، ۱۸۷۱ء اور Histoire des Villes de la Province de Constantine '(Sétif, Bordj bou Areridj, Mesila, Bou Saada)، قسطنطین ۱۸۷۲ء؛ (۵) L. Rinn: L'Insurrection de 1871 en Algérie، الجزائر ۱۸۹۱ء، مقدمہ.

(G. Yver [تلخیص از ادارہ]

* **قلعة جَعْبَر**: رَک بہ جعبر.

* **قلعة رَباح**: (calatrava) وسطی اندلس میں صوبۂ طلیطلہ سے متصل صوبہ سوداد ریال (Ciudad Real) کے شمالی حصے میں اسی عربی شہر کا ویرانہ موجود ہے۔ یہ شہر پہلی صدی ہجری کے آخر یا دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ابو عبداللہ علی بن رباح اللخمی کے نام سے، جو تابعی تھے، اور موسیٰ بن نُصَیر کے ساتھ اندلس آئے تھے، آباد ہوا تھا۔ خلفاے بنو امیّہ کے زمانے میں یہ قلعہ (جو رومی یا ہسپالوی کھنڈروں پر تعمیر ہوا تھا) عربوں کا پشت پناہ بنا رہا۔ اس کا محل وقوع صوبۂ سوداد ریال Ciudad Real میں وہ مقام ہے، جہاں دریاے جیجیولا زنکارا The Gigüela Záncara اور وادی آنہ التو The Güadiana Alto اور بجو آزور Bajo-Azuer آ ملتے ہیں۔ یہ مقام موجودہ کاریون Carrion de Calatrava سے تقریباً تین میل کے فاصلے پر ہے۔ اگر شہر کاریون اور اس کے قریب شہر کا سٹیلولا ویجا (Castillo la Vieja) کی زمینیں کھودی جائیں تو اس عربی شہر کا پتا چل سکتا ہے۔ خلفاے بنی امیّہ کے بعد بھی ۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء تا ۵۴۲ھ/۱۱۴۷ء تک قشتالہ کی عیسائی سلطنت کے مقابلے کے لیے وہ ہمیشہ اسلامی فوجوں کی چھاؤنی بنا رہا۔ ۵۴۲/۱۱۴۷ء میں بادشاہ قشتالیہ الفانسو ہفتم نے قلعہ رباح پر قبضہ کرکے صلیبی جنگجوؤں کے ایک گروہ، یعنی Templers کے حوالے کر دیا۔ اس واقعے کے دس برس بعد، یعنی ۵۵۲ھ/۱۱۵۷ء میں موحدین کی فوجوں نے ٹمپلرز کو قلعۂ رباح سے نکال دیا۔ اس کے دوسرے سال ہسپانیہ کے عیسالیوں نے مسلمانوں سے لڑنے کے لیے ایک دوسرا بڑا گروہ تیار کر لیا اور اس کا نام Knights of Calatrava، یعنی ”فارسان قلعہ رباح“ رکھا۔ اس متعصب عیسائی گروہ کے قیام کے ۳۹ برس بعد موحدین نے الارک Alarcos کی لڑائی میں جو ۵۹۲ھ/۱۱۹۵ء میں ہوئی، عیسائیوں کو شکست فاش دی۔ الارک کا محل وقوع موجودہ شہر سوداد ریال سے مغرب میں تھا۔ اس لڑائی کے بعد موحدون نے قلعۂ رباح پر قبضہ کرکے اس کو بالکل مسمار کر دیا۔ اسی اثنا میں فرسان قلعۂ رباح نے قلعۂ شلب ترہ Salvaticrra پر قبضہ کر لیا۔ آخرکار ۶۰۷ھ/۱۲۱۰ء میں موحدین کی فوجوں نے قلعۂ شلب ترہ پر حملہ کرکے عیسائیوں کو وہاں سے نکال کر اس پر خود قبضہ کر لیا۔ اس واقعے کے دو برس بعد شہر بطلیوس (Badajoz) سے قریب مقام عقاب پر موحدین کو عیسائیوں کے مقابلے میں ۶۰۹ھ/۱۲۱۲ء میں شکست ہوئی۔ اس کے بعد مسلمانوں کی قوت کو اندلس کے ان نواح میں زوال آ گیا اور قلعۂ رباح پر عیسائیوں کا قبضہ ہو گیا۔ انھوں نے اس کو درست کرکے اسی نام کا ایک اور شہر ۳۰ میل جنوب میں وادی آنہ کے کنارے موجودہ شہر کلزادہ دی کلاٹ راوا سے قریب بسایا۔ اب عربی قلعۂ رباح کا نام عیسائیوں میں پرانا کلاٹ راوا اور اس نئے عیسائیوں کے بنائے ہوے شہر کا نام نیا کلاٹ راوا ہو گیا۔ انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں یہ عیسائیوں والا نیو کلاٹ راوا (نیا قلعۂ رباح) بھی برباد ہو گیا اور عربی نام قلعۂ رباح کا وجود کلاٹ راوا کی شکل میں بگڑ کر فقط ان علاقوں میں رہ گیا جو کلاٹ راوا نائٹ کے عیسائی طبقے کو عطا کیے گئے تھے؛ چنانچہ اب تک ان علاقوں کی زمین کو کیمپودی کلاٹ راوا Campo de calatrava، یعنی علاقۂ قلعۂ رباح کہتے ہیں۔ یہ تمام مقامات موجودہ صوبۂ سوداد ریال میں واقع ہیں [اسلامی عہد میں قلعۂ رباح کورۂ طلیطلہ کا ایک بڑا شہر اور علاقہ تھا جس میں بہت سے مواضع و اطراف شامل تھے۔ بنو بکر اور بنو لخم بکثرت ان

اطراف میں آباد تھے ۔ اس شہر کے ساتھ بہت سے مشاہیر منسوب ہیں، مثلاً (۱) محمّد بن سعد الرباحی جو نحو و لغت اور فن شعر کے ماہر تھے ۔ ان کو شہر جیان سے منسوب کرکے جیانی بھی کہتے تھے؛ (۲) محمّد بن ابی سہلویه ۔ جو فقیه و محدث تھے؛ (۳) قاسم بن الشارح الرباحی بھی محدث اور فقیه تھے] .

مآخذ : (۱) Madoz : *Diccion. Geogr.-estad-hist* ، ۵ : ۲۶۹ تا ۲۹۳؛ (۲) یاقوت : معجم البلدان، ۶ : ۷۴۷؛ (۳) الادریسی : *Description de l' Afrique et de l' Espagne* ، ص ۱۸۶ (= ۲۲۶)؛ (۴) البیان المغرب (مترجمهٔ Fagnan)، بمدد اشاریه؛ (۵) Burke : *Orders of knighthood* ، ص ۲۰۱ تا ۳۰۶، لنڈن ۱۸۵۸ء؛ [(۶) محمّد عنایت اللہ : اندلس کا تاریخی جغرافیه، ۱۰۴ تا ۲۰۴، حیدرآباد دکن ۱۹۲۷ء] .

(C. F. SEYBOLD)

* **قَلعةُ الرّوم :** رَک به روم قلعه .

قَلعهٔ سفید : ایک قلعه جو فارس میں ۳۰ درجے ۱۰ عرض البلد اور ۵۱ درجے ۳۰ طول البلد مشرق پر واقع ہے ۔ یه وادی کہره Kohra' کے مشرقی حصے میں ایک پہاڑ کی چوٹی پر بنا ہوا ہے ۔ یه چوٹی منبسط اور مسطح ہے اور اس کے پہلو ہر طرف زمین تک سیدھی ڈھلوان شکل میں پہنچتے ہیں ۔ اس کے اوپر پہاڑی ڈھلوان پگڈنڈیوں کے ذریعے رسائی ہوتی ہے ۔ وہاں پہنچ کر ایک وسیع سطح مرتفع نظر آتی ہے جو روئیدگی سے پٹی پڑی ہے اور جسے متعدد چشمے سیراب کرتے ہیں اور جیسا که فارس نامه میں درج ہے که اس کی حفاظت کے لیے ایک مضبوط فوج کی ضرورت ہے ۔ قلعه اور اس کے گردونواح کے علاقے کا حال بعض مصنفین نے لکھا ہے ، مثلاً ابن البلخی نے فارس نامه میں (عبارت متعلقه وصف قلعهٔ مذکور کو مستوفی نے نزهة القلوب میں اور علی یزدی اور میر خواند (دیکھیے مآخذ) نے نقل کیا ہے) ۔ انیسویں صدی کے یورپین سیاحوں نے اس کے جو حالات قلمبند کیے ہیں، ان میں Stolze کا بیان خاص طور پر قابل ذکر ہے ۔ اس نے Andreas کے ساتھ مل کر پہاڑ اور قلعے کے ہر حصے کا بغور معائنه کیا ۔ Stolze کی رائے میں Kinnier کے، جس نے ۱۸۱۰ء میں قلعے کو دیکھا تھا، بیانات ناقابل اعتبار ہیں .

فارسی جغرافیه نویسوں اور مؤرخوں نے اس قلعے کا نام قلعه اِسفید (سفید ، سپید) لکھا ہے؛ قلعه اسپیدوز بھی ملتا ہے ۔ موجوده زمانے میں صرف قلعهٔ سفید ہی ایک نام ہے جو مستعمل ہے، اس کا عربی ترجمه کرکے ابن الأثیر (طبع Tornberg ، ۱۱ : ۴۶) نے اس قلعے کا نام القلعة البیضاء لکھا ہے ۔ سفید قلعه نام کے قلعے دوسرے علاقوں میں بھی ہیں جہاں عربی اور فارسی بولی جاتی ہے (مثلاً الحیرة، المدائن، نخلستان رحبه جو حوران کے مشرق میں ہے اور افغانستان میں قیروان کا علاقه وغیره؛ لیکن وہاں یه نام غالبًا اس لیے دیا گیا ہے که ان کی تعمیر کے لیے نہایت چمکدار سفید پتھر استعمال کیے گئے ہیں ۔ یه بات قابل ذکر ہے که البنداری نے تاریخ دولة آل سلجوق (طبع Houtsma، ۲ : ۱۸۸ س ۱۳) میں قلعهٔ سفید کو قلعهٔ گل و گلاب کا نام دیا ہے .

بہبہان سے شیراز جانے والی پہاڑی سڑک پر قلعهٔ سفید سب سے زیادہ نمایاں مقام ہے ۔ یہی سڑک خوزستان اور فارس کے درمیان ذریعهٔ آمدورفت ہے ۔ اس بات کو یقینی مانا جا سکتا ہے که ایسی شاندار جگه کی حفاظت کے ذریعے بہت قدیم زمانے ہی میں قلعے بنائے گئے ہوں گے ۔ جن "ایرانی دروں" میں سے ہو کر سکندر اعظم نے ہخامنشیوں

Achaemenids کے آبائی وطن میں داخل ہونے کی کوشش کی تھی اور پرسس (Persis) کے صوبیدار Ariobarzanes نے اپنی زبردست فوج کے ساتھ جن کی حفاظت کی تھی، ان کا بعض مصنفین، مثلاً Forbiger, Droysen, Mützel، Vincent نے وادیِ قلعۂ سفید میں سراغ لگانے کی کوشش کی ہے۔ Ritter (Erdkunde، ۹ : ۱۲۸) ان سے اختلاف کرتے ہوئے قلعۂ سفید کو .Uxians کا گڑھ بتاتا ہے اور "درہ ہاے ایران" کو اس سے بہت آگے مشرق کی جانب مقرر کرتا ہے۔ Ritter کی راے کی Mützel نے اپنے محررہ Curtius کے نسخے (برلن ۱۸۴۱ء)، ص ۴۱۴ ببعد میں اور Stolze (کتاب مذکور، ص ۲۶۲ ببعد) نے خاص طور پر تردید کی ہے۔ Stolze نے کتاب مذکور میں یہ بات خاصے مدلل طریقے سے ثابت کردی ہے کہ قلعۂ سفید کے علاقے میں اور ان درہ ہاے ایران جن کا سکندر کے مؤرخوں نے ذکر کیا ہے، کے محل وقوع میں کوئی مطابقت نہیں ہے۔ ان دروں کی جاے وقوع کہیں اور ہی تلاش کرنی چاہیے۔

ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویسوں نے قلعۂ سفید کا ذکر نہیں کیا۔ اس سے ملے ہوئے شہر نو بنجان (نوبند جان) کی طرح اسے بھی عہد خلافت میں سابور کے ایرانی صوبے میں شامل کر دیا ہوگا۔ دسویں صدی سے مشرق مآخذ میں ہمیں دفعۃً ایک خانہ بدوش قوم شُول کا ذکر ملتا ہے جن کی بدولت شیراز کے مغرب سے لے کر فارس اور خوزستان کی سرحدوں تک کا تمام علاقہ جہاں یہ لوگ رہتے تھے، شولستان کے نام سے مشہور ہوا۔ اس امر کی قطعی شہادت موجود ہے کہ قلعۂ سفید شولستان میں شامل تھا۔ شول اور شولستان کے علاقے کے بارے میں دیکھیے حوالے در Quatremére : کتاب مذکور، ص ۳۸۰ ببعد و نیز المستوفی : تاریخ گزیدہ (طبع براؤن، سلسلۂ یادگار گب، عدد ۱۴) ص ۵۳۸، ۶۵۸، ۶۶۰، ۶۹۶، ۷۲۶۔

فارسی شعرا اور وقائع نگاروں میں قلعۂ سفید کا ذکر جا بجا ملتا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

مآخذ : (۱) ابن البلخی (طبع le Strange و Nicholson، سلسلۂ یادگار گب جدید، ج ۱، لنڈن ۱۹۲۱ء)، ص ۱۵۸ - علاوہ ازیں ترجمہ از le Strange، در *JRAS*، ۱۹۱۲ء، ص ۸۷۸ ؛ (۲) حمد اللہ المستوفی : نزهة القلوب (طبع le Strange، لائیڈن، ۱۹۱۵ء، سلسلۂ یادگار گب، ۲۳) ص ۱۲۹ س ۱۶، ۱۳۱ س ۱۹ ؛ ۱۳۲ س ۸ ؛ (۳) رشید الدّین : جامع التواریخ، جزئی طبع از Quatremére بعنوان *Hist. des Mongols de la Perse*، ۱ (پیرس ۱۸۳۶ء) : ۳۸۲ ببعد ؛ مؤخر الذّکر تصنیف میں Quatremére عبداللہ بن فضل اللہ (تاریخ وصّاف) اور میر خواند کی فارسی تواریخ سے متعلقہ عبارات کے اقتباسات پیش کرتا ہے ؛ (۴) حاجی میرزا حسن طبیب شیرازی : فارس نامۂ ناصری (لتھو، طبع تہران ۱۳۱۳ھ)، ص ۳۳۴ ؛ (۵) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate* (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۶۴ ببعد ؛ (۶) J. M. Kinnier : *A. Geogr. Memoir of the Pers. Empire*، (لنڈن ۱۸۱۳ء)، ص ۷۳ ؛ (۷) Malcolm : *History of Persia*، (طبع بعد نظر ثانی، لنڈن ۱۸۲۹ء)، ۱ : ۱۹ حاشیہ، ۲۹۵ ؛ (۸) Ritter : *Erdkunde*، ۹ : ۱۳۷ تا ۱۴۴ ؛ (۹) Stolze، در *Verhandl. der gesellsch. f. Erdkunde in Berlin*، ج ۱۰ (۱۸۸۳ء) ص ۲۶۲ تا ۲۶۵ ؛ (۱۰) G. N. Curzon : *Persia and the Persian Question*، (لنڈن ۱۸۹۲ء)، ص ۳۱۸ ببعد ؛ (۱۱) E. Herzfeld، در *Petermann's Geogr. Mitteil*، ۱۹۰۷ء، ص ۸۳ ببعد (مع نقشہ ۷)۔

(M. Streek [تلخیص از ادارہ]

قلعۂ سلطانیه : عوامی زبان میں اسے عموماً

جناق قلعه سی ("باسنوں یا برتنوں کا قلعه") کہتے ھیں۔ شہر کے دفاعی استحکامات جو یورپی مصنفین کے یہاں Dardanelles کے نام سے مشہور ھیں، بیغا [رک باں] ۱ : ۷۱۶ دیکھیے نیز Dardanelles، ۱ : ۹۲۲) کی سنجاق کا صدر مقام ھے اور آبنائے کے انتہائی تنگ حصے پر واقع ھے۔ نئی بستی نے قدیم بندرگاہ ابیدس Abydos کی جگه لے لی ھے۔ پرانا نام در حقیقت سولھویں صدی عیسوی تک اطالوی نقشوں میں Avido اور Aveo کی شکل میں قلعهٔ سلطانیه کے لیے استعمال ھوتا رھا ۔

روسی بادشاھت کے زمانے ھی سے یہاں بوزنطیوں کا (قاموس الاعلام، ج ۲) سب سے بڑا چنگی خانه قائم تھا اور ھر جہاز کو جو آبنائے میں داخل ھوتا تھا، عشر ادا کرنا پڑتا تھا۔ (Agathias، ۵ : ۱۲؛ دیکھیے ابیدس کے قواعد چنگی جنھیں (A.D. Mordtmann Jun. نے Athen Mitteil، ۶ : ۱۸۲ ببعد شائع کیا) ۔ چونکه یه مقام کلید دارالحکومت تھا، اس لیے یہاں مضبوط دفاعی استحکامات کیے گئے تھے - ۷۱۷ء کے موسم بہار میں اموی سپه سالار مسلمه نے ھلیسپونٹ Hellespont (قاموس الاعلام، ج ۳) کے ساحلی علاقوں کے ساتھ (قاموس الاعلام، ج ۶، ۳) (داردانله) اسے بھی فتح کر لیا (Theophanes، طبع Bekker، بون ۱۸۳۹ء، ص ۳۹۵)۔ اس زمانے میں یہاں ایک مینار کے ساتھ وہ بڑی زنجیر بندھی ھوئی تھی، جو مسلمانوں کے جہازوں کو داخل ھونے سے روکتی تھی - (ابن خرداذبه، طبع de Goeje، در Bibl. Gegr. arab، ۶ : ۱۰۳ ببعد؛ دیکھیے یاقوت، ۱ : ۳۷۴ ۔

اسلامی دور حکومت میں اس مقام کو کوئی خاص اھمیت حاصل نه ھوئی تا آنکه محمد ثانی نے ۱۴۶۱ء میں اسے فتح کیا اور یہاں زبردست دفاعی مورچے قائم کیے جس کا مقصد قسطنطینیه کی حفاظت کرنا تھا جسے اس نے حال ھی میں فتح کیا تھا - اسی مقام پر اس نے ایک شہر بھی بسایا ۔ (Chalkokondylas، طبع Bekker، بون ۱۸۴۳ء، ص ۵۲۹، س ۱۸ ببعد) - قلعے میں ۳۰ بڑی توپیں اور متعدد چھوٹی توپیں نصب کی گئیں ۔ آبنائے میں داخل ھونے والے تمام جہازوں کے لیے یہاں لنگر انداز ھونا ضروری تھا تاکه اپنے پروانه جات کا معائنه کرائیں اور چنگی ادا کریں (Chalkokondylas : کتاب مذکور، ص ۵۳۰؛ دیکھیے نیز Kritobulos، طبع C. Müller، *Fragm. Hist. Graec*، ۵ : ۱۴۶) - اس وقت سے یه شہر داردانله کا سب سے بڑا دفاعی مورچه بن گیا ھے۔ اگرچه سولھویں صدی کے وسط میں جن یورپی سیاحوں نے آبنائے میں سفر کیا ھے انھوں نے دفاعی استحکامات کے ناکافی ھونے پر تعجب کا اظہار کیا ھے - یه تو یقینی ھے که سترھویں صدی کے وسط میں یورپی ممالک کے جہاز آبنائے میں سے بلا روک ٹوک گزر سکتے تھے اوز اس کے ایشیائی اور یورپی دونوں کناروں پر جو برج دار فصیل تھی، وہ تقریبًا کھنڈر بن چکی تھی؛ اگرچه ۱۵۵۰ء کے قریب بھی دشمن کے جہازوں کو روکنے کے لیے یہاں ۳۲ توپیں نصب تھیں (دیکھیے Charriere : *Négociations*، پیرس ۱۸۴۸ء، ۱ : ۳۷۴، ۳۸۰، لیکن تھوڑے ھی عرصے بعد یه خیال کرنا بھی ممکن نہیں تھا که وہ کچھ مقاومت کر سکیں گی - یه ایک باھمت شخص سلطانه قاسم کا کام تھا، جس نے کچھ مدت کے لیے اپنے نابالغ پوتے محمّد رابع کے سرپرست کی حیثیت سے سلطنت کی باگ ڈور اپنے ھاتھ میں لی اور وزیر اعظم محمّد کوپریلی کی مدد سے در دانیال کے خسته حال قلعوں کی طرف خاص توجه منعطف کی اور تہیه کیا که انھیں نئے سرے سے جدید نقشے کے مطابق تعمیر کیا جائے۔

اس زمانے میں یہ بھی طے ہوا کہ ”سدّ البحر“ اور ”قوم قلعہ“ کے نام سے دو نئے قلعے تعمیر کیے جائیں (دیکھیے J.v. Hammar : *Gesch. des osman Reiches*، Pest ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء، ۵ : ۵۱۶)۔ ۱۶۵۸ء میں امیر در دالیال، عنکبوت احمد پاشا کے زیر نگرانی اور ماہر تعمیرات مصطفٰی آغا کے زیر ہدایت اس تیزی سے کام شروع ہوا کہ اگلے ہی سال ماہ ستمبر ہی میں محمد رابع نے نئی عمارت کا معائنہ کیا (دیکھیے نعیما، استانبول ۱۱۴۷ھ، ۲ : ۶۹۸ ببعد، ۷۰۴؛ J. v. Hammer، کتاب مذکور، ۶ : ۶۵ ببعد) اور ایک مسجد وقف کی (اولیاء، ۵ : ۳۰۷۔ اس کی راے میں اسی زمانے میں اس کا نام ”قلعۂ سلطانیہ“ کوسم والدہ کے احترام میں رکھا گیا، لیکن غالبًا یہ نام اس سے پرانا ہے)۔ اس قلعے کی طرز و شکل اس زمانے کے یورپی سیاحوں کے بیانات سے واضح ہوتی ہے۔ اصل قلعے کے چاروں طرف ایک مضبوط فصیل تھی، جس کے چاروں کونوں میں ایک ایک مستحکم برج تھا، وسط میں قلعے کا بڑا مینار تھا جس کی بلندی اور بڑھا دی گئی تھی۔ یہاں تقریبًا ۳۰ توپیں بلا کسی باقاعدہ ترتیب کے نصب تھیں۔ مورچوں کے پیچھے اصل شہر آباد تھا جس میں زیادہ آبادی ترکوں اور یہودیوں کی تھی۔ ۱۶۸۰ء کے قریب ان کی کل تعداد کم و بیش ۳۰۰۰ تھی (دیکھیے Grelot : *Relation Nouvelle d'un voyage de Constantinople*، پیرس ۱۶۸۱ء، ص ۲۴، ۲۸، ۳۰۔ اس میں ص ۱۴، پر دردانیال کے استحکامات کی تصویر بھی دی ہوئی ہے)۔ مزید تصاویر در Pitton de Tournefort : *Relation d'un voyage du Lavant*، پیرس ۱۷۱۷ء، ۱ : ۳۵۴ ببعد، ایمسٹرڈم ۱۷۱۸ء، ۱ : ۱۷۵ ببعد)۔ جہازوں کی آمد و رفت منظم کرنے کے لیے یہاں باقاعدہ قوانین نافذ تھے۔ ہر تجارتی جہاز کو اپنی آمد کی اطلاع دینے کے لیے ۳، ۵ یا ۷ گولے چھوڑنے پڑتے تھے اور اس کے جواب میں قلعے سے ایک سے ۵ تک گولے چھوڑے جاتے تھے۔ اس کا جواب جہاز سے پھر ۳، ۵ یا ۷ گولوں سے دیا جاتا تھا اور یہ ضابطہ پورا کیے بغیر جہاز آگے نہیں بڑھ سکتا تھا۔ قسطنطینیہ سے آنے والے ہر جہاز کو معائنہ کرانے اور محصول دینے کے لیے یہاں لنگر انداز ہونا پڑتا تھا (دیکھیے M. de Thevenot : *Relation d' vn voyage fait av Levant*، پیرس ۱۶۶۵ء، ص ۳۲ ببعد؛ Jacob Spon اور George Wheler : *Voyage d' Itulie, de Dalmatie, de Greece et du Levant fait aus aunées 1675 et 1676*، ہیگ ۱۷۲۴ء، ۱ : ۱۲۳ ببعد)۔ ایک وقت میں عیسائیوں کے پانچ سے زیادہ جہاز یہاں سے نہیں گزر سکتے تھے۔ (دیکھیے Grelot، کتاب مذکور، ص ۳۰)۔ یہ قوانین اٹھارھویں صدی تک بھی موجود تھے، اگرچہ ان کے نفاذ میں خاصی نرمی سے کام لیا جاتا تھا (دیکھیے R. Chandler : *Travels in Asia Minor*، آکسفرڈ ۱۷۷۵ء، ص ۱۱)۔ ایک سو سال بعد ان استحکامات کی حالت ایک بار پھر بے حد خستہ ہو گئی؛ اس کا مفصل حال Baron Franz von Tóth (Tott) نے بوضاحت بیان کیا ہے (*Mémoires du Baron de Tott*، ایمسٹرڈم ۱۷۸۴ء، ۳ : ۳۴ ببعد)۔ ۱۷۷۰ء میں روسی جنگی بیڑا بلا روک ٹوک آبنائے میں سے گزر سکتا تھا۔ اس پر Von Tótt نے بڑی تیزی سے استحکامات کی طرف توجہ دی (دیکھیے Edgár Páloczi : *Báró Tóth Ferenc a Daradanellak megérositoje*، بوڈاپسٹ ۱۹۱۶ء)، لیکن اس کی شکستگی اور خستگی کی روک تھام نہ کر سکا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں شہر خاصا آسودہ حال تھا، بقول R. Pococke : *A Description of the East*، (لنڈن

۱۷۴۳ تا ۱۷۴۵ء)، ۱۱ : ۱۰۲ تا ۱۰۴؛ اس کا دور ۱ ½ میل تھا - باشندوں کی تعداد ۱۲۰۰ تھی (۲۰۰ یونانی، ۱۰۰ آرمینی اور ۵۰ یہودی) - یه لوگ ریشم، بادبانی کپڑے اور مٹی کے برتنوں کی تجارت کرتے تھے - سالانه برآمد تخمیناً ۱۵۰۰۰ ڈالر کی تھی - قلعۂ سلطانیه میں ایک فرانسیسی قنصل، ایک ولندیزی ترجمان اور ایک انگریزی ترجمان کے دفاتر تھے - مٹی کے برتنوں کی صنعت کو جو معلوم ھوتا ھے ۱۷۴۰ء کے لگ بھگ یہاں شروع ہوئی، ایک مدت تک اتنی شہرت حاصل رھی که اس مقام کا نام ھی چناق قلعسی مشہور ہو گیا - یہاں کے باشندوں کی مختلف قوموں کے لیے الگ الگ محلے تھے - کہتے ھیں که آرمینی جو شاہ طہماسپ کے عہد میں بھاگ کر آئے تھے، یہاں ۱۵۲۹ء ھی میں آباد ہو گئے تھے - (بقول Cabanel، در V. Cuinet : La Turquie d'Asie، ۳ : ۶۸۹ ببعد)، لیکن ایک باقاعدہ آرمینی نو آبادی کی بنیاد یہاں ۱۶۵۰ء میں رکھی گئی - اس کے ساتھ ھی اس امر کی شہادت بھی ملتی ھے که یہاں یہودیوں کی بھی بستی آباد ہوگئی تھی جس نے یہاں کی تجارت میں بہت نمایاں حصه لیا - (دیکھیے Grelot، کتاب مذکور، ص ۲۴؛ Baron de Tott کتاب مذکور ۳ : ۵۹؛ J. B. Lechevalier : Voyage de la Propontide، پیرس، ۱ : ۱۴)، جو کہتا ھے که یہاں کے باشندے تقریباً سب کے سب یہودی تھے جو گزرنے والے جہازوں کو بڑی مستعدی کے ساتھ سامان خوراک بہم پہنچانے کا کاروبار کرتے تھے (دیکھیے Grelot، کتاب مذکور، ص ۲۸) - انیسویں صدی میں عملی طور پر اس قلعے کی کوئی اھمیت باقی نه رھی - ۱۹ فروری ۱۸۰۷ء کو جب انگریزی بیڑا در دانیال سے بیدھڑک گزر گیا تو دفاعی استحکامات کی مرمت کرانے کی ایک بار پھر ضرورت محسوس ہوئی - (دیکھیے Zinkeisen : Gesch. des Osm. Reiches، ۷ : ۴۳۴) - ۱۸۳۶ء میں یہاں کے استحکامات کا مکمل بیان Helmut v. Moltke : Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Turkei، (برلن ۱۸۴۱ء)، ص ۵۱ ببعد، طبع ہشتم (۱۹۱۷ء)، ص ۵۵ ببعد اور Abercromby Grant : Narrative of a Journey to Greece in 1830، ص ۳۳۱ (مع خاکه جات) نے قلمبند کیا ھے - جنگ عظیم کے دوران میں قلعۂ سلطانیه اور اس کے دفاعی استحکامات کو عسکری نقطۂ نظر سے ایک بار پھر اھمیت حاصل ہوئی - اس وقت خلیج Saros سے انگریزی اور فرانسیسی بیڑے کی بمباری سے ۱۹۱۵ء میں شہر کو سخت نقصان پہنچا - ۹ اگست ۱۹۱۲ء کو ایک زبردست زلزلے نے بھی اسے بڑا نقصان پہنچایا تھا - ۱۸۹۰ء کے قریب کل آبادی یہاں کی ۱۱۰۰۰ تھی - ۱۱ بڑی اور متعدد چھوٹی مسجدیں تھیں اور ۴ گرجا گھر تھے، لیکن اب ان کی تعداد یقیناً بہت کم ہو گئی ھے .

مآخذ : تصنیفات مندرجه کے علاوہ دیکھیے (۱) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۶۸۵ ببعد؛ (۲) علی جواد : ممالک -- لغتی (قسطنطینیه ۱۸۹۵ تا ۱۸۹۹ء) بذیل مادّہ؛ (۳) احمد رفعت : لغت تاریخیه و جغرافیه (استانبول ۱۸۸۱ء)، بذیل مادّہ؛ (۴) احمد مختار : عثمانلی مملکتلری (استانبول ۱۸۹۶ء)، بذیل مادّہ؛ (۵) Cuinet : La Turquie d' Asie، ۳ : ۶۸۹ ببعد .

(Franz Babinger)

قلعۂ شرقات : کھنڈروں کا ایک مجموعه جو موصل میں دریاے دجله کے دائیں کنارے ۳۵ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۴۵ درجے ۱۵ دقیقے طول بلد مشرق (گرینوچ) پر خاصے بڑے رقبے

میں پھیلے ہوے ہیں۔ یہ کھنڈر اس صحرا کے کنارے واقع ہیں جو ایک کوہستانی حصے میں ہے؛ اسے بہت سے نالے جگہ جگہ کاٹتے ہیں اور جو جَبَل حَمْرین کی مشرق شاخ غُنوقہ کے سلسلۂ کوہ سے دجلے کی طرف اترتا چلا آتا ہے۔ قلعۂ شرقات کا نام ازمنۂ وسطٰی کے مصنفین کے ہاں نہیں ملتا اور جہاں تک مجھے علم ہے، اس کے بعد کی صدیوں کے مصنفین نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یورپین سیاحوں کی کتابوں میں اس کا ذکر پہلی بار Rich کے زمانے (۱۸۲۱ء) کے قریب ہوا۔ اس کے معنی (اسم علم کی حیثیت سے) بالکل معلوم نہیں۔ ترکوں نے بھی اس کا نام طوپراق قلعہ = زمینی قلعہ رکھا (یہ نام ان علاقوں میں اکثر سننے میں آتا ہے جہاں ترکی بولی جاتی ہے) جس کے کوئی خاص معنی نہیں (دیکھیے Rich : کتاب مذکور، ۲ : ۱۳۷ ببعد).

قلعۂ شرقات اس جگہ واقع ہے جہاں اشوریہ سلطنت کا قدیم ترین دارالحکومت شہر اشور آباد تھا۔ اسی کی وجہ سے وہ سارا علاقہ جس پر یہاں سے حکومت کی جاتی تھی، اشور (Assyria) کہلانے لگا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود شہر کا نام اس ملک کے قومی دیوتا اشور کے نام پر رکھا گیا تھا۔ اس کا محل وقوع دفاع کے لیے بہت آسانیاں بہم پہنچاتا ہے اور قیاساً جنوبی عراق (بابل) کے باشندوں نے شمال کے وحشی قبائل کے حملوں سے بچنے کی غرض سے فوجی آڑ بنانے کے لیے یہ قلعہ تعمیر کرایا تھا۔ جرمنی کی مجلس مشرقیات کی کھدائیوں سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ عہد عتیق میں اس کی مورچہ بندی کی گئی تھی۔ ان سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ سامی نسل کے لوگوں کے آباد ہونے سے قبل اس پر غیر سامی (سمیری) باشندوں کا قبضہ تھا۔ یہاں سے سمیری بت تراشی کے نمونے برآمد ہوے ہیں۔ یہ ان بتوں سے بہت ملتے جلتے ہیں جو جنوبی بابل میں مقام تِلوہ Telloh سے ملے تھے۔ (تقریباً ۲۶۰۰ ق م) بابل کے تیسرے شاہی خاندان اُر Ur کے عہد (۲۷۸۶ تا ۲۲۹۶ ق م) میں بابل کے تحت اشور ایک چھوٹی سی ریاست تھی۔ ہم بلا خوف تردید یہ کہہ سکتے ہیں کہ اشور کی ابتداء ۳۰۰۰ ق م میں بلکہ اس سے بھی پہلے ہوئی تھی۔ اس سلسلے میں دیکھیے Wiedner، در Boghazköi-Studien، شمارہ ۶ (Der Zug Sargons von Akkad، لائپزگ ۱۹۲۲ء)، ص ۹۶۔ ۲۰۰۰ ق م سے خاصی مدت پیشتر سامیوں کے حملے کی وجہ سے اشور میں سمیریوں کی نئی آبادی ختم ہوئی۔ قلعۂ شرقات میں جرمنی کی مجلس مشرقیات نے جو کھدائیاں کی ہیں، ان کی بدولت بہت سے تاریخی کتبے ہاتھ لگے ہیں۔ ان سے غیر متوقع طور پر شہر کی تاریخ اور مملکۃ اشور سے متعلق ہماری معلومات میں وسعت ہوئی ہے، خصوصاً قدیم تر زمانوں کی بابت اس کی پرانی تاریخ اب تقریباً ۲۳۰۰ ق م بلکہ اس سے بھی پہلے سے شروع ہوتی ہے۔ پزر اشیر اوّل (۲۰۸۶ تا ۲۰۷۲ ق م) سے لے کر سقوط نینوہ تک فہرست سلاطین اشور کی مدد سے علی الترتیب سب فرمانروایان اشور کے نام معلوم کر سکتے ہیں دیکھیے E. Weidner : *Die könige von Assyrien, Neue Chronol. Dokumente aus Assur* و *the*، *Mitt. der Vorderasiat. Aegypt. Gesellsch.* در ج ۲۶ (۱۹۲۱ء)، شمارہ ۲: سلاطین اشور کی تاریخ وار فہرست جو وہاں دی گئی ہے اس کا کسی قدر بعد کی فہرست سے جو Schroeder نے در (*Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*، شمارہ ۲ (۱۹۲۲ء)، ص ۱۰۱ ببعد) دی ہے، مقابلہ کیجیے۔ دسویں صدی قبل مسیح تک اشور کو دارالحکومت ہونے کا موقع حاصل رہا۔ پرانے

بادشاھوں نے کچھ اور شہر آباد کیے اور انھیں وقتاً فوقتاً عارضی طور پر شاھی مستقر قرار دیا ۔ سلاطین متاخرین نے ان دونوں مقامات کو بالاستقلال دارالحکومت بنانے کے لیے انتخاب کیا ۔ پھر بھی سقوط نینوہ کے زمانے میں اشور کا شہر باق تھا دیکھیے Streck : کتاب مذکور، ص ۱۵۴۴ (CDXLIV) حاشیہ ۳ اور ص ۱۵۴۹، (CDXLIX) حاشیہ ۱ ۔ اس کا ذکر اس اعلان شاھی میں بھی آتا ھے جو کوروش اعظم (Cyrus) نے باشندگان بابل کے نام جاری کیا تھا اور جواب تک خط میخی (Cuneiform) میں محفوظ ھے ۔ رومی عہد کے بیشتر حصے خصوصاً اشکانیوں (پارتھیوں) کے چار سو برس کے دور میں یہ ایک آباد شہر تھا اور اسی حیثیت سے چند دیگر ناموں سے (کینی Kainai اور غالبًا لبّنه اور لبّه بھی) ۔ اس کا ذکر کئی قدیم مصنفین نے کیا ھے (دریں باره دیکھیے E. Herzfeld، در Memnon، ۱ (۱۹۰۷ء) : ۹۸ ببعد، ۲۳۷ ببعد) ۔ قلعۂ شرقات کے کھنڈروں کے ان طبقات میں سے جن کا تعلق اشکانی عہد سے ھے، ۳۴ آرامی کتبے ملے ھیں جو زیادہ تر یاد رفتگان سے متعلق ھیں اور جہاں تک ان کی تواریخ کتابت کا تعلق ھے، وہ سلوکی Seleucid عہد (۱۹۹ / ۲۰۰ تا ۲۲۷ء) تک پھیلی ھوئی ھیں ۔ یعنی ساسانی عہد کے آغاز ھی میں ختم ھو جاتی ھیں ۔ ان دستاویزات سے ایک اور دلچسپ بات کا پتا چلتا ھے کہ تیسری صدی عیسوی تک بھی اشوری دیوتاؤں کے ساتھ لوگوں کو عقیدت مندی تھی اور ان کے نام باق تھے ۔ ان کتبات کے بارے میں دیکھیے Jenson : در Sitzungsberichte de Berliner Akademie، ۱۹۱۹ء، ۱۰۳ : ۱۰۴۲ تا ۱۰۵۱ و در Mitt. L. deutsch. Orient-Gesellsch. ۱۹۲۰ء، شماره ۶۰ ۔

بیستون کے قدیم فارسی کے کتبوں سے بھی اشور کا نام اپنی آرامی شکل آثور میں ملتا ھے : دیکھیے Weissabach : *Die Keilinschriften der Achaemeniden* (= *Vorderasiat. Bibl.*، ۳) ص ۱۴۰ ۔ غالبًا یہاں ھمیں آثور سے سارا اشوریہ نہیں بلکہ اشور کا ضلع مراد لینا چاھیے ۔ قدیم یونانی و لاطینی مصنفین اشور کے آرامی مرادفات بشکل 'Atopia, 'Atovpia' دیتے ھیں (دیکھیے Pauly-Wissowa : *Realenzykl. d. klass. Altertumswissensch*، ۲ : ۲۲۶۰؛ Herzfeld، کتاب مذکور، ۱ : ۱۲۷) یہ قرین قیاس ھے کہ ساسانیوں کے زمانے میں اشور روز بروز ویران ھوتا گیا ھوگا ۔

ازمنۂ وسطی کے عرب جغرافیہ نویس بھی اثور سے واقف نظر آتے ھیں ۔ انھوں نے پہلے تو اسے موصل کا پرانا نام بتایا؛ پھر اس صوبے کا نام جو آگے چل کر عام طور پر الجزیرۃ کے نام سے مشہور ھوا اور آخر میں ایک کھنڈر کا جو السلامیۃ کے قریب واقع ھے ۔ بعض اوقات اثور کے بجائے اقور لکھا ھے اور بعض اوقات اثور کو اقور کا اور کبھی اقور کو اثور کا بدل سمجھا جاتا ھے ۔ دیکھیے براے اثور یا اقور ابن رستہ : در *Bibl. Geogr. Arab*، ۷ : ۱۰۴، س ۶ (ارض اثور = موصل) ۔ یاقوت : معجم (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۱۱۹، س ۱۶، ۳۴۰، س ۵، ۳ : ۱۱۸، س ۱۸؛ جزیرۃ اقور کے لیے دیکھیے یاقوت : معجم، ۲ : ۷۲، س ۱۳، ۲۳۱ س ۹ ۔

اقور (علاقه) اثور کے عین مطابق ھے جس کا فقط المقدسی (*Bibl. Geogr. Arab.*، ۳ : ۲۰، س ۳؛ دیکھیے نیز ۲۷، س ۱۰، ۲۸، س ۷) ذکر کرتا ھے اور جس کے بیان کے مطابق یہ علاقه تین بڑی قسمتوں میں منقسم تھا ۔ اس امر کے لیے کہ (جزیرۃ) اقور اس جزیرے کا پرانا نام تھا، دیکھیے یہی کتاب جلد ۱

اور G. Le. Strange : The Lands of the Eastern Caliphate (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۸۶ .

عرب جغرافیہ نویسوں کے بیانات سے یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ انھیں ازمنۂ وسطٰی میں بھی اس ویرانے کا علم تھا جو قدیم اشور کے محل وقوع کو گھیرے ہوئے تھا، فقط اتنا ہوا کہ اس کا نام غلطی سے السلامیۃ کے قریب ایک ویران مقام سے منسوب ہو گیا ۔ یہاں یہ بات بھی یاد دلانے کے قابل ہے کہ حسب بیان Layard : Nineveh and Babylon (لنڈن ۱۸۵۳ء، ص ۱۶۵) موجودہ زمانے میں نِمرود (کلخ) کے کھنڈروں کے کونے پر ایک بلند پہاڑی کو عرب "تل اشور" کہتے ہیں ۔ مزید برآں عرب جغرافیہ نویسوں نے یہ بھی بتایا ہے، جو بالکل درست ہے، کہ صوبۂ الجزیرۃ کا نام جو عملی طور پر رقبے کے لحاظ سے قدیم اشوریہ کے بالکل مطابق ہے، ویران شہر اثور سے ماخوذ ہے ۔ اگر اثور کو غلطی سے زمانۂ مابعد کے دارالحکومت موصل کا قدیم نام سمجھا جائے تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بغداد کے سلسلے میں نظر آتی ہے جیسے یورپی سیاح ازمنۂ وسطٰی میں Pietro della Valle (۱۶۱۶ - ۱۶۱۷ء) تک بابل کا مترادف سمجھتے رہے اور ہمیشہ بغداد کو بابل کہتے رہے .

عربی نام اثور یا اقور کے لیے دیکھیے نیز A. Schultens : Vita et res gestae ... Saladini، لائیڈن ۱۷۵۵ء، اشاریہ جغرافیہ، بذیل مادّۂ موصل (Mosula)؛ Fr. Tuch : De Nino urbe، لائپزگ، ۱۸۴۵ء، ص ۱۶ ببعد؛ Tuch : Kommentar über die Genesis، بار دوم از Merx (Halle ۱۸۷۱ء)، ص ۶۱ ببعد؛ Layard : Nineveh and its Remains، طبع سوم، (لنڈن ۱۸۴۹ء) ۲ : ۲۴۵ .

قلعۂ شرقات کے کھنڈر کافی وسیع رقبے (تقریباً ۱۸۰ ایکڑ) میں پھیلے ہوئے ہیں اور یہ شاہان اشوریہ کے دوسرے دو دارالحکومتوں کلخ (نمرود) اور نینوہ (قُینجق) کے رقبے سے کچھ ہی کم ہے ۔ اس رقبے کی حدود بالکل واضح ہیں اور کسی جانب بھی اس بارے میں شبہہ نہیں رہتا کہ قدیم شہر کہاں تک پھیلا ہوا تھا ۔ اس کی شرقی حد کے ساتھ دریاے دجلہ بہتا تھا ۔ شمالی سرحد چٹانوں کی مسلسل اور قدرتی منڈیر نے قائم کر دی تھی، جسے دفاعی فصیلوں سے مستحکم کر کے ناقابل تسخیر بنا دیا گیا تھا ۔ شمالی سطح مرتفع کے مشرقی حصے کے نفیس ترین علاقے میں شمر شیخ فرحان پاشا نے انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں ایک نئی بستی کی بنیاد رکھی، جو آگے چل کر ترکوں کی سرحدی چوکی بن گئی اور جنگ عظیم تک فوجی رسالے کے باقاعدہ دستوں یا گھوڑ سوار پولیس کے لیے بارکوں کا کام دیتی رہی ۔ اس عارضی استعمال کے علاوہ کہ گورنمنٹ نے اس کو فوجی مقام بنا لیا تھا، قلعۂ شرقات جہاں تک انسان کا حافظہ کام دیتا ہے، بالکل غیر آباد رہا ہے .

یہ وسیع کھنڈر قدیم زمانے ہی میں یورپی سیاحوں کی توجہ کا مرکز بن گئے تھے ۔ ان کی اہمیت سب سے پہلے Cl. Rich نے بتائی، جس نے مارچ ۱۸۲۱ء میں دریاے دجلہ کا سفر کرتے ہوئے ان کا بغور معائنہ کیا تھا ۔ دیکھیے اس کی تصنیف Narrative of a Residence in Koordistan، (لنڈن ۱۸۳۶ء)، ۲ : ۱۳۷ ببعد ۔ ۱۸۳۶ء میں Ross یہاں پہنچا ۔ اس کا ایک مکتوب Journ. of the Royal Geogr. Society، ۹ (۱۸۳۹ء) : ۴۵۱ تا ۴۵۳ میں ملاحظہ کیجیے ۔ اس مقام کے پہلے مفصل اور جامع بیان کے لیے ہم W. Ainsworth کے مرہون منت ہیں ۔ وہ ۱۸۴۰ء میں Layard اور Mitford کے ساتھ ۱۸۴۰ء میں الحضر (دیکھیے

(الحضر ۲ : ۴۰۲) جاتے ہوئے یہاں پہنچا تھا ۔ الحضر جانے والی تجارتی شاہراہ قلعۂ شرقات سے ہو کر گزرتی تھی؛ اس کی روداد کے لیے دیکھیے Journ. of the Royal Geogr. Society، ۹ : (۱۴۸۲ء) : ۴ تا ۸) ۔ Layard نے دوبارہ پھر ۱۸۴۷ء میں کھنڈروں کے معائنے کے سلسلے میں قلعۂ شرقات میں دو دن گزارے؛ دیکھیے Layard : Nineveh and its Remains، طبع سوم، ۲ : ۴۵ تا ۶۳ ۔ اس کے بعد ۱۸۵۲ء میں H. Rassam نے موقع پر جا کر کھدائی کی ۔ دریں بارہ دیکھیے Layard : Nineveh and Babylon، (لنڈن ۱۸۵۳ء)، ص ۵۸۱ اور H. Rassam : Ashur and The Land of Nimrod، (نیویارک ۱۸۵۷ء)، ص ۱۳۲۱ ۔

ان کھنڈروں کے پورے سلسلے کا باقاعدہ معائنہ پہلی بار ستمبر ۱۹۰۳ء اور جون ۱۹۱۴ء کے درمیان Deutsche Orientgesellschaf، کی کھدائیوں کے ذریعے کیا گیا جن کی حدود میں عملی طور پر شہر کا سارا رقبہ آ گیا تھا ۔ تمام معائنہ شدہ حصوں کے ٹھیک ٹھیک نقشے تیار کیے گئے ۔ ان کھدائیوں سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں کے بادشاہوں تک لتھ پلیسر (Tiglathpileser) اوّل (۱۱۱۵ ق م تا ۱۱۰۳ ق م) اور سلمنسر (Salmanassar) سوم (۸۵۹ ق م تا ۸۲۵ ق م) نے خاص طور پر آشور کی عمارات کی تعمیر میں بڑی سرگرمی دکھائی ۔ مؤخرالذّکر نے اپنے پیش رووں کی بنوائی ہوئی تقریباً ساری عمارتوں کو از سر نو تعمیر کرایا ۔ شہر کے اندر نمایاں ترین عمارتیں یہاں کے عظیم الشان مندر ہیں ۔ اِشتر کی درگاہ سب سے پرانی ہے جس کے نیچے سمیری طبقۂ ارض کے نشان ملتے ہیں پھر اشور مندر ہے ۔ یہ بڑی پرانا ہے اور ”ای ۔ خرسنگ کُرکُرَّۃ“ کہلاتا ہے جس کے اوپر ایک بہت بڑا برج (سقرتو Sikkuratu) ہے ۔ آخر میں الو Anu اور ادد Adad کی درگاہیں ہیں ۔ ان کے علاوہ اور بھی چھوٹے چھوٹے مندر ہیں ۔ ”جشن نوروز کا مقام“ ایک خاص دلچسپی کی چیز ہے جسے سِن حِرب Sanherib (۵۰۷ تا ۶۸۲ ق م) نے تیار کیا تھا ۔ یہ شہر کے دروازوں کے سامنے دریافت ہوا ہے، کچھ محلات بھی نکلے ہیں، لیکن ابھی تک ان کے تفصیلی حالات معلوم نہیں ہو سکے ۔ آشوری بادشاہوں نے اپنے دارالحکومت کی حفاظت کے لیے جو زبردست استحکامات (دہری دیوار، دریاے دجلہ کا گھاٹ، فصیل اور قلعہ) بنائے تھے، بہت اثر انگیز ہیں ۔ متعدد یادگارین جو منکشف ہوئی ہیں، ان میں الواح سنگین کی دو متقابل قطاریں خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن میں ابھرے ہوئے اور کھدے ہوئے حروف میں کتبات ہیں (شمالی قطار بادشاہوں کے نقوش کی ہے اور جنوبی اہلکاروں کی) ۔ یہ الواح چودھویں سے لے کر سترھویں صدی عیسوی تک کی ہیں اور آشوری تاریخ کے مطالعے کے سلسلے میں انھیں بنیادی اہمیت حاصل ہے ۔ اس مقام کی جغرافیائی اور آثار قدیمہ کی تحقیقات نے بالآخر ہمارے سامنے قدیم آشکانیوں کے شہر کی وسعت اور اہمیت کی ایک واضح تصویر پیش کر دی ہے ۔

آشور کے جغرافیے اور تاریخ پر ایک جامع کتاب جس کی بنیاد جرمنوں کی اس کھدائی پر رکھی گئی ہو، جو انھوں نے دس سال تک بڑے وسیع پیمانے پر جاری رکھی، ابھی تک ہاتھ نہیں لگی ۔ فی الحال ہمارے سامنے صرف سرکاری رودادیں ہیں جو تقریباً سب کی سب W. Andrae کی جو آشوریہ کی جرمن مہم کا قائد تھا، مرتب کردہ ہیں ۔ اور Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft، شمارہ ۲۰ تا ۲۲، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۱ تا ۳۳، ۳۶، ۳۸، ۴۰، ۴۲ تا ۴۵، ۴۷ تا

۴۹، ۵۱ اور ۵۴ میں شائع ہو چکی ہیں۔ بڑی عبادت گاہوں میں سے دو مندروں، دفاعی استحکامات اور الواح کی قطاروں کے بارے میں Andrae نے علٰحدہ علٰحدہ رسائل *Wissensch. Veröffentl. der Deutsch. Orient-Gesellsch.*، میں شائع کیے، یعنی *Der Anu-Adad. Temple in Assur*، لائپزگ ۱۹۰۹ء (*Wissensch. Veröffentl.*، شمارہ ۱۰) *Die Stelenreihe von Assur*، (۱۹۱۳ء دو جلدیں = کتاب مذکور، شمارہ ۲۳): *Die Festungwerke von Asur* (۱۹۱۳ء دو جلدیں = کتاب مذکور، شمارہ ۲۳): *Die archaischen Istar-Temple in Assur*، (۱۹۲۲ء = کتاب مذکور شمارہ ۳۹)۔

اشور کی کھدائیوں سے بکثرت کتبے ملے ہیں جو انتہائی اہم ہیں۔ انھوں نے آشوری ترتیب وقائع، تاریخ اور مذہب سے متعلق ہمارے معلومات میں بے حد اضافہ کیا ہے۔ اسی کے مطابق *Wissensch. Veröffentl der Deutsch. Orient-Gessellsch.*، میں ان کے متون میں بھی شائع کیے جا رہے ہیں۔ اب تک حسب ذیل متون کی اشاعت ہو چکی ہے: *Keilschrifttexte aus Assur historischen Inhalts*، ۲ حصے، لائپزگ ۱۹۱۱ و ۱۹۲۲ء، طبع از Messerschmidt اور Schroeder: (= *Wissensch. Veroffentl.*، شمارہ ۱۶ و ۳۷): *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*، جلد ۱، طبع Ebeling ۱۹۱۵ تا ۱۹۱۹ء (= کتاب مذکور، شمارہ ۲۸) جلد ۲ (حصہ ۱ و ۲) ۱۹۲۰ء (= کتاب مذکور، شمارہ ۳۴): *Altaramäische Urkunden aus Assur* (اشوری سلطنت کے اخیر زمانے سے تعلق رکھتے ہیں)، طبع *Lidzsbarski* ۱۹۲۱ء، کتاب مذکور شمارہ ۳۸۔

مآخذ: مندرجۂ بالا حوالوں کے علاوہ حسب ذیل ماخذ قابل ذکر ہیں: (۱) Ritter: *Erdkunde*، ۱۱: ۶۶۶ ببعد، ۶۷۱ تا ۶۷۹؛ (۲) Fr. Delitzsch: *Wo lag das Paradies?* (لائپزگ ۱۸۸۱ء)، ص ۲۵۲ تا ۲۵۵؛ (۳) جرمن کھدائی شروع ہونے سے پہلے ۱۹۰۳ء میں Deliztsch نے بھی اس شہر (خصوصاً اس کی عمارتوں) کی تاریخ کا خاکہ تیار کیا تھا، جو اس زمانے کے معلوم کتبات پر مبنی تھا۔ یہ *Mitteleilungen der Deutsch. Orient Gesellsch.*، شمارہ ۲۰ میں ص ۳۰ تا ۳۶ پر شائع ہوا؛ (۴) M. V. Oppenheim: *Vom Mittelmeer Zum Persischen Golf* (برلن ۱۹۰۰ء)، ۲: ۲۰۳ تا ۲۱۰؛ (۵) E. Herzfeld، در *Memnon*، ۱ (۱۹۰۷ء): ۹۷ تا ۱۱۶، ۲۳۱ ببعد، ۲۳۷؛ (۶) M. Streck: *Die Inschriften Assurbanipals* (لائپزگ ۱۹۱۶ء)، ۳: ۷۷۳؛ (۷) B. Meissner: *Babylonien und Assyrien*، ۱: (ہائیڈل برگ ۱۹۲۰ء) بمواضع کثیرہ (دیکھیے اشاریہ) خصوصاً ص ۲۱ ببعد، ۳۳ ببعد، ۳۰۰ ببعد؛ (۸) قلعۂ شرقات کے علاقے کا بہترین نقشہ عراق اور شام کا وہ نقشہ ہے جو Prussian Survey کے شعبۂ نقشہ کشی نے ۱ = ۴۰۰۰۰۰ کے پیمانے پر تیار کرایا۔ ورق ۴ (سامرّا)؛ (۹) آشورہ کے کھنڈروں کا تازہ ترین خاکہ Andrae کا تیار کردہ ہے اور اس کی کتاب *Die Festungswerke von Assur*، (۱۹۱۳ء) لوحہ ۱ و ۳ میں شائع ہوا ہے؛ (۱۰) قلعۂ شرقات اور اس ضلع کی نباتات کے متعلق E. Herzfeld نے *Orientalist. Literaturzeit*، تکملہ ۲، برلن (۱۹۰۸ء) میں مفصل لکھا ہے۔ یہ بیان اس مجموعے پر مبنی ہے جو اس نے اشوریہ کے جرمن مہم کے رکن کی حیثیت سے ۱۹۰۳ء اور ۱۹۰۵ء کے درمیان جمع کیا تھا۔ علٰی ہذا (کسی قدر اضافے کے ساتھ) Sarre - Herzfeld: *Archaeolog. Reise im Emphrat und Tigrisgebiet*، ۴: (تکملہ برلن ۱۹۲۰ء)، ص ۲۵ تا ۲۶ میں۔ اس نے اس علاقے کے نیم بدوی جبور عربوں کی بولی میں پودوں کے نام بھی دیے ہیں۔

(M. STRECK)

* **قلعۂ نجم :** ایک مشہور قلعے کا نام جو شمالی شام میں دریاے فرات کے دائیں کنارے ۳۶ درجے ۵۳ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۳۸ درجے ۱۸ دقیقے طول بلد مشرق (گرینوچ) پر واقع ہے۔ اس کی اہمیت کی اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں سے دریا کی گزر گاہ کے اس مقام کی دیدہ بانی ہوتی تھی جہاں اسے ایک پل کے ذریعے عبور کیا جاتا تھا۔ شام سے عراق جانے والی تجارتی شاہراہ جو ازمنۂ وسطٰی میں بکثرت استعمال ہوتی تھی، اس جگہ سے دریا کے پار گزرتی تھی۔ یہ شاہراہ حلب سے الباب [رک بآں] کے راستے منبج تک آتی تھی۔ وہاں سے تقریباً ناک کی سیدھ فرات تک اور پھر اسے عبور کر کے ذرا شمال مشرق کی طرف مڑ کر حران چلی جاتی تھی۔ منبج سے قلعۂ نجم کا فاصلہ ۴ فرسخ (ایک مختصر دن کی مسافت) دیا گیا اور فرات سے حران تک دو روز کی مسافت۔ چونکہ قلعۂ نجم کے قریب دریا میں چھوٹے چھوٹے جزیرے ہیں اس لیے کشتیوں کے چھوٹے سے پل کے ذریعے بڑی آسانی سے راستہ تیار ہو جاتا ہے۔

ازمنۂ وسطٰی میں قلعۂ نجم منبج (قدیم بمبیکۃ Bambyke دیکھیے مادۂ منبج) کے لیے دریا پار کے سرحدی مورچے کا کام دیتا تھا۔ منبج ایک بارونق منڈی تھی جسے خلیفہ ہارون الرشید نے صوبۂ عواصم ([رک بآں] ۱ : ۵۱۵) کا صدر مقام بنا دیا تھا۔ جب تک منبج عروج پر رہا قلعۂ نجم کی اہمیت بھی قائم رہی۔ منبج پر زوال آتے ہی قلعے کی اہمیت بھی ختم ہو گئی . . . چودھویں صدی عیسوی کے آتے آتے منبج کا بڑا حصہ کھنڈر بن چکا تھا۔ دیکھیے G. le Strange : *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۵۰۱ کیونکہ دریاے فرات کے پار جانے والے تجارتی راستے رفتہ رفتہ شمالی معبر کی جانب ہٹتے گئے جو مقام البایرۃ (بایر جک : رک بآں) ۱ : ۲۳۷) پر تھا۔ عہد قدیم اور ازمنۂ وسطٰی میں گزرگاہ فرات کے درمیانی حصے کے اس مقام کے نیچے جہاں یہ Taurus سے نکلتا ہے، ایسے مقامات کا سلسلہ چلا جاتا تھا جہاں پل بنے ہوئے تھے اور ان کے ذریعے شام اور عراق کے درمیان راستے مربوط تھے۔ ان معابر کے بارے میں جن میں سے بعض نے گزشتہ متعدد صدیوں کے دوران میں بعض دیگر معابر کی جگہ لے لی تھی، مادۂ بایرجک (۱ : ۲۳۷) میں دیے ہوے حوالے ملاحظہ کیجیے۔ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ قلعۂ نجم کے پاس قدیم زمانے میں بھی کوئی پل موجود تھا یا نہیں یا یہ الگ تھلگ چٹان جو دریا کے اس پایاب حصے پر دیدبان ہے اس وقت بھی آباد تھی یا نہیں اور اس کی حفاظت کا کوئی انتظام تھا یا نہیں، لیکن اس امر کا زیادہ احتمال ہے کہ ایک ایسا مقام جہاں قدرت نے اتنی سہولتیں فراہم کر رکھی ہیں مسلمانوں کی آمد سے بہت پہلے کام میں لایا گیا ہوگا۔ قلعۂ نجم کی جگہ پر یا اس کے قرب و جوار میں کون سا قدیم شہر تلاش کرنا چاہیے، اس کا یقینی فیصلہ بہت مشکل ہے۔ غالب ترین احتمال یہ ہے کہ یہاں وہ شہر آباد ہوگا جسے رومی سفر ناموں میں (بیسلیانا) Baecillana (بطلمیوس نے Ka لکھا ہے۔ [تفصیل کے لیے دیکھیے ژآ، لائیڈن، بار اول بذیل مادہ] .

مآخذ : جسر منبج کے نام کے لیے دیکھیے۔ (۱) ابن خرّداذبہ، در *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع de Goeje، ۶ : ۹۸ س ۳۷۱؛ (۲) قدامۃ : کتاب مذکور ۶ : ۲۳۳ س ۱۳؛ (۳) الاصطخری : کتاب مذکور ۱ : ۶۲ س ۱۳، ۶۵ س ۱۲، ۷۱ س ۱۷، ۷۶ س ۸؛ (۴) ابن حوقل : کتاب مذکور ۲ : ۱۲۰ س ۸ ۱۲۵ س ۸، ۱۳۸ س ۲، ۱۵۴ س ۲۲؛ (۵) المسعودی : کتاب مذکور ۸ :

۴۴: (٦) البلاذری (طبع ڈخویه)، ص ١٥٠، س ١٥: (۷) ابن سرپین Serapion، در *Journ. of the Royal Asiatic Society*، ١٨٩٥ء، ص ١٠، س ۷: (٨) المسعودی: مروج الذهب (پیرس ١٨٦١ تا ١٨۷۷ء)، ١: ٢١٥، س ١: (٩) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ١: ۴۷٨ و ٨: (١٠) الدمشقی: نخبة الدهر (طبع Mehren)، ص ٩٣، س ١٨: (١١) صفی الدّین عبدالمؤمن: مراصد الاطلاع، (طبع Juynboll، ١: ١٨٩: قلعة نجم کے لیے: (١٢) الادریسی: نزهة المشتاق، فرانسیسی ترجمه از Jaubert بعنوان *Geographie d' Edrisi*، ٢: ١٣٩: (١٣) ابن جبیر: الرحلة، طبع Wright و de Goeje، ص ٢۴٨، ١٠: (١۴) یاقوت: معجم، ٣: ٨٠ س ٢٢، ۴: ١٦٥ س ١٨: (١٥) یاقوت: المشترک (طبع Wüstenfeld، ص ٣٥۷ س ١٣: (١٦) ابو الفداء: تقویم البلدان، طبع Reinaud اور de Slane، ص ٢٣٣: (١۷) الدمشقی: کتاب مذکور، ص ٢٠٦ س ١: (١٨) ابن العدیم، در Freytag: *Chrestom. Arab.*، (بون ١٨٣۴ء)، ص ١٠٥ س ٢٢: (١٩) القزوینی: عجائب المخلوقات (طبع Wüstenfeld)، ٢: ١٦ س ٢٣: (٢٠) الشحنه: کتاب مذکور، ص ١٥٨ س ١٥: (٢١) Schultens: *Vita et res gestae Saladini*، (لائیڈن ١۷٥٥ء) بمدد اشاریه جغرافیه، بذیل مادّهٔ Nesjmum; (٢٢) Ritter: *Erdkunde*، ١٠: ١٠٥٣، ١٠٦٢ تا ١٠٦۴: (٢٣) Noldeke، در *Nachr. d. Gottinger Gesellsch. der Wissench*، ١٨۷٦ء، ص ١٣ ببعد: (٢۴) G. le Strange: *Palestine under the Moslems*، (لندن ١٨٩٠ء)، ص ٥٠١ ببعد: (٢٥) G. le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، (کیمبرج ١٩٠٥ء)، ص ١٠۷ ببعد: (٢٦) J. W. Helfer: *Reisen in Vorderasien und Indien*، طبع Countess P. Nostiz (لائپزگ ١٨۷٣ء)، ١: ٢٠٢ ببعد: (٢۷) Sachau: *Reise in Syrien und Mesopotamien*، (لائپزگ ١٨٨٣ء)، ص ١٥٣ ببعد: (٢٨) W. R. Ainsworth: *A Personal Narrative of the Euphrates Expedition*، (لندن ١٨٨٨ء)، ١: ٢٢٣، ٢٢٦ تا ٢٣۴: (٢٩) v. Oppenheim، در *Byzant. Zeitschr.*، ١۴ (١٩٠٥ء)، ۷: (٣٠) G. L. Bell: *Amurath to Amurath*، (لندن ١٩١١ء)، ص ٢٣ ببعد، ۴۴ ببعد (بار دوم ١٩٦١ء نہیں دیکھا گیا).

(M. STRECK [تلخیص از اداره])

* **قلعة هوارة:** ایک شہر جو الجزائر میں (ضلع وهران - منة کے مشترکه پرگنے میں) مَسْکرة سے ٢٠ میل شمال مشرق میں هِلّل کی ایک شاخ وادی قلعة کے کنارے واقع ہے۔ آبادی (١٩١١ء) ٢٠۷٢ نفوس پر مشتمل تھی جن میں سے ٢٠۴۷ یہاں کے مقامی باشندے تھے۔ ایک زمانے میں یہاں قالین بافی کا کام بڑے فروغ پر تھا، لیکن روبه زوال ہونے کے باوجود یه کام اب بھی ہو رہا ہے۔

قلعے کی بنیاد چھٹی صدی ہجری / بارھویں صدی عیسوی میں محمّد بن اسحٰق بنی هُوّاره کے سردار نے رکھی تھی جو منة کے علاقے میں رہتا تھا۔ اس نے یہاں ایک قلعه تعمیر کرایا اور اس کے گردا گرد قبیلے کے لوگوں نیز مَسْراته کو جو بنو هُوّاره کے ایک رشتے دار بربر قبیلے کے تھے، آباد کیا۔ اسحٰق کے اخلاف تلمسان کے عبدالواد کے وفادار خادم تھے اور اس کے صلے میں انھیں علاقۂ تُوجن کی حکومت ملی تھی۔ جب بنو مَرین نے تلمسان پر قبضه کر لیا (۷٥٩ھ/١٣٥٨ء) تو قلعے کے محصورین نے فاتحوں کی حکومت تسلیم کر لی، لیکن خاندان بنو زیّان کی بحالی کے بعد وہ پھر شاہانِ تلمسان کے حلقۂ اطاعت میں آ گئے۔ سولھویں صدی میں اُرُوج [ترک امیرالبحر] نے یه شہر فتح کر لیا (١٥١۷ء)، اور یہاں ۴٠٠ سپاہیوں کا ایک محافظ دسته اپنے بھائی کے ماتحت متعین کر دیا۔ ١٥١٨ء میں

هسپانویوں نے اسے پھر فتح کر لیا، لیکن دوبارہ سلطان تلمسان کے حوالے کر دیا۔ آخرکار سولھویں صدی کے وسط کے قریب یہ قطعی طور پر ترکوں کے قبضے میں آ گیا۔ اس زمانے کے مصنفین (Marmol, Leo Africanus) نے اس کی بابت لکھا ہے کہ اس کا شمار بنو راشد (جنھیں Leo نے Beni Rasi اور Marmol نے Beni Arax لکھا ہے) کے علاقے کے بڑے بڑے شہروں میں ہوتا تھا۔ ان مصنفین کے بیانات کے مطابق قلعہ ایک بہت مستحکم مقام تھا جہاں سوداگر اور فارغ البال دستکار آباد تھے۔ ترکی دور حکومت میں یہاں بسا اوقات بے، ترکی اہلکار، نیز وہران اور الجزائر کے کئی خاندان پناہ لیتے رہے، چنانچہ ۱۸۳۰ء کے قریب یہاں کی آبادی زیادہ تر قول اوغلوں، یعنی ان مخلوط النسل باشندوں پر مشتمل تھی جو ترکوں کی مقامی عورتوں سے شادی کے نتائج تھے۔ اس شہر کو کئی بار زلزلے سے نقصانات اٹھانے پڑے، لیکن دوسری طرف ۱۷۳٦ء میں المغرب کے بے بوشیلا غم نے اسے بہت زیادہ وسعت دی۔ یہاں کے باشندوں کا پیشہ زراعت اور صنعت و حرفت (صابون سازی اور خصوصاً قالین بافی) تھا۔ ۱۸۳۰ء کے بعد قلعے نے [امیر] عبدالقادر [الجزری] کی حکومت تسلیم کر لی اور انھوں نے قول اوغلوں کو یہاں سے نکال دیا؛ ۱۸۴۵ء میں یہاں فرانسیسیوں کا قبضہ ہو گیا۔ یہ قلعہ مشہور و معروف مرابط سیدی احمد بن یوسف (نویں صدی ہجری) کا مولد تھا جس سے وہ طنزیہ اقوال منسوب ہیں جو الجزائر میں مقبول عام ہیں (دیکھیے R. Basset: *Les dictons populaires attribués à Sidi Ahmed ben Yusuf*، پیرس ۱۸۹۰ء)۔

مآخذ: (۱) ابن خلدون: *Histoire des Berbères*، طبع de Slane، ۱: ۱۸۱، ۱۸۲؛ ترجمہ، ۱: ۲۸۱، ۲۸۲؛ (۲) Leo Africanus: *Description de l' Afrique*، کتاب ۴، طبع Schefer، ۳: ۳۳؛ (۳) Marmol: *Afrique*، ترجمہ از *Perrot d' Ablancourt*، ۲: ۳۵٦؛ (۴) E. Graulle: *Notice historique sur la Kala'a des Beni Rached* (*Revue de Monde Musulman*، ۱۹۱۳ء)؛ (۵) Rene Leclerc: *Monographie geographique et historique de la commune mixte de la Mina* (*Bull. de la Soc. de Geogr. de Oran*، ۱۹۰۲ء)؛ (٦) R. Basset: *Notes de voyage* (*Mélanges africains et Orientaux*، پیرس ۱۹۱۵ء)، ص ۹٦ تا ۱۰۳۔

(G. YVER)

* **قَلْعِی، قَلْعِی:** (۱) عربی زبان میں رانگ یا خاص طور پر اعلٰی قسم کی رانگ کو کہتے ہیں، بعض اوقات اسے الرَّصاص القَلْعِی (سیسا قلعی) یا الرَّصاص الابیض (سفید سیسا) بھی کہتے ہیں؛ دیکھیے لسان العرب، ۱۰: ۱٦۷، س ۱٦؛ Dozy: *Supplement aux Dict. arab.*، ۲: ۳۹۷ - الف؛ Vullers: *Lex Pers.-Lat*، ۲: ۷۳۵ - الف؛ Quatremere، در *Journ. des Savants* ۱۸۴٦ء، ص ۷۳۱ - عربی میں قلعی کے دوسرے ناموں (قصدیر = Κασσίτερος وغیرہ) کے لیے دیکھیے مثلاً الدمشقی: نُخبۃ الدہر (Cosmography، طبع Mehren)، ص ۵۴- بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ مشرق اقصٰی سے آیا ہے اور ممکن ہے کہ عربوں نے اسے وہاں سے براہ راست لیا ہو اور جدید فارسی کا واسطہ بیچ میں نہ ہو (اگرچہ یہ بات بھی بعید از امکان نہیں ہے)۔ الجوالیقی (المعرَّب، طبع Sachau، ص ۱۲۵، س ٦) فارسی واسطے کا قائل ہے (اس صورت میں اصل فارسی لفظ کَلْھا ہو سکتا ہے)۔ کتاب مذکور میں جو کَلْھا کی تصحیح کَلْھی کی صورت میں کی گئی ہے، وہ ابن سعید کی سند پر ہے

جس کا حوالہ G. Ferrand نے *Relations de voyages et Textes géograph............ relat..a l'extrême-Orient*، (پیرس ۱۹۱۳-۱۹۱۴ء)، ص ۳۴۳ پر دیا ہے۔ لفظ قِلی (گیلانی : قالب) مازندران کی جدید فارسی بولی میں ملتا ہے؛ دیکھیے Melgunof، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، ۲۲ : ۱۹۸ لازمی طور پر عربی سے آیا ہوگا۔ عربی زبان سے یہ لفظ ترکی میں بشکل قلای داخل ہوا (سامی : قاموس ترکی، ص ۱۰۳۲) اور وہاں سے جدید یونانی میں بشکل قلای داخل ہوا۔ ایک مستعار لفظ کی حیثیت سے قلعی اس سے آگے بڑھ کر پرتگیزی زبان میں بھی پہنچ گیا (Calin, Calaim = ہندوستانی رانگ)؛ دیکھیے Dozy و Englemann : *Gloss. des mots espagnols et portugais dérivés de l' Arabe*، بار دوم (لائیڈن ۱۸۶۹ء)، ص ۲۳۵؛ Yule و Burnell : *Hobson*، *Jobson*، بار دوم، (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ص ۱۴۳۔ ممکن ہے کہ اس لفظ کا اصل گہوارا کَلَہ کا علاقہ ہو جو جزیرہ نمای ملّکا Malacca میں اپنی قلعی کی کانوں کی وجہ سے بہت مشہور تھا (دیکھیے مادّۂ کَلَہ)۔ عرب جغرافیہ نویس اور قاموس نگار عام طور پر اسم قلعی کا اشتقاق القَلْعہ سے کرتے ہیں جو ہندوستان میں ہے [کَلہ رکَ بآن]؛ چنانچہ مثال کے طور پر یاقوت : مُعْجَم (طبع Wüstenfeld)، ۴ : ۱۶۲، س ۶؛ الفیروز آبادی : القاموس، ۳ : ۱۷۱، س ۵؛ دیکھیے نیز حَمْداللہ المستوفی : نُزْهَةُ القُلُوب (طبع Le Strange، سلسلۂ یادگار گب، ج ۲۳)، ص ۲۰۳، ۶۔ اس کے ساتھ ہی، اور یقینًا غلطی سے اس لفظ کا تعلق قلعی کی کانوں کے ایک (مزعومہ) علاقے القلعہ کے ساتھ بتایا جاتا ہے جس کے بارے میں مشہور ہے کہ وہ لنکا (یاقوت، ۱ : ۲۱، س ۱۳؛ ۴ : ۱۶۲، س ۱۳)، ھسپالیا (یاقوت، ۴ : ۱۶۲، س ۱۵ بعد؛ حَمْد اللہ المستوفی، ص ۲۰۳، س ۸) یا یمن (یاقوت، ۴ : ۱۶۲، س۱۷)، س ۱۷؛ الفیروز آبادی، کتاب مذکور) میں واقع ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ آج کل ملایا میں قلعی کے لیے جو لفظ سب سے زیادہ مستعمل اور مروج ہے وہ تمہ Timah ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان معنوں میں ہمیں اور الفاظ بھی ملتے ہیں جیسے کِلَنگ Kaling، کَلنگ، Kaleng ۔ یہ لفظ Kelang کِلَنگ نہیں جیسا کہ Langlès-Dozy-Quatremère، Englemann Yule-Burnell اور دوسرے لوگوں نے لکھا ہے اور جن کے اصل معنی لغات کی رو سے قلعی کی چادر یا قلعی شدہ لوہے کی چادریں ہیں (لیکن پھر بھی یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس کے معنی قلعی قدیم تر ہیں ؟) دیکھیے Wilkinson : *A Malay-Engl. Diction* (سنگا پور ۱۹۰۱ء)، ص ۷۹۴ ب؛ Wilkinson : *An abridged Malay-Engl. Diction.*، (سنگا پور ۱۹۱۹ء) اور Klinkert : *Nieuw Maleisch-Nederl. Woordenboek* (لائیڈن ۱۹۱۶ء)۔ یہ ظاہر ہے کہ عربی لفظ قلعی کی اصل قلعہ (کَلَہ) میں نہیں بلکہ اسی ملائی لفظ میں ڈھونڈنی چاہیے۔ Quatremère، کتاب مذکور، قلعی کا قطعًا اس قسم کا اشتقاق پیش کرتا ہے؛ Dozy-Englemann : کتاب مذکور، اور Yule-Burnell : کتاب مذکور اس مسئلے کو فیصلہ کیے بغیر چھوڑ دیتے ہیں۔ کیا نام کی مشابہت محض ایک اتفاق بات ہے ؟ اس امر کا کوئی امکان نظر نہیں آتا کہ خود ملائی لفظ کَلنگ عربی لفظ قلعی کی بگڑی ہوئی شکل ہو۔ اس کے بعد اس امکان پر بھی غور کیا گیا ہے کہ شاید علاقہ کلہ کے نام کا، جو ملائی لفظ کلنگ سے مشتق ہے، سیدھا سادہ مطلب "قلعی کا علاقہ" ہو۔ یہ نظریہ بہت عرصہ پہلے Langlès نے اپنے

مرتبہ "سند باد جہازی کے بحری سفر" کے نسخے میں جو Savary کی *Grammaire de la langue arabe* (پیرس ۱۸۱۳ء، ص ۴۹۹، بار دوم، پیرس ۱۸۱۴ء، ص ۶۳) میں پیش کیا تھا۔ Yule اور Burnell نے بطور قیاس تمثیلی اس امر کا حوالہ دیا ہے کہ سلنگور Selangor کی مختصر سی ریاست (جو شہر ملاکا کے شمال میں واقع ہے) پہلے نگری کَلنگ (قلعی کی سر زمین) کے نام سے مشہور تھی۔ Wilkinson : *Malay-English Dictionary*، ص ۵۲۶ - ب کے حوالے سے ہم یہاں یہ اضافہ کر سکتے ہیں کہ کِلنگ، کَلنگ دراصل سِلنگور Selangor کے ایک ضلع اور اس ضلع کے ایک قصبے کا نام تھا جو اکثر سِلنگور کی پوری ریاست کے لیے بھی بولا جاتا تھا، شاید لفظ قلعی کی اصل کا سراغ اسی لفظ کلنگ Kélang میں لگانا چاہیے ۔

(۲) ایک خاص قسم کی تلوار کا نام جس کا ذکر اکثر اور بالخصوص قدیم عربی شاعری میں ملتا ہے، دیکھیے مثلاً اَوس بن حَجَر (طبع Geyer، *Sitz.- Ber. d. K. Akad. der Wiss. zu Wien.* Phil.-hist. kl.، ۱۸۹۲ء) ۱۲ : ۳۳؛ رُؤبة بن العجّاج (طبع Ahlwardt : *Sammlungen alter arab. Dichter*، ۳ : ۱۳۷)، شمارہ ۴۹، س ۴۳؛ شرح معلّقۂ طَرَفہ (در Arnold : *Septem Moallakat*، لائپزگ ۱۸۵۰ء، ص ۶۱)؛ الثعالبی : لطائف، ص ۱۰۲، س ۷، ص ۱۳۰، س ۴ (اقتباس، در Dozy : *Supplem. aux dictionn. arabes*، ۳ : ۳۹۶ - ب) کے لیے دیکھیے Fleischer، در *Sitz.- Ber. d. Sächs Gesellsch. d. Wissensch.* ۱۸۸۶، ص ۴۵؛ دیکھیے نیز ابن سعد : الطبقات، ۱/۱ : ۵۰، س ۲۱۔ اس قسم کی تلوار کی بابت مشہور ہے کہ وہ ہندی الاصل ہے (دیکھیے مثلاً الفیروز آبادی : قاموس، بذیل قلع) اور اس میں کچھ شک نہیں کہ عربوں کے ہاں ہندی تلواروں کی بہت شہرت تھی اور عرب شعرا نے ان کی بڑی تعریف و توصیف کی ہے؛ اس بارے میں دیکھیے Schwarzlose : *Die waffen der alton Araber*، (لائپزگ ۱۸۸۶ء)، ص ۱۲۷ ببعد اور عبدالستّار صدیقی : *Studien über die persisechn Fremdwörter im klassischen Arabisch*، (گوٹنگن ۱۹۱۹ء)، ص ۸۸ ببعد۔ عرب جغرافیہ نگار اور لغات نویس اس کے منبع و منشا کی زیادہ تعیین کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ القلعہ جہاں سے اس نام کی رانگ آتی ہے، بعض اوقات صحرائے عرب و شام (بادیة) یا عراق میں حُلوان کا علاقہ بھی اس کی اصل جگہ بتائی جاتی ہے، دیکھیے لسانؔ اور الفیروز آبادی : القاموس بذیل قلع ۔ بعض اوقات قلعی کی تلواروں کا اصل وطن یمن بھی بتایا جاتا ہے، جہاں ہندوستان کے بعد سب سے اچھی تلواریں تیار ہوتی تھیں، مثلاً طَرَفہ : مُعلّقة کی مذکورۂ بالا فرہنگ میں Jacob : *Altarabisches Beduin enleben*، (برلن ۱۸۸۷ء)، ص ۱۴۹، یمن اور بالخصوص قلعۂ عدن کے حق میں فیصلہ دینے پر مائل نظر آتا ہے۔ اس کی تائید میں یہ امر پیش کیا جا سکتا ہے کہ عَلْقَمہ (طبع Socin) کے ایک قصیدے (شمارہ ۴، س ۴) میں "قلعہ کے موتیوں" (قلعی) کا ذکر ملتا ہے۔ با ایں ہمہ میرے نزدیک یہ بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کہ یہ عربی لفظ شرق الہند کے کسی مقام القلعہ (کَلَہ ملاکا میں؟ رک بہ کَلَہ) سے مشتق ہو۔ یہاں اس کی ضرورت نہیں کہ قَلْعی اور قَلَعی، دو مختلف قسم کی تلواروں کے درمیان باوجود Schwarzlose، کتاب مذکور، ص ۱۳۰ کی رائے کے، فرق کیا جائے (دیکھیے Freytag : *Lex. Arab. Lat.*، بذیل مادۂ قلْعہ اور قلَعہ) ۔

(M. STRECK)

قلغه، منگلی گرای : (آخری حکومت ۸۸۳ *

/۱۴۷۸ء تا ۹۲۹ھ/۱۵۱۵ء) کے عہد سے یہ لقب قریم (کریمیا) کے تاتاری فرمانرواؤں کے ہاں ولی عہد کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اس لقب کی وجہ تسمیہ معلوم نہیں۔ مخطوطات میں اسی لفظ کو قاغل‌غای بھی لکھا ہے جس کی بنا پر W. Smirnow (*Krimskoje Chanstvo pod Verchovenstvom ottomanskoi Porti do nacala XVIII vjeka*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۸۷ء، ص ۳۵۰ ببعد) نے یہ رائے ظاہر کی ہے کہ یہ کوئی غیر ترکی (غالبًا منگول) لفظ ہے۔ ہمارے خیال میں قلغه کا تعلق شاید وسط ایشیا کے کے لفظ قلْغان سے ہے جو بطور لقب اکثر شہزادۂ بلخ (معلوم ہوتا ہے کہ اوزبکوں کے خان کے صدر مقام بخارا کے ساتھ ساتھ بلخ بھی ولی عہد کا محل اقامت تھا) کے لیے استعمال ہوتا تھا۔ اسے بعض اوقات قعلْخان [بالعین] بھی لکھتے ہیں (جو بلا شبہہ قغلخان کی تحریف ہے)؛ دیکھیے J. Senkowski: *Supplément a l' histoire générale des Huns*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۲۴ء، ص ۴۷ ببعد۔ جب محمّد گرای ثانی (۸۹۵ھ/۱۵۷۷ء تا ۹۹۲ھ/۱۵۸۴ء) کے عہد میں خان کا بھائی الپ گرای قلْغه قرار پایا، تو خان کے بیٹے شہزادۂ سعادت گرای کے لیے ولی عہد ثانی کا منصب وضع کیا گیا جو آئندہ بادشاہوں کے دور میں بھی قائم رہا۔ اس شہزادے کے اتالیق (اتالیغ) کا نام نورالدّین خود شہزادے اور اس کے منصب کے لیے لستعمال ہونے لگا (محمّد رِضا: السَّبعُ السَّیّار، قازان ۱۸۳۲ء، ص ۱۰۳، اور اس سے بھی زیادہ تفصیل سے اس کی مختصر تنقیح میں جو ہرمی [خرّمی] چلبی نے کی ہے اور جو صرف مخطوطے کی شکل میں موجود ہے؛ اس مخطوطے کے بارے میں دیکھیے A. Samojlovic، در *Izv. Tavric. ucenoi arch. kom.*، شمارہ ۹۴؛ دیکھیے O. Retowski: *Die Münzen der Girei*، ماسکو ۱۹۰۵ھ، ص ۹۳ = *Trud. Mosk. Numism. Obsh.*، ۳ : ۳۲)۔ اس زمانے سے قلغه کے ساتھ ساتھ نور الدّین بھی نہ صرف شاہی خاندان کے افراد کے لیے استعمال ہونے لگا بلکہ دوسرے ممتاز ترین خاندانوں، مثلاً شیرین اور مَنْقِت کے افراد کے لیے بھی (دیکھیے Radloff: *Wörterbuch*، ۲ : ۲۵۳)، جہاں ان دونوں خاندانی ناموں کو غلطی سے اسماے صفت سمجھا گیا ہے۔

(W. BARTHOLD)

القَلْقَشَنْدی: قَلْقَشَنْدہ سے نسبت جو قَلْیوب * کے قریب واقع ہے: (۱) شہاب الدّین ابو العبّاس احمد بن علی بن احمد بن عبداللہ [الفَزّاری، القاہری]، (مخطوطات میں اکثر اسے مختصرًا احمد بن عبداللہ لکھا گیا ہے)۔ [۷۵۶ھ/۱۳۵۵ء میں بمقام قلقشندہ پیدا ہوا] اور ۱۰ جمادی الآخرۃ ۸۲۱ھ/۱۵ جولائی ۱۴۱۸ء کو [بعمر ۶۵ سال] فوت ہوا۔ [مصر کا نامور مؤرّخ، ادیب، محقق اور ماہرِ انشا تھا]۔ اس نے چھوٹی چھوٹی کتابوں کے علاوہ فن مقالہ نویسی اور انشا و ترسل پر ایک کتاب لکھی ہے جو خاص طور پر حکومت مصر کے اہل کاروں کے استعمال کے لیے مرتب کی گئی تھی۔ جس طرح ابن قُتَیْبہ [رک باں] نے اپنی تصنیف عُیُون الأخبار [بالخصوص ادب الکاتب] میں کاتبوں کے طبقے کو اپنے زمانے کے تقریبًا تمام ضروری علوم و فنون کے بارے میں ایک قاموسی جائزہ لے کر معارف عامّہ کی موٹی موٹی باتیں بتانے کی کوشش کی تھی، اسی طرح القلقشندی کی اس کتاب میں جو ۷۹۱ھ/۱۳۸۸ء کے بعد لکھی گئی اور جس کا نام صُبْحُ الأعشٰی فی صناعۃ الانشاء ہے، اس زمانے کے قریب قریب سارے علوم و فنون سے جامع طریقے پر اور بڑی منظم شکل میں موجود

ہیں؛ نیز اس میں نہایت بیش قیمت معلومات ملتی ہیں، خصوصاً مصر اور شام کی تاریخ اور جغرافیے سے متعلق۔ یہ کتاب دارالکتب الخدیویہ (السلطانیہ) کی طرف سے شائع ہو چکی ہے (قاہرہ ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء تا ۱۳۳۸ھ/۱۹۱۹ء، ۱۴ جلدیں)؛ دیکھیے F. Wüstenfeld: *Die Geographie und Verwaltung von Ägypten nach dem Arab. des Abu 'l-Abbās al-Calcaschandi*، در *Abh. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Gottingen*، Phil.-hist. Cl.، ج ۲۵ (۱۸۷۹ء)؛ W. v. Tiesenhausen: *Gesch. der Goldenen Horde*، ۱: ۳۹۵؛ H. Sauvaire: *Extraits de l'ouvrage de K. intitule Lumière de l'aurore pour l'ecriture des hommes* (کتاب خانۂ باڈلین کا عربی مخطوطہ)، در *Mem. de l' Acad. de Marseille*، ۱۸۸۶ - ۱۸۸۷ء؛ H. Lammens: *Correspondances diplomatiques entre les sultans mamlouks d'Egypte et les puissances chrétiennes*، در *Revue de l'Orient chrétien*، ج ۹ (۱۹۰۴ء)، ص ۱۵۱ تا ۱۸۷، ۳۵۹ تا ۳۹۲۔ اس کا ایک انتخاب ضوء الصبح المسفر و جنی الدوح المثمر کے نام سے ۱۹۰۶ء میں قاہرہ میں چھپا تھا۔ القلقشندی کی دوسری بڑی کتاب جو اس نے ۸۱۲ھ/۱۴۰۹ء میں لکھی، زمانۂ قبل بعثت نبوی کے عرب قبائل کی تاریخ اور ان کے انساب کے بارے میں ہے۔ اس میں حروف تہجی کی ترتیب کے اعتبار سے ایک فہرست بھی شامل ہے۔ اس کتاب کا نام نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب ہے؛ مخطوطات برلن (Ahlwardt: *Verzeichn.*، شمارہ ۹۳۸۲/۳ اور لندن (*Cat. Codd. Mss. Or...... in Mus. Brit*، عدد ۳۴۱/۲؛ بقول Lammens، در *Mel. de la Fac. Orient de Beyrouth*، ۳/۱، ۱۵۰ N، ۱۔ یہ کتاب بغداد میں چھپ چکی ہے (تاریخ ندارد)۔ اس نسخے میں مصنف کا نام محمد بن عبداللہ لکھا گیا ہے۔ Lammens اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ صبح اور نہایۃ کے مصنف دو مختلف شخص تھے، لیکن یہاں یا تو باپ کو بیٹے (دیکھیے عدد ۲۵) سے ملتبس کر دیا گیا ہے اور یا مطبوعہ کتاب بیٹے کی تصنیف ہے۔ [اس میں مندرجہ] فہرست بہ ترتیب حروف تہجی کو ابو الفوز محمد امین السویدی نے ۱۲۲۹ھ/۱۸۱۴ء میں بترتیب شجرہ ہائے انساب مرتب کیا اور اس میں خلفا اور سلاطین کو بھی شامل کرکے اس کا نام سبائک الذہب فی معرفۃ قبائل العرب رکھا ہے۔ یہ کتاب ۱۲۸۰ھ میں بغداد میں اور ۱۲۹۶ھ میں بمبئی میں طباعت سنگی سے طبع ہو چکی ہے۔ [نہایۃ الارب کا ایک عمدہ ایڈیشن قاہرہ سے ۱۹۵۹ء میں طبع ہوا جسے ابراہیم الابیاری نے بڑی تحقیق و تصحیح کے بعد شائع کیا]۔ ۸۱۸ھ/۱۴۱۵ء کے بعد القلقشندی نے قلائد الجمان فی التعریف بقبائل عرب الزمان کے نام سے نہایۃ الارب کا ایک تکملہ لکھا۔ مخطوطات برلن (Ahlwardt: *Verzeichn*، عدد ۹۳۸۴) اور لندن (Rieu: *Suppl. to the Cat. of the Arabic Mss. in the Brit. Mus.*، شمارہ ۵۹۵) میں موجود ہیں۔ السیوطی کا مرتب کیا ہوا ایک خلاصہ برلن میں ہے (Ahlwardt: *Verzeichn*، شمارہ ۹۳۸۵)۔ [قلائد الجمان، طبع ابراہیم الابیاری قاہرہ سے شائع ہو چکی ہے]۔

[مآخذ: (۱) السخاوی: الضوء اللامع، ۲: ۸؛ (۲) ابن تغری بردی: المنہل الصافی، ۱: ۳۳۱؛ (۳) العینی: عقد الجمان، بذیل وفیات سنۃ ۸۲۱ھ؛ (۴) ابن العماد: شذرات الذہب، ۷: ۱۴۹؛ (۵) طاش کبری زادہ: مفتاح السعادۃ، ۱: ۱۸۲؛ (۶) المقریزی: السلوک، ۳: ۸۲۱]۔

(۲) القلقشندی کے بیٹے نجم الدین محمد نے

اس کی دو بڑی تصنیفات کا تتبع کیا: اس نے صبح کے نمونے پر قلائد الجمان فی مصطلح مکاتبات اہل الزمان (دیکھیے ریو: Suppl.، شمارہ ۱۰۲۰) لکھی اور نہایۃ کے نمونے پر نہایۃ الارب فی معرفۃ انساب العرب لکھی۔ مؤخرالذکر کتاب کا انتساب دلیا ے عرب کے امیر اعظم زین الدین ابو الجود بکر بن رشید الزینی کی طرف کیا گیا ہے۔ ۸۴۶ھ/۱۴۴۲ء کا مصنف کا خود نوشت نسخہ پیرس کے ملی کتاب خانے (Bibl. Nat.) میں ہے (دیکھیے de Slane : Cat.، عدد ۲۰۴۹)۔ ایک اور قلمی نسخہ کتاب خانۂ خدیویہ میں ہے (فہرست، ۵ : ۱۷۰، مصنف محمد بن عبداللہ؛ دیکھیے Vollers : Zeitschr. d. Dtsch. Morg. Gesellsch.، ۴۳ : ۱۱۸۔ بغداد کے مطبوعہ نسخے کے لیے دیکھیے اوپر).

(۳) ابو الفتح ابراہیم بن علی بن احمد المقدسی برہان (جمال) الدین (م ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء) محدث، جس کی تصنیفات کی تفصیل کے لیے دیکھیے براکلمان : GAL.، ۲ : ۷۸.

مآخذ: (۱) وستنفلٹ : Geschichtschreiber، عدد ۴۶۷؛ (۲) براکلمان : GAL ۲ : ۱۳۴؛ [نیز تکملہ].

(C. Brockelmann [و ادارہ])

* **قلم:** (κάλαμος، نرسل، سرکنڈا)؛ نے کو کہتے ہیں جسے تراش کر عربی، [فارسی، اردو وغیرہ] رسم الخط میں لکھنے کا کام لیا جاتا ہے۔ نے کی ایک پور لے کر اس کو موٹے سرے کی طرف سے گرھوں پر سے ترچھا تراشتے ہیں اور نوک نکال کر اس نوک کے بیچ میں اسی طرح شگاف دیتے ہیں جیسے پر کے قلم یا بعد میں لوہے کے قلم میں شگاف دیا جاتا ہے۔ اسے بہت مضبوط ہونا چاہیے تاکہ جلدی نہ گھسے۔ بہترین قسم واسط سے آتی ہے اور عراق کے دلدلی علاقوں (بطائح) میں پیدا ہوتی ہے۔ اسے سن کی طرح پانی میں بھگوئے رکھتے ہیں یہاں تک کہ اس کے چھلکے کا رنگ خوبصورت گہرا بھورا ہو جاتا ہے۔ اس کے ریشے بالکل سیدھے ہونے چاہییں تاکہ شگاف بالکل سیدھا رہے۔ شگاف اور قط دینے کے لیے قلم کے تراشے ہوئے سرے کو ہاتھی دانت یا ہڈی کے ایک خاصے لمبے چوڑے ٹکڑے پر جو مقطّہ (ترکی: مقطع) کہلاتا ہے جما کر رکھتے ہیں۔ اس کے بعد اس کی نوک کو ایک لمبے دستے والے خاص تیز چاقو (ترکی: قلم تراش) کی دھار سے دبا کر کاٹتے ہیں، یعنی قط لگاتے ہیں اور اس کے سرے میں کسی قدر پیچھے کی طرف تک شگاف دیتے ہیں.

نوک کا وہ حصہ جو شگاف کی بائیں جانب ہو ”اِنسی“ (انسانی) کہلاتا ہے اس لیے کہ وہ لکھنے والے کی طرف ہوتا ہے اور دایاں وحشی کہلاتا ہے۔ زیادہ اچھا قلم وہ ہے جس میں انسی وحشی سے قدرے نرم ہو۔ خط نسخ، ثلث اور رقاع کے لیے یہ ضابطہ مقرر ہو گیا ہے کہ وحشی حصہ انسی سے دگنا چوڑا ہو، لیکن خط دیوانی اور قیرمہ [شکستہ] میں اس کے برعکس ہونا چاہیے۔ خط نستعلیق ایسے قلم سے لکھا جاتا ہے جس کا شگاف بالکل بیچ میں ہو.

قلم کو ٹوٹ پھوٹ سے بچانے کے لیے اسے قلمدان (مقلمہ) میں رکھا جاتا ہے۔ یہ دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) دھات کا بنا ہوا ایک لمبی اور چپٹی نلکی کی شکل کا بکس جسے ایک طرف سے قبضوں والے ڈھکنے کے ذریعے بند کر دیا جاتا ہے، اور یہ ڈھکنا اکثر منقش ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ھی ایک سیاہی دان (دوات، عام بولی میں دوایہ) ہوتا ہے۔ اس قسم کا قلمدان عربوں سے مخصوص

ہے۔ عثمانی ترکی میں اسے دِوِت (عربی لفظ دوات سے) کہا جاتا ہے۔ زیادہ پہلے عثمانلی ترک اسے قُبور (اصل میں "قبر" کی جمع) بھی کہتے تھے۔ یہ لفظ اتنا قدیم ہے کہ ابو یوسف کی کتاب الخراج (قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۱۷) میں بھی پایا جاتا ہے جہاں اس کے معنی "دان" یا "خانے" کے ہیں؛ (۲) گٹّی (Gutta percha) کا ایک چھوٹا سا صندوقچہ جسے لاکھ کے کام سے آراستہ کیا جاتا ہے۔ یہ ایک خانے کی وضع کا ہوتا ہے جس میں ایک دوات بھی رکھی ہوتی ہے۔ یہ قلمدان خاص طور پر ایران میں استعمال ہوتا ہے اور وہاں اسے قلمدار کہتے ہیں۔

قرآن مجید کی ایک سورت کو سورۃ القلم کہتے ہیں کیونکہ یہ یوں شروع ہوتی ہے: [نٓ وَ الْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ (۶۸ [القلم]: ۱)، یعنی ن، قسم ہے قلم کی اور اس کی جو وہ لکھتے ہیں]۔ ان حدیثوں کی رو سے جو الطبری: (تفسیر، بولاق ۱۳۲۳ - ۱۳۳۰ھ، ۲۹: ۱۰۷) نے نقل کی ہیں، قلم سب سے پہلی چیز ہے جو اللہ نے پیدا کی تا کہ اس کے ذریعے وہ آئندہ ظہور میں آنے والے واقعات قلمبند کر دے؛ اس قلم کی دو طرح سے تشریح کی گئی ہے: (۱) مادّی آلۂ کتابت جو دنیوی قلم کی طرح ایک خداوندی عطیہ ہے؛ (۲) ایک نورانی قلم جس کی لمبائی آسمان سے زمین تک کے فاصلے کے برابر ہے اور جس نے قیامت کے دن تک کی تمام ہونے والی باتوں کو منضبط کیا (دیکھیے فخر الدّین الرّازی: مفاتیح الغیب، قاہرہ ۱۲۷۸ھ، ۶: ۳۳۰؛ مُطَهّر بن طاہر المَقدِسی: کتاب البَدْء و التاریخ، طبع Huart، ج ۱، متن ص ۱۶۱ ببعد؛ ترجمہ ص ۱۴۹)۔

قلم سے از روے کنایہ یا رمز غیر فوجی خدمات مراد لی جاتی ہیں اور اس کے مقابلے میں اسی طرح سیف سے مراد عسکری خدمات ہوتی ہیں۔ ابن الوردی (م ۷۴۹ھ/۱۳۴۹ء) نے مفاخرۃ السّیف و القلم لکھا ہے اور ابن لبانہ (م ۷۶۸ھ/۱۳۶۶ء) نے بھی اسی نام کی ایک کتاب لکھی ہے۔ جلال الدّین محمّد بن اسد الدّوانی (م ۹۰۷ھ/۱۵۰۱ء)، علی بن عبدالعزیز ام الولد زادہ (م ۹۲۰ھ/۱۵۱۴ء) اور قنالی زادہ (۹۷۹ھ/۱۵۷۲ء) نے اسی موضوع پر ایک ایک الرسالۃ القلمیۃ لکھا ہے (Brockelmann: *Gesch. d. arab. Litt.*، ۲: ۱۳۰، ۲۱۱، ۴۳۰، ۴۳۳)۔

مآخذ: (۱) القلقشندی: صُبح الاعشٰی، ج ۲ (قاہرہ ۱۳۳۱ھ)، ص ۴۳۴ تا ۴۳۵؛ (۲) A. P. Pihan: *Notice Sur les divers genres d' écriture.......des Arabes*، وغیرہ (پیرس ۱۸۵۶ء)، ص ۴۷ ببعد؛ (۳) Cl. Huart: *Les calligraphes et miniaturistes de l' Orient musulman* (پیرس ۱۹۰۸ء)، ص ۱۳، ۱۶، ۱۷ (مع تصاویر)؛ (۴) L. Th. Bogdanow: *Persia* (روسی زبان میں؛ سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء)، ص ۸۱؛ (۵) F. Sarre و F. R. Martin: *Die Ausstellung von Meisterwerken muhammedanischer kunts in München 1910*، (میونخ ۱۹۱۲ء)، ج ۲، لوحہ ۱۵۲۔

(CL. HUART)

⊗ **اَلْقَلَمْ:** (جمع: اقلام)، قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جسے سورۃ نٓ اور سورۃ الْقلم بھی کہتے ہیں، مؤخرالذّکر دونوں نام اسے سورۃ العلق سے ممتاز کرنے کے لیے دیے جاتے ہیں کیونکہ العلق کو سورۃ القلم بھی کہتے ہیں۔ ترتیب تلاوت کے لحاظ سے یہ قرآن مجید کی اڑسٹھویں سورت ہے جو سورۃ المُلک [رک بآن] کے بعد اور سورۃ الحاقّۃ سے قبل درج ہے، لیکن ترتیب نزول کے اعتبار سے یہ دوسری سورت ہے جو سورۃ العلق [رک بآن] کے بعد اور سورۃ المزّمّل

[رک بآں] یہ قبل مکے میں نازل ہوئی (لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸؛ الاتقان، ۱ : ۱۰؛ الکشّاف، ۴ : ۵۸۴؛ تفسیر المراغی، ۲۹ : ۲۶؛ روح المعانی، ۲۹ : ۲۲)۔ الآلوسی کے قول کے مطابق اس سورت کی آیت (۱۷ تا ۳۳) اور آیت (۴۸ تا ۵۰) مدینے میں نازل ہوئیں۔ باقی سورت ابتدائی مکی سورتوں میں سے ہے (روح المعانی، ۲۹ : ۲۲)۔ امام خازن کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۵۲ آیات، تین سو کلمات اور ۱۲۵۶ حروف ہیں (لباب التأویل، ۴ : ۳۱۴)۔

ما قبل کے ساتھ اس سورت کے ربط اور مناسبت کے لیے البحرالمحیط (۸ : ۳۰۷)؛ روح المعانی (۲۹ : ۲۲)، تفسیر المراغی (۲۹ : ۲۶) اور لباب التأویل (۴ : ۳۱۴)؛ ربط آیات کے لیے علی المہائمی: تبصیر الرحمٰن؛ اس کے شان نزول کے لیے ابوالحسن النیسابوری کی اسباب النزول (ص ۲۴۹) [اور السیوطی کی لباب النقول فی اسباب النزول]، لغوی، نحوی اور فلسفیانہ مسائل کے لیے تفسیر البیضاوی (۲ : ۲۷۳)؛ اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور جدید تمدنی مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۲۹ : ۳۸)؛ اس سورت کی آیات میں جدید علوم کے متعلق جو ضمنی اشارات ہیں ان کے لیے الجواہر فی تفسیر القرآن (۲۴ : ۲۳۶)؛ تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۱۶۸)؛ اس کی آیات کی تشریح کے بارے میں وارد ہونے والی احادیث کے لیے تفسیر ابی الفداء (۴ : ۴۰۰) اور فتح البیان (۱۰ : ۲۱ ببعد) اور اس کی آیات سے مختلف شرعی احکام اور فقہی مسائل کے استنباط کے لیے التفسیر المظہری (۱۰ : ۵۸)، احکام القرآن لابن العربی (ص ۱۸۴۳) اور احکام القرآن الجصاص (۳ : ۴۲۷) ملاحظہ کیجیے۔

سورت کا آغاز قلم و دوات کے تذکرے سے شروع ہوا اور اللہ تعالٰی نے قلم و دوات اور تحریر کی قسم کھا کر خُلق محمدی کی انتہائی بلندیوں کا پتا دیا ہے جو آپؐ کو تعلق باللہ سے میسر آئے۔ اس کے بعد کفار کے برے اخلاق کا تذکرہ کر کے بتایا گیا کہ اللہ سے دوری کا نتیجہ اخلاق کی گراوٹ کی صورت میں نکلتا ہے۔ پھر اصحاب الجَنّہ، یعنی باغ والوں کا واقعہ بطور مثال پیش کر کے کفار کو عبرت دلائی گئی ہے اور سب سے آخر میں مُکَذِّبِین و مشرکین کو انجام بد کی وعید آئی ہے اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو صبر و استقامت کے ساتھ اپنے منصب کو نباہے چلے جانے کی تاکید فرمائی گئی ہے (تفسیر المراغی، ۲۹: ۴۸؛ فی ظلال القرآن، ۲۹ : ۳۸ ببعد)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے مروی ہے کہ جس نے سورۃ القلم کی تلاوت کی اللہ تعالٰی اسے بلند اخلاق لوگوں کے ثواب کے برابر اجر و ثواب عطا فرمائے گا (الکشاف، ۴ : ۵۹۷؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۷۳)۔

مآخذ : (۱) السیوطی : الاتقان فی علوم القرآن، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۲) وہی مصنف : الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۳) الخازن : لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۴) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) سید قطب: فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۶) ابوالحسن نیشاپوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ھ؛ (۷) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، ۱۹۲۶ء؛ (۸) ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۹) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۰) قاضی ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۱) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) الجصاص : احکام القرآن قاہرہ ۱۳۲۳ھ؛ (۱۳) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۴) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **قلماق (= قالماق) :** Redhouse اور قاموس الاعلام، بذیل مادہ، قالماق مرقوم ہے ۔ ایک منگول قوم کا ترکی نام جو اپنے آپ کو اویرات (Oirat) کہتے تھے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ] .

مآخذ : (۱) Iakinf : *Istoričeskoje Obozrenije oiratov ili kalmikov*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۵۴ء؛ (۲) Howorth : *History of the Mongols*، جلد ۱، (لندن) ۱۸۷٦ء؛ (۳) W. Barthold : *Očerk istorii Semirječije*، ص ۷۸ ببعد؛ (۴) N. Pal'mov : *Očerk istorii kalmizkogo naroda za vremja jego prebivanija v predjelach Rosii*، Astrachan ۱۹۲۲ء؛ (۵) *Oiratskije Izvjestija* جس کی بنیاد ۱۹۲۲ء میں رکھی گئی .

(W. Barthold [تلخیص از ادارہ])

* **قَلَنْدَر :** ایک صوفی سلسلہ جس کی بنیاد حاجی بکتاش [رَکّ باں] کے ایک ہم عصر الدلسی عرب قلندر یوسف [رَکّ بہ قلندری] نے رکھی تھی ۔ اسے دمیاط (Damietta) میں شیخ جمال الدّین السّاوی جو ایران کے شہر ساوہ کے رہنے والے تھے، لائے تھے۔ وہ دمیاط میں اسی زاویے میں مدفون ہیں جو انھوں نے خود بنایا تھا ۔ انھوں نے اپنی داڑھی اور بھویں منڈوا دی تھیں، کیونکہ اس طرح وہ ایک عشقیہ سانحے سے محفوظ رہے تھے۔ تاہم اس فرقے کا آغاز ضرور اس زمانے سے قبل ہو چکا ہوگا، کیونکہ اس کا ظہور ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء کے لگ بھگ دمشق میں ہو چکا تھا ۔ یہ فرقہ اپنے ایک عجیب لباس کی وجہ سے جو ایرانیوں اور مزدکیوں کی تقلید میں اختیار کیا گیا تھا، لوگوں کے لیے جاذب توجہ ہوتا تھا، لیکن ارباب حکومت نے احکام جاری کر کے انھیں اس لباس کو ترک کرنے پر مجبور کر دیا ۔ مملوک سلطان الملک النّاصر حسن نے جو قلاؤون کا پوتا تھا، انھیں داڑھی منڈوانے سے حکمًا روک دیا ۔ المَقریزی کے بیان کے مطابق ان کا ایک اصول یہ تھا کہ نہ تو کسی چیز کو ذخیرہ کرنا چاہیے اور نہ کبھی اس دنیا کے مال و متاع کو جمع کرنا چاہیے؛ لیکن اس کے زمانے میں وہ نہ تو موٹے جھوٹے کپڑے پہنتے تھے اور نہ نفس کشی یا اور قسم کی روحانی اور جسمانی ریاضتوں کے عادی تھے ۔ کیونکہ وہ کہتے تھے کہ ان کے لیے بس اتنا کافی ہے کہ ان کے قلوب راضی برضائے حق ہوں ۔ اس سے زیادہ انھیں کسی چیز کی آرزو نہ تھی ۔ انھوں نے اس اطمینان قلب کی حالت سے نمایاں تر کوئی اور فضیلت حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی ۔ ان تمام چیزوں سے جو ان کے نصب العین سے خارج تھیں بے نیازی ظاہر کرنے کے لیے قلندروں نے خوش اخلاق اور شائستگی کے ان تمام قوانین کو بالائے طاق رکھ دیا تھا جن کی معاشرے میں پابندی کی جاتی ہے ۔ ان کی اخلاقِ حالت بھی بہت کمزور تھی ۔ بابا طاہر عریان ہمذانی کہتا ہے : ”میں ایک خانہ بدوش صوفی ہوں، جسے قلندر کہتے ہیں، میرے پاس آگ [سامان] ہے نہ گھر اور نہ کوئی زاویہ ۔ دن کے وقت میں دنیا میں آوارہ و سرگرداں پھرتا رہتا ہوں اور رات کو اپنے سرھانے ایک اینٹ رکھ کر سو جاتا ہوں“ :

موآن رندم کہ نامم بی قلندر
نہ خون دیرم نہ مون دیرم نہ لنگر
چوروز آید بگردم گرد گیتی
چوشو گردد بخشتی و النہم سر

(رباعیات، عدد ٦، Journ. Asiat.، سلسلہ ۸، جلد ٦، ۱۸۸۵ء، (ص ۵۱٦؛ [The Lament of Baba Tahir، لندن ۱۹۰٦ء ص ۳۵]) ۔ ان کے عجیب و غریب لباسوں کا حال جو رسالۂ مصنفۂ Chalcocondylas کے فرانسیسی ترجمے از B. de Vigenère (پیرس ۱٦٦۲ء) میں دیا گیا ہے اور جو Nicolas de Nicolay

کی کتاب *Navigations* (لیولز Lyons ۱۵۶۸ء) سے ماخوذ ہے، اس میں ص ۲۳ پر انھیں میں سے ایک قلندر کی کھدی ہوئی تصویر (engraving) کا عکس ہے۔ یہ اون اور گھوڑے کے بالوں کا بنا ہوا ایک قمیص پہنے ہوے ہے جو مشکل سے اس کے کولھوں کے نیچے تک پہنچتا ہے۔ اس کے سر کے بال خشخاشی ہیں، داڑھی بالکل صفا چٹ، سر پر لمدے کی ٹوپی ہے جس کے گرد گھوڑے کے بالوں کی ایک ہاتھ لمبی جھالر لگی ہوئی ہے۔ اس نے کانوں میں بالے، گردن میں طوق، کلائیوں میں کڑے اور ناف کے نیچے حلقے پہن رکھے ہیں۔ پاؤں میں جوتے نہیں ہیں۔ ان میں سے بعض قلندر گلی کوچوں میں بالکل برہنہ پھرتے تھے۔ یہ فقط پچاس برس پہلے کی بات ہے کہ ترکی پولیس قطعی طور پر اس فعل شنیع کو روکنے میں کامیاب ہوئی ہے۔ اس فرقے کا ایک زاویہ قسطنطینیہ میں موجود تھا، جس کی بنیاد، ایک مسجد اور مدرسے کے ساتھ سلطان محمد ثانی کے عہد میں رکھی گئی تھی (Hammer : *Hist. de' l' Empire ottoman*، ترجمہ از Hellert (پیرس ۱۸۳۵-۱۸۴۳ء)، ۱۸ : ۱۱۰، ۱۳۱)۔ بعض اوقات انھیں ملامتیّہ [رک باں] سے ملتبس کر دیا گیا ہے۔ دیکھیے خصوصاً A. Le Châtelier : *Les confréries musulmanes du Hedjaz*، پیرس ۱۸۸۷ء، ص ۲۵۳ بعد.

مآخذ: (۱) المَقریزی : الخِطَط، مطبوعۂ بولاق ۱۲۷۰ھ، ۲ : ۴۳۲؛ اقتباس از S. de Sacy : *Chrest. arabe*، بار دوم (پیرس ۱۸۲۶-۱۸۲۷ء)، ۱ : ۲۶۳ بعد؛ (۲) *Not. et Extr.*، ۱۲ : ۳۱۱؛ (۳) ابن بَطوطہ : *Voyages* (پیرس ۱۸۵۳ تا ۱۸۵۹ء)، ۱ : ۶۱ بعد؛ (۴) فرشتہ : تاریخ ہند (بمبئی ۱۸۳۱ء)، ۲ : ۷۷۴؛ (۵) C. Défrémery ترجمۂ گلستان (پیرس ۱۸۵۸ء)، ص ۳۲۶ حاشیہ؛ (۶) M. d'Ohsson : *Tableau de l' empire ottoman*، (پیرس ۱۷۸۸ تا ۱۸۲۴ء)، ۴ : ۶۶۴؛ (۷) Ricaut : *Etat present de l' empire ottoman*، ص ۳۵۳ بعد (فرانسیسی ترجمہ، بار دوم، از Briot، ص۶۹۵م)؛ (۸) برہان قاطع، بذیل مادہ؛ (۹) Gibb : *History of Ottoman Poetry* (لندن ۱۹۰۰ تا ۱۹۰۵ء)، ۱ : ۳۵۷، شمارہ ۱؛ (۱۰) Garcin de Tassy : *Journ. Asiat*، ۱۸۴۳ء، ۱ : ۴۷۹؛ (۱۱) R. du Mans : *Estat. de la Perse en 1660*، طبع Schefer، (پیرس ۱۸۹۰ء)، ص ۲۱۶؛ [(۱۲) *The Lament of Baba Tahir*، طبع E. Heron, Allen، لندن ۱۹۰۲ء].

(Cl. Huart)

قلَندری: فرقۂ قلندریہ کا مشہور، لیکن افسانوی بانی۔ ان درویشوں کے جو ابتدائی تاریخی حالات دستیاب ہو سکے ہیں ان کی رو سے اغلب یہ ہے کہ یہ فرقہ درویشوں کے دیگر فرقوں کی طرح نہیں ہے جو مشرق ایران سے آئے، بلکہ یہ ایک نوع کے خانہ بدوش تارک الدّنیا فقیر ہیں جن کی ذہنی اور جسمانی زندگی بسر کرنے کا طریقہ اس سے ملتا جلتا ہے جو المَقریزی نے قاہرہ کی قلندری خانقاہ کا حال بیان کرتے ہوے الخِطَط (بولاق)، ۲ : ۴۳۲ بعد، میں ان کی طرف منسوب کیا ہے۔ دیکھیے دریں بارہ de Sacy : *Chrest. Arabe*، بار دوم پیرس ۱۸۲۶ء، ۱: ۲۶۳ تا ۲۷۵)۔ اس کی رو سے نیز دیگر بیانات کی رو سے جو مثلاً السُّہرَوردی نے (در Silvestre de Sacy : *Notices et Extraits des Mss. de la Bibl du Roi*، جلد ۱۲، پیرس ۱۸۳۱ء، ص ۳۴۱) یا جامی نے نَفَحاتُ الاُنس، طبع W. Nassau Lees (کلکتہ ۱۸۵۹ء) اور نیز خود سعدی نے (دیکھیے گلستان، ترجمہ از K. H. Graf : *Mosli cheddin Sa'di's Rosengarten*، لائپزگ ۱۸۴۶ء، ص ۲۹۴ بعد) اس زمانے کے قلندر درویشوں کے بارے میں تحریر کیے ہیں، یہ کہنا پڑتا ہے کہ ہیں ایک قسم کے خانہ بدوش جہانگرد ملامتیّہ *

درویشوں کے حالات سے بحث کرتا ہے (دیکھیے المقریزی: الخِطَط، ۲: ۴۳۲؛ لیکن اس کے برخلاف دیکھیے برہان قاطع، بذیل قلندر، جہان قلندر، ملامتی اور صوفی کے مابین سختی سے تمیز کی گئی ہے) جن کا نہ تو کوئی معین ٹھکانا تھا اور نہ سارے فرقے کے لیے کوئی مقرر اصول، اور جو مذہب کے قوانین اور معاشرے کی پابندں کو یکسر نظر انداز کرنے والے تھے۔ ابو سعید بن ابوالخَیر نے ان پر ایک رباعی لکھی تھی جس میں اس زمانے کے حقیقی قلندر کی بہت اچھی تصویر پیش کی گئی ہے (دیکھیے *Sitzungsber der Kgl. Bayr. Akad. der Wissensch.*، *Phil. Hist. kl.*، ۱۸۷۵ء، ۲: ۱۵۷؛ Ign Goldziher: *Vorlesungen über den Islam* هائیڈل برگ، ۱۹۱۱ء، ص ۱۷۲؛ F. Babinger: در *Der Islam*، ج ۱۱، ۱۹۱۱ء؛ ص ۶۶ ببعد)۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ عام طور پر جس شخص کو فرقۂ قلندریّہ کا مؤسس بتایا جاتا ہے وہ بہ ظاہر اس سے زیادہ کچھ نہ تھا کہ ان خیالات کا زبردست حامی اور طرف دار تھا، اور یہ بات یوسف پر یقیناً صادق آتی ہے جو حسب روایت اندلسی عربوں میں سے تھا اور جسے اکثر قلندریہ فرقے کا بانی بتایا جاتا ہے اور یہی بات شیخ جمال الدّین پر بھی صادق آتی ہے جو ایران کے ایک شہر ساوہ کا باشندہ تھا اور جو بقول ابن بَطُّوطہ (۱: ۶۱ ببعد) دمیاط (Damietta) میں اقامت پذیر ہو گیا تھا اور جس نے یہیں اپنی آخری عمر گزاردی۔ ابن بَطُّوطہ نے اس کے لیے جو لفظ قُدْوَۃ استعمال کیا ہے ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہاں "نمونہ، مثال" کے سوا کچھ اور نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ قلندروں کا آغاز وسط ایشیا میں ہوا اور وہ ہندی خیالات سے بہت زیادہ متأثر تھے۔ بقول المَقریزی (م ۱۴۴۲ء) وہ اس کے زمانے سے ۴۰۰ سال قبل عرب ممالک میں آئے تھے۔ دمشق میں ان میں سے ایک قلندر پہلی بار ۶۱۰ھ/۱۲۱۳ء کے لگ بھگ ظاہر ہوا (الخطط، ۲: ۴۳۳) اور یہیں ۶۲۲ھ/۱۲۲۵ء (الخطط، ۲: ۴۳۳ میں یہی پڑھیے، ۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء نہیں) میں فوت ہوا۔ یہ جوالقی فرقے کا ایرانی شیخ حسن تھا جس نے سلطان الملک العادل کَتْبُغا کے عہد میں عروج پایا اور قاہرہ کے قریب قلندروں کے ایک زاویے کی بنیاد رکھی جو قاہرہ سے زیادہ دور نہ تھا (سریاقوس میں، کیریا کوس Kyriakos؟)۔ شاید قلندریہ فرقے کی سب سے بڑی تعداد ایران ہی میں رہی ہو۔ ان کا ایک جمِ غفیر کم از کم سترھویں صدی تک تو اَرْد بِیل [رکّ بآن] میں مجتمع نظر آتا ہے جو خاندان صفویہ کا ملجاو ماوٰی تھا (رک بہ صفویہ، دیکھیے Adam Olearius: *Persianische Reisebeschreibung*، کتاب مذکور، ۱۶۵۶ء، ص ۶۸۵: قلندران The Kalendran)۔ اسی طرح آناطولی میں، بلکہ روم ایلی میں بھی عثمانی حکومت کے ابتدائی زمانے سے لے کر سولھویں صدی تک وہ ارباب حکومت پر حملے اور ان کے خلاف شورشیں کر کے بے حد خطرناک ثابت ہوتے رہے تھے (دیکھیے F. Babinger: در *Islam*، ۱۱: ۱۴؛ پچوی: تاریخ، استانبول ۱۲۸۳ھ، ۱: ۱۲۸۳)۔ معلوم ہوتا ہے کہ سلجوق عہد میں بھی قلندریہ اسی قسم کی بغاوتیں برپا کرتے رہے۔ ایسے کئی اشارے بھی ملتے ہیں کہ قلندریہ اور بکتاشیہ میں روابط قائم تھے۔

ایک ترکی راگ بھی قلندری کے نام سے مشہور ہو گیا ہے۔

مآخذ: مندرجۂ بالا تصنیفات کے علاوہ دیکھیے حسب ذیل: (۱) F. Babinger: در *Der Islam*، ۱۱: ۹۴ اور وہاں مذکورہ حوالے؛ نیز (۲) d' Herbelot: *Bibliothèque Orientale*، پیرس ۱۶۹۷ء، ص ۲۴۴؛ (۳) وہی مصنف: (Maestricht، ۱۷۷۶ء)،

ص ۲۲۴؛ بذیل مادّۂ Calender؛ (۴) Adam Olearius : Persianischer Rosenthal، کتاب ۸، پیرا ۹۷؛ (۵) برہان قاطع، طبع Th. Roebuck، (کلکتہ ۱۸۱۸ء)، بذیل مادّہ؛ (۶) J.P. Brown : *The Dervishes* (لنڈن ۱۸۶۸ء)، جہاں قرندل وغیرہ سے بھی بحث کی گئی ہے جو غالبًا لفظ قلندر کا اصل فارسی مصدر نہیں ہے (علاوہ ازیں دیکھیے Dozy : *Supplement*، ۲ : ۳۴۰؛ نیز *Der Islam*، ۱۱ : ۹۴، حاشیہ.

(FRANZ BABINGER)

* **قَلَنْسُوَہ، قُلَنْسِیہ :** (عربی)، ایک قسم کی ٹوپی جو مرد سر پر یا تو عمامے کے نیچے اور یا عمامے کے بغیر پہنتے تھے ۔ یہ لفظ جس سے افعال اِسمی یا وصفی (Denominative) مشتق کیے جاتے ھیں بظاھر غیر عربی اصل کا ہے ۔ ایک زمانے میں اسے بالعموم لاطینی لفظ Calantica سے منسوب کیا جاتا تھا، جس کے لیے تاھم calantica کی مثال دینا مشکل ہے ۔ علاوہ ازیں اس سے مراد عورتوں کا سر کا لباس بھی ھوتا ہے ۔ Fraenkel چاھتا ہے کہ اسے آرامی קולס کے واسطے سے عربی (قالِص، قالِس دیکھیے ڈوزی : *Supplement*، ۲ : ۳۹۵) یونانی لفظ κῶνος (Conus) سے مشتق کیا جائے ۔ عرب نحویوں اور لغت نویسوں نے جمع مُکَسَّر اور اسم مُصَغَّر کے کثیر التعداد اوزان کے پیش نظر قلنسوہ کو ایسے خواص رکھنے والے اسماے ثلاثی مزید فیہ کی مثال کے طور پر پیش کیا ہے .

مختلف شکلوں کی ٹوپیوں کو قَلَنْسُوہ کہتے ھیں، اسی کے متبادل نام طُرطُور، بُرنُس، ارسوسۃ، وغیرہ ھیں، بحالیکہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ و سلم کے بارے میں روایت ہے کہ وہ سر پر تنگ قلنسوہ (ٹوپیاں) پہنتے تھے ۔ بعد میں جس ٹوپی کا رواج ھوا وہ لمبی چوٹی والی مخروط نما ھوتی تھی ۔ اندر سے لکڑی کے ٹکڑوں کے سہارے سیدھی رہتی تھی اور جو عموماً طَوِیْلَہ کہلاتی تھی ۔ یہ ٹوپی معلوم ھوتا ہے کہ ایران سے آئی تھی (دیکھیے سر کے وہ لباس جو پہلی صدی کی درۂ صالحیہ کی تصاویر میں H. Breasted کی *Oriental Precursors of Byzantine painting*، شکاگو ۱۹۲۴ء، میں دکھائے گئے ھیں) ، کیونکہ جاھلیت کے عرب اسے ایرانی لباس کی ایک نمایاں خصوصیت سمجھتے تھے (Jacob : *Alt-arab. Beduinenleben*، بار دوم ، ص ۲۳۷) اور کہا جاتا ہے کہ اسے سب سے پہلے اموی خلیفہ (امیر معاویہؓ) کے زمانے میں عباد بن زیاد نے فتح قندھار کے بعد وھاں کے باشندوں کی پیروی میں اختیار کیا تھا (یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۴) ۔ اونچی سیاہ قلنسوہ (ٹوپیاں) عباسی خلفا المنصور سے لے کر المستعین تک اور ان کے وزرا اور قضاۃ پہنا کرتے تھے ۔ ان میں سے آخرالذکر سب سے زیادہ عرصے تک یہ ٹوپی پہنتے رہے اور اس لیے تیسری صدی ھجری/نویں صدی عیسوی کے دوران (اسے دنّیہ یا طَوِیْلہ بھی کہتے تھے) وہ اور طیلسان ان کا باقاعدہ رسمی لباس بن گیا ۔ بعض اوقات اس کا استعمال دیگر طبقوں کے لوگوں کے لیے ممنوع قرار دے دیا جاتا تھا (الکندی، طبع Guest، ص ۴۶۰، ۵۸۶) ۔ اس کے برخلاف جب مجرموں کو بازاروں میں پھرایا جاتا تھا تو ان کے سروں پر بھی قلنسوہ پہنا دی جاتی تھی ۔ اندلس کے امویوں کے ھاں بھی قلنسوہ پہنی جاتی تھی اور مُقَلَّس اس مفتی کو کہتے تھے جو قالِس پہنتے ھوں ۔ سر کا وہ لباس بھی جو امیر تیمور نے اپنی فوج میں رائج کیا تھا قلنسوہ کہلاتا تھا .

قلنسوہ کا نام ابن بَطّوطہ کے ھاں کئی بار آتا ہے، جس کے قول کے مطابق (طبع Defremery و Sanguinetti، ۲ : ۳۷۸) بعض لوگ مثلاً قپچاق، اپنی

قلنسوہ کو ایرانی نام کُلاہ سے موسوم کرتے تھے۔ ایشیاے کوچک کی فتُوّہ [رک بآں] انجمنوں (اَخیاۃ الفِتیان) کے بارے میں اس کا بیان ہے (۲ : ۲٦۴) کہ ان کے ارکان ایک کے اوپر کئی قلنسوہ ٹوپیاں پہنتے تھے، ایک ریشم کی سر پر، اس کے اوپر ایک سفید اُون کی جس کی چوٹی پر کپڑے کی ایک پٹی بندھی ہوتی تھی، دو انگل چوڑی اور ایک ہاتھ (ell) لمبی۔ مجالس میں صرف اس اونی ٹوپی کو اتار دیا جاتا تھا اور ریشمی بدستور سر پر رہتی تھی۔ اس سے مشابہ کپڑے کی ایک لٹکتی ہوئی پٹی آج کل مصر کے قبطی پادریوں کے لباس کا ایک حصہ ہوتی ہے اور اسے قُلوسَہ یا قَلَنْسوہ کہتے ہیں۔ لہٰذا یہاں بظاہر خود ٹوپی کا نام اس کے نمایاں ترین اور معروف ترین حصے کی طرف منتقل کر دیا گیا ہے۔

ان زمانوں میں جیسا کہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی میں، جب مسلمان اور عیسائی دونوں قلنسوہ پہنتے تھے، مؤخرالذکر کو اس کے ساتھ مختلف رنگ کی دو گرھیں باندھنا پڑتی تھیں (الطبری، طبع de Goeje، ۳ : ۱۳۸۹)؛ لیکن جب تیسری صدی ہجری میں قلنسوہ کا استعمال مسلمانوں میں متروک ہو گیا تو یہ عیسائیوں کی ایک علامت کے طور پر باقی رہ گئی، اسی لیے یہ لفظ عرب مصنفین کے ہاں اکثر سر کے اس لباس کے معنوں میں ملتا ہے جو عیسائی راہب اور درویش، یونانی پادری بلکہ خود پوپ بھی پہنا کرتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صلیبی جنگوں کی بدولت اونچی باڑھ کی ٹوپی مع نقاب عورتوں کے لباس کے طور پر مغربی یورپ میں پہنچ گئی۔

قلنسوہ کا نام اسی شکل کی بعض دوسری اشیا کو بھی دے دیا جاتا تھا، مثلاً قلنسوۃ النحاس، اس مخروطی مینار (obelisk) کی تانبے کی ٹوپی کو جو عَین شمس [رک بآں] (Heliopolis) کے قریب ہے؛ قلنسوۃ التراب جدید عربی میں ایک کیمائی ظرف تبخیر؛ "قلنسوہ بقراط" کا نام جراحوں کے ہاں ایک خاص قسم کی سر کی پٹی کے لیے استعمال ہوتا ہے؛ قالِص (قُولِس) ایک پودے کا نام ہے جس کی شکل ایک انسانی سر کی سی ہوتی ہے جو اونچی ٹوپی پہنے ہو۔ قلنسوہ رملہ کے قریب واقع فلسطین میں ایک قلعے کا نام بھی تھا۔

مآخذ: عام کتب لغات کے علاوہ (۱) Dozy : *Dict. détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*، ص ۳٦۵ تا ۳۷۱؛ (۲) وھی مصنف : *Supplement*، ۲ : ۳۹۵، ۴۰۱؛ (۳) Fraenkel : *Die aram. Fremdwörter im Arabischen*، ص ۵۳ ببعد؛ (۴) Mez : *Die Renaissance des Islâms* (ہائیڈل برگ ۱۹۲۲ء)، ص ۲٦، ۴۵ ببعد، ۱۳۰، ۲۱۷، ۳۴۸ ببعد، ۳٦۷؛ (۵) Thorning : *Beitr. z. Kenntnis des Islam. Vereinswesens* (*Türk. Bribl. XVI*)، ص ۲۱۵ ببعد؛ (٦) Lammens : *Remarques sur les mots française dérivés de l'arabe* (بیروت ۱۸۹۰ء)، ص ۷۱ ببعد، (اس نے فرض کیا ہے کہ فرانسیسی لفظ *Calotte* پر قلنسوہ کا اثر ہے)۔

(W. BJÖRKMAN)

قَلَوذِیَہ: یاقوت (معجم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱٦۷) کے مطابق ایک قلعہ جو مَلَطْیَہ کے قریب واقع ہے۔ یہ بلاشبہہ وھی قدیم قلعہ Claudias ہے جس کا ذکر سب سے پہلے بلینوس (Pliny): *Historia Naturalis*، ج ۵، ۸۵ میں Claudipolis کے نام سے ملتا ہے اور بعد ازاں رومی سلطنت کے ماتحت Samosata اور Melitene کے درمیان مشرق سرحد پر ایک مستقل قلعہ بند چھاؤنی تھا۔ اسے غالبًا ۷۵۵ء میں قسطنطین پنجم کوپرونائیموس Copronymos نے مَلَطْیَہ کے ساتھ عربوں سے چھین

کر برباد کردیا تھا (البَلاذُری، طبع de Goeje، ص ۱۸۶ ببعد؛ ابوالفِداء: تاریخ، بذیل ۱۳۳ و ۱۳۸ھ؛ Barhebraeus: *Kethābhā de Makhtebhānūth Zabhnē*، طبع Bedjan، پیرس ۱۸۹۰ء، ص ۱۲۲، نیچے) لیکن جیسے عباسی خلیفہ المنصور نے ۱۴۰ھ/ ۷۵۷ - ۷۵۸ء) میں دوبارہ فتح کر کے از سر نو تعمیر کیا (البَلاذُری، ص ۱۸۸ = ابن الأثیر، طبع Tornberg، ۵: ۳۸۲؛ ابوالفرج: تاریخ مختصر الدول، طبع صالحانی (بیروت ۱۸۹۰ء)، ص ۲۱۰، تاریخ دیے بغیر، بقول یاقوت، کتاب مذکور، ۱۴۱ھ میں) اور عیسائی آبادی قسطنطینیہ میں منتقل کر دی گئی (Michael Syrus: *Kethābhā de Makhtebhānūt Zabhnē*، طبع Chabot، ۲: ۵۱۸، ۵۲۲)۔ دسویں صدی کے ربع اوّل میں ملطینہ (Malitene) کے ضلع میں پھر بوزنطی حکومت قائم ہوگئی اور سلجوقوں کی لشکر کشی سے قبل اسے ان سے دوبارہ چھینا نہ جا سکا۔ دسویں صدی کے نصف آخر کے ایک رسالے περὶ παραδρομῆς πολέμου (*de velitatione bellica*) میں Melitene کے ساتھ اس کا ذکر بھی τὰ Καλούδια کے نام سے آیا ہے (Leo Dioconus، طبع بون ۱۸۲۸ء، ص ۲۵۰)۔ ۱۰۶۶ء میں ضلع قلوذیہ میں ارمنوں کے گروہ گھس آئے اور انہوں نے یہاں اپنا عمل دخل جما لیا (Michael Syrup، کتاب مذکور، ۳: ۱۵۸)۔ بوزنطیوں کے بعد ان علاقوں میں خاندان دانشمند اوغلو اور پھر ان کے حریف قونیہ کے سلجوقوں کی حکومت قائم ہوئی۔ اس زمانے میں قَلُوذِیہ کا ذکر سریانی وقائع نگاروں نے بار بار کیا ہے اور آخری بار ۱۲۷۳ء میں (Michael Syrus، کتاب مذکور، ص ۳۰۴، سال ۱۱۵۲ء، ص ۴۰۰، سال ۱۱۸۵ء؛ Barhebraeus، کتاب مذکور، ۱: ۵۲۲ = ۲: ۵۴۳ سال ۱۲۵۷ء؛ کتاب مذکور، ۱: ۵۴۹ = ۲: ۵۷۴، سال ۱۲۷۳ء)۔ انہوں نے دوسری باتوں کے علاوہ یہ بھی بیان کیا ہے (کہ اکتوبر ۱۱۵۲ء میں ایک زبردست، ہبوط ارض (landslide) کی وجہ سے دریاے فرات میں طغیانی آ گئی اور اس کا پانی قلوذیہ کی پہاڑیوں کے نیچے سے باہر اُبل آیا (رک بہ Michael Syrus، کتاب مذکور، ص ۳۰۶ = Barhebraeus، کتاب مذکور، ۱: ۳۴۱؛ ۲: ۳۴۸)؛ حمد اللہ المُستَوفی (نزهة القلوب، طبع Le Strange، ص ۹۸ ببعد) قلوذیہ سے، جسے وہ اِرقلوذیہ کہتا ہے، واقف تھا۔ اس کے بیان کے مطابق یہ ایک زرخیز علاقے میں جہاں غلہ، کپاس، انگور اور پھل بافراط ہوتے تھے، ایک خاصا مستحکم اور قلعہ بند مقام تھا۔ یاقوت کی طرح اس کا بھی یہی خیال تھا کہ المجسطی (Almagest) کا مصنف (بطلمیوس Ptolemaeus) یہیں کا رہنے والا تھا اور اسی وجہ سے اسے القلوذی کہتے ہیں۔

اس کے بعد تاریخ میں قلوذیہ کا کوئی ذکر نہیں ملتا، اگرچہ حاجی خلیفہ (سترھویں صدی عیسوی میں بھی) اپنی تصنیف جہاں نما میں، ص ۶۰۲ پر اِرقلوذیہ کا نام لیتا ہے، لیکن اس کے بارے میں اس کی ساری معلومات حمد اللہ المستوفی سے ماخوذ ہیں اور Otter: *Voyage en Turquie et en Perse* (پیرس ۱۷۴۸ء)، ۲: ۲۸۴ (اٹھارھویں صدی کے آغاز میں) اپنے معمول کے مطابق محض اس ترک جغرافیہ نویس کے بیانات کا ترجمہ پیش کرتا ہے۔ اس کا محل وقوع تاحال دریافت نہیں ہو سکا، Anisworth: *Travels and Researches in Asia Minor* (لنڈن ۱۸۴۲ء)، ۱: ۲۶۳، قدیم Claudias اور موجودہ کاختہ [رک بآں] کو ایک ہی ثابت کرنا چاہتا ہے، لیکن یہ ناممکن ہے کیونکہ سریانی وقائع نگار مختلف مقامات پر ایک ہی زمانے میں قلوذیہ اور کاختہ کا ذکر دو مختلف جگہوں کی حیثیت سے کرتے ہیں۔

مآخذ: Runge، در Pauly - Wissowa: *Realenzykl. des klass. Altertums*، بذیل مادۂ Claudia؛ (۲) Tomaschek، در *Beitr. z. alten Geschichte u. Geographie Festschr. für H. Kiepert* (برلن ۱۸۹۸ء)، ص ۱۴۱؛ (۳) Vincent W. Yorke، در *The Geographical Journal*، ۸: (۱۸۹٦ء) ۴٦۳ و ۴۷۱.

(J. H. MORDTMANN)

* **قلہات:** (مارکو پولو کے ہاں Calatu اور پرتگیز مصنفین کے ہاں Calaiate) جو کسی زمانے میں راس الحدّ کے شمال مغرب میں عُمان کی ایک بارونق بندرگاہ تھی۔ ابن بطوطہ جو اپنی سیاحت عمان کے دوران میں اس شہر میں بھی گیا تھا، یہاں کے نفیس گلی کوچوں اور شاندار و بلند مسجد جامع کا خاص طور پر ذکر کرتا ہے جہاں سے بندرگاہ اور دور دور تک سمندر کا نظارہ کیا جا سکتا تھا اور جسے متدیّن بیبی (شریف خاندان کی) مریم نے تعمیر کرایا تھا۔ یہاں کے باشندے جو ہندوستانی مصنوعات کی تجارت کرکے گزر اوقات کرتے تھے اور بگڑی ہوئی عربی بولتے تھے، فرقۂ إباضیه (رَکَ به إباضیه) کے پیرو تھے، لیکن اپنے حکمرانوں، یعنی شاہان ہرمز [رَکَ بآن] (دیکھیے نیز ابن الأثیر، الکامل، طبع Tornberg، ۱۲: ۱۹۸ نیچے) سے جو سنّی تھے اپنے عقائد مخفی رکھتے تھے۔ یاقوت قلہات کو عمان کا خوبصورت ترین علاقہ کہتا ہے اور اس کی بنیاد کی تاریخ بارھویں صدی بتاتا ہے اس کا یہ بیان ہے کہ اس شہر کا یہ خارجی فرقہ اپنے عقائد کا اعلانیہ اظہار کرتا تھا۔ سولھویں صدی کے اوائل میں پرتگیزوں نے شاہان ہرمز کے اقتدار و حکومت کو ختم کر دیا.

مآخذ: (۱) یاقوت: مُعجم، ۴: ۱٦۸؛ (۲) ابن بطوطه (طبع Defrémery اور Sanguinetti)، ۲: ۲۲۰، ۲۲۴ تا ۲۲٦؛ (۳) ابن سعید، در *Relations de Voyages et textes géogr. arabes ... rel. à l' Extreme Orient*، ترجمه از G. Ferrand (پیرس ۱۹۱۳-۱۹۱۴ء)، ص ۳۳٦؛ (۴) *History of the Imâms and Seyyids of 'Omân* از سلیل ابن رزیک، ترجمه از G. P. Badger (لنڈن ۱۸۷۱ء)، ص ۳۷ ببعد، ۳۹؛ (۵) *The Book of Ser Marco Polo*، ترجمه از Yule، بار سوم، طبع H. Cordier: (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ۱: ۱۲۰ حاشیه، ۲: ۴۴۹ تا ۴۵۱؛ (٦) S. B. Miles: *The Countries and tribes of the Persian Gulf*، لنڈن ۱۹۱۹ء، ص ۴۷۳ تا ۴۷۵، ۵۲۸ ببعد اور اشاریه بذیل مادۂ Kilhat؛ (۷) Ritter: *Erdkunde*، ۱۲: ۳۰۵، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷٦، ۳۷۷، ۳۷۸؛ (۸) *Géogr. d' Edrisi* (الادریسی: نُزْهَة المشتاق کا فرانسیسی ترجمه از A. Jaubert)، ۱: ۱۵۱؛ (۹) J. R. Wellsted: *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۳۸ء، ۱: ۴۴.

(J. SCHLEIFER)

* **اَلْقِلِی:** جمله اقسام نمک (الکلی alkali، سوڈا soda اور پوٹاش potash) جو مختلف نباتات کی راکھ سے حاصل کیے جاتے ہیں، بالخصوص وہ نباتات جو Sal-solaceae اور اس سے ملتی جلتی انواع میں داخل ہیں؛ بسا اوقات اس سے مراد خود راکھ ہوتی ہے اور وہ محلول (lye) بھی جو اس سے حاصل ہوتا ہے، نباتات میں "الحَمْض" کا خاص طور سے ذکر آتا ہے اور اسی لیے اس سے مراد عام کھٹا ساگ (Sorrel) نہیں ہو سکتا۔ کہتے ہیں کہ بہترین راکھ الحُرض کی ہوتی ہے جس کی تعریف "الاُشْنان" کی گئی ہے۔ اُشنان کے اصلی معنی تو Saltwort (بحری پودے) کے ہیں، لیکن اب یه وهی چیز تصور ہوتی ہے جسے arthrocmemium glaucum یا anabasis articulata اور Seidlitzia rosmarinus کہتے ہیں۔ حُرض اور اُشنان بظاہر خود قدیم عربی میں اسماے جنس ہیں۔

Seetzen اپنی کتاب *Reisebeschreibung* میں بہت سی جگہ (مثلاً، ۳ : ۶۸) القلی کے حاصل کرنے کا ذکر کرتا ہے، مگر ہمیشہ ایسے پودوں میں سے جن میں نمک ہوتا ہے (لہٰذا اس سے اس کی مراد سوڈا Soda ہے) ۔

القلی سے مراد عام طور سے سوڈیم کاربونیٹ Sodium carbonate یا سوڈا ہوتا ہے، کیونکہ نمکدار پودوں میں سوڈیم سالٹ ہوتے ہیں، لیکن ان سے ایک اور کاربونیٹ (پوٹاشیم کاربونیٹ Potassium Carbonate یا پوٹاش) بھی بنایا جاتا ہے، مثلاً الرازی اپنی کتاب، کتاب الاسرار میں ایک راکھ کے نمک (مِلح الرّماد) کا ذکر کرتا ہے جو شاہ بلوط کی راکھ سے نکالا جاتا ہے ۔ الکیمیا کی کتابوں میں چنار (Poplar) اور انجیر کے درختوں کی راکھ کا ذکر آتا ہے ۔ ایک قلی الحُمر (الحُمْرۃ) بھی ہے، یعنی شراب کی تلچھٹ کی قلی یا اس تلچھٹ کی راکھ سے نکالی ہوئی قلی: یہ ٹارٹر tarter کی راکھ ہے: ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ ٹارٹر پوٹاشیم کاربونیٹ ہے (دیکھیے Berggren : کتاب مذکور، ص ۴۴۱) ۔

سوڈے اور پوٹاش میں تمیز کرنا ممکن نہ تھا ۔ مختلف قسم کی راکھوں میں سے دونوں کی مختلف مقداریں نکلتی تھیں اور ان میں تمیز کرنے کا بہترین طریقہ بجز چکھنے کے اور کوئی نہ تھا اور چکھنے سے یقینی تمیز حاصل ہونا دشوار ہے ۔ مفاتیح العلوم (طبع van Vloten، ص ۲۵۹) میں القلی کے بجائے مِلْح القِلی کا ذکر ہے ۔ J. J. Hass. کے بیان کے مطابق نجد میں اسے دِلو یعنی قِلو کہتے ہیں ۔

قلی کے تیار کرنے کا طریقہ تاج میں یہ بتایا گیا ہے کہ بعض نباتات کو جو ابھی خشک نہ ہوئی ہوں، تری کی حالت میں جلایا جاتا ہے: ان کی راکھ کو پانی میں بھگو دیا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ اچھی طرح حل ہو جائے اور پھر چھوڑ دیا جاتا ہے حتّٰی کہ پانی اڑ جائے (غالباً حرارت سے بھاپ بن کر) اس کے تہ میں جو بچ جائے وہ القلی ہے [جسے ہم سجّی کہتے ہیں] ۔

القِلی، یعنی اس کا محلول اصالۃً کپڑے وغیرہ دھونے کے کام آتا ہے۔ الکیمیاء کی کتابوں کے مطابق اس محلول میں چونے کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ اس سے وہ زیادہ تیز اور صابون سازی کے لیے زیادہ موزوں ہو جاتا ہے ۔ قدیم مصری، یونانی اور رومی اس طریقے سے حاصل کردہ راکھ کو چیزوں کے صاف کرنے اور دھونے کے کام میں لاتے تھے؛ ان کے ہاں صابون نہ تھا (دیکھیے اس سے مخالف رائے پر Blümner کی مکمل بحث ، در Pauly-Wissowa : *Real-Encyclopaedia* ، بار دوم ، بذیل مادّۃ Seife). دوسری جانب عرب صابون بناتے اور استعمال کرتے تھے غالباً وہ سوڈے کا سخت صابون ہوتا تھا۔ قلی صابون جو پوٹاش سے بنایا جاتا ہے، نرم صابون ہوتا ہے۔ ابن دُرید (۳۲۱/۹۳۳ء) پہلا شخص ہے جس نے لفظ صابون استعمال کیا ہے ۔ ابن ابی منصور الموفّق اپنی تصنیف *Principles of Pharmacology* (مؤلّفۂ ۹۶۸ تا ۹۷۷ء) میں اسے کئی بار استعمال کرتا ہے ؛ K. Kobert : *Historische Studien* ، ۳، ۱۸۹۳ء، ص ۱ تا ۲۷۸) میں سوپ (صابون) کا ذکر کرتا ہے اور نیز سخت قسم کے صابون کا بھی ۔ المُستعینی سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ وہ صابون (الرَّقّی) جو رَقّہ میں بنتا تھا وہ خشک صابون تھا جو موم کی مانند ہوتا تھا ۔ اس کے چورس ٹکڑے کاٹ لیے جاتے تھے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کافی سخت ہوتا تھا (دیکھیے Dozy : *Suppl.*، ۱ : ۸۴۷)۔ طرابلس الشام میں صابون سازی کی پوری کیفیت L. Rawolfen : *Aigentliche Beschreibung* der Reissi وغیرہ، Lauguigen ۱۵۸۲ء، ص ۳۸ تا ۳۹ میں دی گئی ہے۔ وہاں حشیش البحر (Sea reed) جلا کر سخت قسم کا پوٹاش صابون بنایا جاتا تھا: اس پر ٹھپّا لگایا جا سکتا تھا، اسے پاؤں تلے روند سکتے تھے یا اس پر چل سکتے تھے۔ یہ بات پایۂ یقین کو نہیں پہنچ سکی کہ قلی (محلول) یا نرم صابون بنایا جاتا تھا یا نہیں۔

القلی شیشہ سازی کے کام بھی آتی ہے؛ یہ ریت کو پگھلنے کے درجے پر لے آتی ہے، اسے صاف کرتی اور رنگت قبول کرنے کے قابل بنا دیتی ہے۔ شیشہ گر (الزجّاجون) اسے کام میں لاتے ہیں۔ شیشے بنانے کے لیے صرف سوڈیم کاربونیٹ استعمال کیا جا سکتا ہے، کیونکہ پوٹاش سے تیار کردہ شیشہ نہ تو آسانی سے پگھل سکتا ہے اور نہ کٹ سکتا ہے۔ قدیم زمانے کے شیشوں میں پوٹاشیم کا ہونا ایک طبعی امر ہے۔ الحُرض سے حاصل کردہ القلی کو رنگریز رنگنے میں استعمال کرتے ہیں اور اسے قلی الصبّاغین (رنگریزوں کی قلی) کہتے ہیں؛ اسم شُبّ العُصفُر کا تعلق اس القلی سے، زعفران کی پھٹکری سے اور تاج العروس کی ایک عبارت سے ہے: شبّ العصفر ایک دانہ ہے جسے زعفران کے ساتھ اسی غرض سے ملاتے ہیں جس غرض سے پھٹکری اور رنگوں کے ساتھ ملاتے ہیں؛ پھٹکری بہت سے رنگوں کے ساتھ اس لیے ملائی جاتی ہے کہ اس سے رنگ تیز ہو جاتا ہے؛ لیکن الکلی کاربونیٹ alkali carbonates کی صورت میں ایسا نہیں ہوتا۔ الھیں زعفران میں اس لیے ملایا جاتا ہے کہ وہ رنگین مادّے کو، جو خالص پانی میں عملاً نا قابل حل ہوتا ہے، حل کر دے۔

بیان بالا سے یہ چیز واضح ہوگئی ہوگی کہ سوڈے کے متعارف نام الکلی Alkali کو عربی لفظ القلی سے بنا ہوا سمجھنا درست نہیں ہے۔ اس کے طبعی اور دیگر استعمالات پر القَزوِینی، ابن البَیطار، وغیرہ میں پوری بحث کی گئی ہے۔ مزید برآں اس بات کو بھی ذہن میں رکھنا چاہیے کہ نباتات کے مختلف ناموں کو صحت سے خاص خاص نباتات پر منطبق کرنا انتہا درجے کا دشوار کام ہے۔

مآخذ: (۱) E. Wiedemann: *Beitr.*، ج ۲۴، *Zur Chemie bei den Arabern Phys. med. Soc. Erlg 1911*، ۴۳: ۹۲؛ (۲) وہی مصنف: *Beitr. LVI*، *Uber Parfüms und Drogen bei den Arabern, ebenda*، ۱۹۱۶ء، ۴۸، ص ۳۱۶ و ۳۳۰؛ (۳) القَزوِینی: عجائب المخلوقات، طبع Wüstenfeld، ۲: ۲۳۳؛ (۴) J. Ruska: *Aus der Kosmographie von al-Kazwīnī, Jahresbericht der Oberrealschule Heidelberg*، ۱۸۹۵-۱۸۹۶ء، ص ۳۱؛ (۵) شمس الدّین: نُخبَۃ الدّہر، طبع Mehren، ص ۸۰ تا ۸۱ (ترجمہ، ص ۹۴)؛ (۶) ابن البَیطار: کتابُ الجامع المُفرَدات، بذیل مادّۂ القلی؛ (۷) تاج العروس، ۱۰: ۳۰۱، (دیکھیے نیز Lane، بذیل مادّہ و بذیل مادّۂ حرض)؛ (۸) J. Berggren: *Guide français et arabe vulgaire*، اپسالا Upsala ۱۸۴۴ء؛ معلومات فراہم کردۂ پروفیسر J. J. Hess، زیورچ، صابون اور دھونے پر دیکھیے مقالے در دائرۂ معارف اسلامیہ و در Neuburger: *Technik des Altertums*، و در F. M. Feldhaus: *Die Technik etc.*

(E. WIEDEMAN)

* **قلیج اَرسَلان**: ایشیاے کوچک کے کئی سلجوق فرمانرواؤں کا نام: (۱) قلیج ارسلان الاوّل بن سلیمان بقول میتھیو ساکن الرھا (Matthew of Edessa) (باب ۲۲۵) اس کے بعد پیدا ہوا جب اس کے باپ نے شرف الدّولہ کی حکومت ختم کی (۴۷۸ھ/۱۰۸۵ء)، لیکن یہ بیان کچھ قابل قبول نہیں معلوم ہوتا کیونکہ ۱۱۰۷ء میں جب قلیج ارسلان ہلاک ہوا تو اس کا گیارہ برس کا بیٹا

موجود تھا۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ جب اس کا باپ تتش کے مقابلے میں مارا گیا تو وہ کمسن ہی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ صلیبی سورماؤں کے خلاف لڑائیوں میں وہ ایک ماتحت حیثیت سے حصّہ لیتا رہا؛ چنانچہ عیسائی وقائع نگاروں نے اس کا ایک بار بھی ذکر نہیں کیا بلکہ ہمیشہ سلیمان (Solimanus) یا سلطان ہی کا نام لیتے ہیں۔ وہ چند ہی روز پہلے اپنے باپ کے دارالحکومت نیقیا Nicaea میں لوٹا تھا، کیونکہ سلیمان کے انتقال کے بعد ملک شاہ نے ایشیائے کوچک، انطاکیہ، الرّہا اور حلب کے نظم و نسق کو نئے سرے سے ترتیب دیا اور کمسن قلیج ارسلان کو اپنے ساتھ عراق لے گیا تھا۔ ۴۸۵ھ/۱۰۹۲ء میں جب ملک شاہ نے وفات پائی تو برکیاروق نے قلیج ارسلان کو واپس ایشائے کوچک جانے کی اجازت دے دی۔ بوزنطی مآخذ سے پتا چلتا ہے کہ اس نے ازمیر (سمرنا) کے ایک طاقتور امیر زاکس Tzachas کی بیٹی سے شادی کر لی تھی اور یونانی اس رشتے سے خوش نہیں تھے، چنانچہ انھوں نے اس کے اپنے خسر سے تعلقات ناخوشگوار بنانے کی کوشش شروع کر دی اور کہا جاتا ہے کہ وہ اس میں کامیاب ہوئے۔ جب صلیبی لشکر نے نیقیا Nicaea کی طرف پیش قدمی کی تو قلیج ارسلان نے بڑی ہوشیاری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنے آپ کو قلعے میں محصور نہیں ہونے دیا بلکہ ان لڑائیوں میں حصہ لیا جو آگے چل کر ترکوں اور صلیبیوں کے درمیان لڑی گئیں، لیکن جیسا کہ قبل ازیں بیان کیا جا چکا ہے، لشکر کی قیادت اس کے نہیں بلکہ ترک امیروں، خصوصاً دانشمند (Tanismanus) کے ہاتھ میں تھی۔ سلاجقہ اور دانشمندیّہ خاندان کے باہمی تعلقات پہلے سے خراب تھے، اگرچہ کچھ عرصے کے لیے انھوں نے اپنے مشترکہ دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے اتحاد کر لیا تھا۔ ان کے درمیان شہر ملَطیہ کی ملکیت کے بارے میں جھگڑا چلا آ رہا تھا جہاں جبریل (Gabriel) نامی ایک ارمنی تتش کے زیر سیادت حکومت کر رہا تھا۔ صلیبی فوجوں کی پیش قدمی کے وقت قلیج ارسلان درحقیقت شہر کا محاصرہ کیے پڑا تھا اور جب اس نے اس پیش قدمی کے باعث مراجعت کی تو دانشمند نے شہر کے گرد و نواح کا علاقہ تاخت و تاراج کر دیا۔ یہی وجہ تھی کہ جبریل نے بوہمنڈ Boemand سے مدد مانگی، لیکن جب وہ بڑی تیزی سے وہاں پہنچا تو دانشمند نے اسے گرفتار کر لیا اور اس طرح ملطیہ کے باشندوں کو دانشمند کے سامنے سر اطاعت خم کرنا پڑا (۱۱۰۱ء)۔ اسے رہائی دلانے کے لیے دیگر مسیحی افواج کی تمام کوششیں اکارت گئیں اور اب ان کے سامنے یہی ایک راستہ رہ گیا کہ فدیے کی بہت بڑی رقوم دے کر بوہمنڈ کی آزادی خریدی جائے۔ جیسا کہ عیسائی وقائع نگاروں کے بیانات سے پتا چلتا ہے، قلیج ارسلان نے فدیے کی رقم میں سے اپنے لیے بھی کچھ حصے کا مطالبہ کیا، جس پر دانشمند سے ایک نئے جھگڑے کا آغاز ہو گیا۔ اس سے مسلمانوں کو بڑی کوفت ہوئی کیونکہ وہ جانتے تھے کہ ان اندرونی تنازعات سے مسلمانوں کے مقاصد کو کس قدر نقصان ہوتا ہے۔ ۱۱۰۶ء میں دانشمند فوت ہو گیا تو قلیج ارسلان نے موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک معاہدے کے ذریعے ملَطیہ پر قبضہ حاصل کر لیا۔ اسی زمانے میں وہ میّافارقین کا مالک بھی بن گیا، اور ایک لشکر جرار کے ساتھ الرُّہا پر حملہ کیا، لیکن کوئی کامیابی نہ ہوئی تو وہ حران چلا گیا جہاں وہ بیمار پڑ گیا، لہٰذا یہاں سے وہ ملطیہ واپس چلا گیا۔ یہاں اسے اہل موصل کی درخواست

موصول ہوئی جس میں انھوں نے سلجوقی فرمانروا محمّد، یا زیادہ صحیح طور پر اس کے سپہ سالار جوالی سکاو Djawali Saka'u کے خلاف مدد مانگی تھی، کیونکہ سپہ سالار مذکور نے محمّد کے گھر سے شہر کے باغی حاکم جَکَرمِش کو قید کر لیا تھا۔ قلیج ارسلان نے اہل شہر کی التجا قبول کر لی اور ۱۱۰۷ء میں موصل جا پہنچا۔ یہاں وہ خود تخت پر بیٹھا اور خطبے میں محمّد کی جگہ اپنا نام پڑھوایا۔ اس سے فارغ ہوتے ہی اس نے اپنے بیٹے ملک شاہ کو شہر کے ایک امیر کی اتالیقی میں چھوڑا اور خود جاولی کے خلاف دوبارہ جنگ کرنے کے لیے واپس ہو گیا۔ اس دوران میں جاولی کو رَضْوان حاکم دمشق سے مدد مل گئی تھی۔ موسم گرما کا بہت گرم دن تھا (= ۳ جون ۱۱۰۷ء) جب دریاے خابور کے کنارے دونوں فوجوں کا مقابلہ ہوا، لیکن تھوڑی سی دیر ہی میں یہ نظر آنے لگا کہ قلیج ارسلان کو شکست ہو گئی ہے۔ اس نے اپنے بھاری زرہ بکتر سمیت گھوڑے کو دریا میں ڈال دیا، لیکن گھوڑا اس بوجھ سے دریا میں ڈوب گیا اور قلیج ارسلان بھی غرق ہو گیا۔ بعد ازاں اس کی لاش پانی سے نکالی گئی اور اسے میّافارقین لے جا کر ایک قبے میں، جو خاص طور پر بنوایا گیا تھا، دفن کر دیا گیا۔ اس کا بیٹا مسعود اسے قونیہ لے جانا چاہتا تھا، لیکن اس کی یہ خواہش عملی جامہ نہ پہن سکی۔

مآخذ: رک بہ مادۂ سلاجقہ۔

(۲) قلیج ارسلان الثانی بن مسعود نے ۱۱۵۵ سے ۱۱۹۲ء تک حکومت کی۔ اس کے باپ نے اپنی زندگی میں اسے ایشیاے کوچک کے مفتوحہ شہروں کا حاکم مقرر کیا تھا اور باپ کی وفات پر وہ اپنے دونوں بھائیوں کو بے دخل کرکے اس کا جانشین ہو گیا۔ اس نے جزیرہ‌نما میں خاندان دانشمندیہ کا خاتمہ کرکے سلاجقہ کے لیے یہاں کی مکمل سیادت حاصل کر لی، لیکن یہ واقعہ کئی سال بعد پیش آیا۔ یہاں ہم اس جھگڑے کی تفصیلات میں نہیں جا سکتے، البتہ اتنا بیان کر دیتے ہیں کہ خاندان مذکور کا ایک رکن، ذوالنّون ایک بہت زیادہ خطرناک دشمن، یعنی مشہور و معروف نور الدّین [زنگی] کو قلیج ارسلان کے مقابلے میں لے آیا۔ نور الدین سے قلیج ارسلان کے تعلقات اپنی حکومت کے آغاز ہی سے کچھ دوستانہ نہیں تھے کیونکہ جنوب مشرقی ایشیاے کوچک کے کئی ایک مقامات کی ملکیت کے بارے میں ان دونوں کے درمیان اتفاق راے نہ ہو سکا تھا؛ چنانچہ جب قلیج ارسلان نے ذوالنّون کے علاقوں پر قبضہ کر لیا اور اس نے نور الدّین سے مدد چاہی تو وہ ذوالنّون کی حمایت کے لیے گویا تیار بیٹھا تھا۔ اس نے اپنی فوج لے کر ایشیاے کوچک پر حملہ کیا اور مَرْعَش، کَیسُوم، بَہِسنی، مَرْزُبان حتّٰی کہ سیواس پر بھی قبضہ کر لیا (۱۱۷۳ء)۔ یہ دیکھ کر قلیج ارسلان نے صلح کی گفت و شنید شروع کی۔ اس کے لیے نور الدّین بھی آمادہ تھا کیونکہ عیسائیوں کے خلاف اس کی جنگ کا سلسلہ جاری تھا۔ اس نے خاصی کڑی شرائط منوانے پر اصرار کیا اور یہ طعنہ دیا کہ تمھارا بوزنطیوں سے ایسا خلا ملا ہے کہ میں تمھیں مسلمان نہیں مان سکتا؛ تاہم صلح طے پا گئی اگرچہ جو فوج سیواس میں بھیجی گئی تھی وہ نور الدّین کی وفات، یعنی ۱۱۷۴ء تک وہیں مقیم رہی۔ اس کے مرنے پر قلیج ارسلان نے وہ تمام شہر فتح کر لیے جو قبل ازیں دانشمندیہ خاندان کے زیر حکومت تھے۔ صرف ملطیہ میں اس خاندان کے ایک رکن نے ۱۱۷۷ء تک مقابلہ جاری رکھا اور پھر کہیں اسے چار ماہ کے محاصرے کے بعد اس شہر کو بھی جس کے لیے اتنے تنازعے برپا ہوتے رہے، قلیج

ارسلان نے سر کر لیا ۔

قلیج ارسلان اور بوزنطیوں کے باھمی تعلقات کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ھمیشہ دوستانہ ھی رہے ۔ سرحدی علاقوں میں ترک امرا موقع ملتے ھی عیسائیوں کو وقتًا فوقتًا پریشان کرتے رہتے تھے، مثال کے طور پر ۱۱۵۹ء میں جب کہ مینوئل (Manuel) کو کیلکیا (Cilicia) سے مارا مار کوچ کرکے قسطنطینیہ واپس آنا پڑا جس کا اصلی سبب خود قلیج ارسلان سمجھا جاتا تھا ۔ چنانچہ پھر وہ خود قسطنطینیہ گیا جہاں شہنشاہ نے اس کی شاہانہ مدارات کی (غالبًا ۱۱۶۱ء میں)۔ [اس کے بعد] باھمی گفت و شنید کا ایک طویل سلسلہ جاری ھوا جس میں سلجوقوں کے دالشمندیہ سے تعلقات بھی زیر بحث لائے گئے ۔ بااین همه اس کے بعد بھی ترک امرا کا رویہ ایسا رہا جس سے اکثر شکایات پیدا ھوتی رھیں ۔ جب ذوالنّون اپنے سرپرست نور الدین کی وفات کے بعد قسطنطینیہ گیا تو شہنشاہ مینول Manuel نے جو کسی صورت بھی یہ پسند نہیں کرتا تھا کہ ایشیاے کوچک کی ساری سیادت سلجوقوں کے ھاتھ آ جائے کیونکہ اس سے یونانیوں کی پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو (divide et impera) کی حکمت عملی پر زد پڑتی تھی، قلیج ارسلان کے خلاف بڑے پیمانے پر فوج کشی کرنے کا فیصلہ کر لیا ۔ قلیج ارسلان نے بڑی ھوشیاری سے کام لیا اور وہ اپنے اس تندخو اور بہادر حریف کے ساتھ دوبدو مقابلہ کرنے سے بچتا رہا ، لیکن جب مؤخر الذکر درۂ چاردک (Muriokephalon) میں پڑاؤ ڈالے پڑا تھا، ترکوں نے اچانک حملہ کر دیا اور اس کی فوج کو تباہ کن شکست دی (۵۷۲ھ / ۱۱۷۶ء) ۔ قلیج ارسلان نے ساری دنیاے اسلام میں اپنی اس فتح کی جائز طور پر تشہیر کی کہ یہ دین کی خاطر اس کے سچے جوش جہاد کا ثبوت ہے ۔ اس نے مال غنیمت کا کچھ حصہ عبّاسی خلیفہ کو بھی بھیجا اور ابن التعاویذی جیسے شعرا نے اسے غازی اسلام قرار دے کر اس کی مدح میں قصیدے لکھے۔ انھیں دنوں دالشمندیہ کی حمایت میں لیکسار کے خلاف ایک جھڑپ میں بھی بوزنطیوں کو ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا اور شہنشاہ اینڈرونکوس وٹاٹزس (Andronicos Vetatzes) کا ایک بھتیجا میدان جنگ میں کام آیا ۔ اس کے بعد یونانیوں نے ترکوں کے معاملات میں مداخلت کرنا چھوڑ دی ۔

کچھ عرصہ گزرنے کے بعد قلیج ارسلان کا اس زمانے کے سب سے طاقتور فرمانروا صلاح الدّین سے جھگڑا ھو گیا، پہلے قلعۂ رَعبان کی ملکیت کے بارے میں جسے مسعود نے فتح کر لیا تھا، لیکن نور الدّین نے اس سے چھین لیا تھا ۔ قلیج ارسلان اس مقام پر قبضہ کرنے کی تیاری میں مصروف تھا کہ صلاح الدّین نے تقی الدّین عمر بن شہنشاہ کے زیر سرکردگی وھاں فوج بھیج دی جس نے ترکوں کو نکال باھر کیا ۔ اس کی بڑی وجہ یہ تھی کہ قلیج ارسلان ایک ایسے قلعے کی خاطر جس کی کوئی خاص اھمیت نہیں تھی، صلاح الدّین سے لڑائی مول لینا نہیں چاھتا تھا (۵۷۵ھ / ۱۱۷۹ - ۱۱۸۰ء) ۔ تاھم جلد ھی حِصن کَیفہ کے اُرتُقی فرمانروا کے رویے سے، جس نے قلیج ارسلان کی بیٹی سلجوقہ خاتون سے شادی کی تھی، دونوں بادشاھوں کے درمیان مزید اختلافات رونما ھو گیا کیونکہ نور الدین ایک مغنّیہ کی خاطر اس کی بیٹی کی طرف توجہ نہ کرتا تھا ۔ نور الدین نے اپنے خسر کے غیظ و غضب سے خوفزدہ ھو کر صلاح الدّین سے اعانت کی التجا کی جس نے قلیج ارسلان کو حکم دیا کہ نور الدّین سے کوئی تعرض نہ کیا جائے، لیکن جب قلیج ارسلان نے انکار کیا تو صلاح الدّین

خود فوج لے کر زَغبان چلا، لیکن قلیج ارسلان کے قابل پروانہ (= وکیل) اختیار الدین حسن کی عرض معروض پر جنگ جاری رکھنے سے باز رہا۔ سلجوق شہزادی کے بارے میں یہاں اس قدر لکھ دینا چاہیے کہ وہ بعد ازاں بغداد چلی آئی اور ۵۸۶ھ/۱۱۹۰ء میں وہیں وفات پا گئی، جیسا کہ ہمیں ایک لوح مزار سے جسے Niebuhr نے اپنے رسالے میں نقل کیا ہے، معلوم ہوتا ہے۔

اگرچہ ان تمام معاملات میں خوش نصیبی نے قلیج ارسلان کا ساتھ دیا تھا، لیکن اپنی زندگی کے آخری ایام میں اسے اور اس کی سلطنت کو بڑی آفات اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا۔ پہلا نقصان تو تیسری صلیبی جنگ سے پہنچا جس میں عیسائی فوجوں نے ۱۱۹۰ء میں اس کے دارالحکومت قونیہ پر بھی قبضہ کر لیا تھا اور دوسری آفت اس کے متعدد بیٹوں کی باہمی چپقلش سے پہنچی۔ اگر اس کے چند دوسرے رشتہ داروں کو بھی شامل کر لیا جائے تو ان بیٹوں کی تعداد ایک درجن کے قریب پہنچ جاتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو قلیج ارسلان نے ایک ایک شہر اور ملحقہ علاقے کی حکومت تفویض کی تھی۔ جب باپ بوڑھا اور کمزور ہو گیا تو انھوں نے خودمختار بادشاہوں کا سا رویہ اختیار کر لیا۔ ان میں سے ایک بیٹے قطب الدّین ملک شاہ نے جو سیواس کا حاکم تھا، قلیج ارسلان کے دل میں اپنے پروانے کی نسبت جو اس کے لیے بہترین قوّت بازو تھا، شبہات پیدا کر دیے اور اسے موت کے گھاٹ اتروا دیا (۱۱۸۳ء)۔ اس کے بعد اس نے اپنے باپ کو مجبور کیا کہ وہ اسے اپنے جانشین کی حیثیت سے تخت پر بٹھا دے اور اس کے بعد ایسی روش اختیار کی جیسے صرف وہی بلا شرکت غیرے بادشاہ ہے۔ ضعیف العمر قلیج ارسلان اس کے پنجۂ استبداد سے نکل بھاگا اور اس نے اپنے ایک دوسرے بیٹے کے ہاں پناہ لی اور بالآخر اپنے سب سے چھوٹے بیٹے غیاث الدّین کیخسرو کے پاس بُرگلو پہنچ گیا، جہاں اسے بیماری نے آ لیا، اور وہ اگست ۱۱۹۲ء میں فوت ہو گیا۔ غیاث الدّین اپنے باپ کی میّت پالکی میں ڈال کر قونیہ لایا اور لوگوں پر یہ ظاہر کیا کہ ہنوز وہ علیل ہے۔ غیاث الدّین کا خیال تھا کہ اس طریقے سے وہ سلاجقہ کے دارالسلطنت پر خود قابض ہو جائے گا اور چند دنوں کے لیے ایسا ہوا بھی [رک بہ کیخسرو]۔ اس نے اپنے باپ کو یہاں دفن کیا جس کا مزار اور کتبہ ابھی تک سلامت ہے۔

مآخذ: (۱) رک بہ مادّۂ سلاجقہ؛ (۲) اس سلسلے میں میخائل شامی (Michael of Syria) کے وقائع بالخصوص اہم ہیں کیونکہ مصنف قلیج ارسلان سے ذاتی طور پر واقف تھا۔

(۳) قلیج ارسلان الثالث بن رکن الدّین سلیمان ۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء میں اپنے باپ کی وفات پر سلطان بنا اور اس نے لذریں لیں، لیکن چند ہی ماہ بعد اسے اپنی سلطنت اپنے چچا غیاث الدّین کیخسرو کے حوالے کرنا پڑی۔

(۴) قلیج ارسلان الرابع بن غیاث الدّین کیخسرو الثانی جو زیادہ تر اپنے لقب رکن الدّین سے مشہور ہے۔ اس کے حالات ۶۵۹ھ/۱۲۶۱ء تک مادّۂ کیکاؤس میں بیان کیے گئے ہیں، یعنی اس وقت تک جب اس کے بھائی نے جو اس کا شریک حکومت تھا، بھاگ کر یونانی شہنشاہ کے پاس پناہ لی تھی۔ اس کے بعد رکن الدّین بلا شرکت غیرے سلطان بن گیا، لیکن اصل اقتدار پروانہ معین الدّین سلیمان [رک بآں] کے ہاتھ میں تھا اور جب سلطان اس پروانے کے راستے میں رکاوٹ ثابت ہونے لگا تو پروانے کے حکم سے اسے دغابازی سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا (۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء)۔

(وآ، لائیڈن، بار اوّل)

* **قلیج آلای:** (ترکی) "تلوار کی رسم" جو "تقلید السیف" یا "تقلید شمشیر" بھی کہلاتی ہے۔ یہ عثمانی سلاطین کی تخت نشین کی رسم تھی جس نے رسم تاج پوشی کی جگہ لے لی تھی۔ یہ عموماً نئے سلطان کی بیعت یا اس سے اظہار اطاعت کے کچھ ھی بعد ادا کی جاتی تھی۔ سلطان اپنے محل سے نکل کر بڑے تزک و احتشام سے اپنے بجرے میں بیٹھ کر ناحیۂ ایوب تک جاتا تھا۔ یہاں اتر کر وہ شیخ الاسلام، قاضی عسکر، صدر اعظم، نقیب الاشراف اور چند دیگر اعلی عہدیداروں کی معیت میں ابو ایوب الانصاری کی تربہ [مقبرے] پر حاضر ھوتا تھا۔ تربہ پر پہنچ کر شیخ الاسلام دو رکعت کی مختصر سی نماز پڑھنے کے بعد تلوار باندھنے کی رسم (ترکی میں قلیج قوشاتمق) ادا کرتا تھا۔ واپسی میں سلطان گھوڑے پر سوار ھو کر شہر میں سے گزرتا ھوا آتا اور ھمیشہ باب ادرنہ سے داخل ھوتا تھا۔ دستور یہ تھا کہ نیا سلطان مسجد جامع اور ان مقبروں کی جہاں اس کے اسلاف مدفون تھے، زیارت کے لیے حاضر ھو۔

اس رسم کا حال d'Ohsson (*Tableau de l'Empire Othoman*، ۱ : ۳۰۵ ببعد؛ ۲ : ۲۵۸) اور Von Hammer (*Des Osm. Reiches Statsverfassung*، بہ تقلید تاش ریفاقی [کذا، تشریفاتی ؟] زادہ محمد، ۱ : ۴۸۴) نے اسی طرح بیان کیا ہے۔ یہ بیان ان بیانات سے کچھ زیادہ مختلف نہیں جو ھمیں سترھویں صدی کے وسط کے متعلق معلوم ھیں (Ricaut: *Etat present de l'Empire Ottoman*، پیرس ۱۶۷۰ء، ص ۱۰، ۱۹) اور نہ اس طریقے سے جس سے قلیج آلای کی رسم انیسویں اور بیسویں صدی میں ادا کی جاتی تھی۔ انیسویں صدی میں شیخ الاسلام کے فرائض بعض دوسرے عہدیدار ادا کرتے تھے، مثلاً ۱۲۵۵ھ/۱۸۳۹ء میں سلطان عبدالمجید کی تخت نشینی کے موقع پر یہ فریضہ نقیب الاشراف نے ادا کیا (دیکھیے احمد لطفی: تاریخ، ج ۴، قسطنطینیہ، ۱۳۰۲ھ، ص ۵۱) اور کچھ مدت بعد قونیہ کے گروہ مولویہ کے چلبی افندی نے [رک بہ چلبی]۔ اگست ۱۹۱۸ء میں سلطان محمد سادس کی تخت نشینی کے بعد اس تقریب کی ادائی کے تمام مراسم شیخ سنوسی نے ادا کیے تھے (دیکھیے مفصل کیفیت، در روشن اشراف: ایکی سلطنت ارا مندہ، قسطنطینیہ ۱۳۳۴ھ، ص ۴۳ ببعد)۔ بعض سلاطین نے یہ رسم ادا نہیں کی، مثلاً ۱۶۹۵ء میں سلطان مصطفی ثانی اور ۱۸۷۶ء میں سلطان مراد خامس نے (عثمان نوری: عبدالحمید و دور سلطنتی، قسطنطینیہ ۱۳۲۷ھ، ۱ : ۹۱ ببعد).

قلیج آلای کی رسم کی ابتدا کا حال غیر واضح ہے۔ d'Ohsson نے جو روایت نقل کی ہے اس میں بتایا گیا ہے آقہ شمس الدین نے پہلی بار سلطان محمد ثانی کے لیے یہ رسم ادا کی تھی جو وھی بزرگ تھے جنھوں نے حضرت ابو ایوب کی قبر دریافت کی تھی، لیکن ترک وقائع نگاروں کی تصنیفات میں اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا (دیکھیے خصوصاً اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۱ : ۴۰۱)۔ ان کتابوں کے مطالعے سے تو خیال ھوتا ہے کہ سلطان محمد ثانی کے زمانے سے اس رسم کا سب سے لازمی حصہ یہ ھوا کرتا تھا کہ نیا سلطان پہلے حضرت ابو ایوب اور پھر دیگر سلاطین کے مقابر کی زیارت کرے (دیکھیے مثلاً سلانیکی: تاریخ ص ۱۳۲ برائے سلطان مراد ثالث، در ۱۵۷۵ء؛ اور نعیما برائے سلطان احمد اوّل، در ۱۶۰۴ء)۔ سب سے پہلے جس سلطان کے متعلق اس رسم کی ادائی کا حال قطعی طور پر تحریر ہے وہ ۱۶۱۷ء میں

سلطان مصطفٰی اول کے بارے میں معلوم ہوتا ہے (نعیما، ۱: ۳۲۰؛ پیچوی، ۲: ۳۶۱) ۔ اس سے یہی نتیجہ نکالنا چاہیے کہ بہرحال ابتدائی صدیوں میں اس رسم کو اتنی اہمیت نہیں دی جاتی تھی جتنی زمانۂ مابعد میں حاصل ہوئی ۔ تاہم یہ رسم بجائے خود ایک قدیم روایت کی حامل ہے : d'Ohsson (۱ : ۳۰۶) اس کا سلسلہ ان رسوم سے ملاتا ہے جن کی پابندی مصر کے مملوک سلاطین کیا کرتے تھے جن کی کمر میں عباسی خلیفہ تلوار باندھتا تھا ۔ مثال کے طور پر ایک اسی قسم کی رسم کا حال القَلْقَشَنْدی (صبح، ۳ : ۶۲۵ و ۲۸۰؛ بقول Gaudefroy - Demombynes : *La Syrie à l'Epoque des Memlouks*، ص ۴۲) نے تحریر کیا ہے ۔ مصر میں سلطان کو اسی موقع پر خلیفہ ایک سیاہ خلعت [رک باں] کا جغہ پہناتا تھا، لہٰذا بہت سی باتوں میں یہ رسم ان مراسم سے ملتی جلتی ہے جو خلفاے بغداد اپنے بڑے بڑے باجگزاروں، مثلاً آل بویہ اور سلاجقہ کی خدمات کو سراہنے اور ان کی عزت افزائی کے مواقع پر ملحوظ رکھتے تھے ۔ مگر بنو عبّاس کے عہد میں ہمیں تلوار کا کوئی ذکر نہیں ملتا (دیکھیے ابن الأثیر، ۸ : ۲۸۶) ۔ الغرض یہ ایک یقینی امر ہے کہ قلیج آلای کی رسم ایک بہت قدیم روایت پر مبنی ہے ۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی دلچسپی سے خالی نہیں کہ یہاں شیخ الاسلام [رک باں] نے کس طرح وہ منصب اختیار کر لیا جو پہلے زمانے میں خلفا انجام دیا کرتے تھے ۔

جہاں تک خود اس تلوار کا تعلق ہے Von Hammer (محل مذکور) اسے "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی تلوار" لکھتا ہے، اور احمد لطفی خلیفہ حضرت عمر الفاروق رض کی ۔ بظاہر یہ بیانات محض خوش عقیدہ لوگوں کے قصوں پر مبنی ہو سکتے ہیں ۔ مزید براں یاد رہے کہ تقلید السیف کے اصل معنی تلوار کی پیٹی کو گردن میں حمائل کرنا ہیں، اور اس کا سلسلہ قدیم عربوں کے طریقے سے جا ملتا ہے (دیکھیے الشُرتونی : اقرب الموارد، ص ۱۰۲۹، ع۱) ۔

(J. H. Kramers)

قلیج علی پاشا : رک بہ اُچیالی ۔

القُلَیعَه : الگلیعه (Al-Golea یعنی چھوٹا قلعہ) ۔ *

ایک قصر اور نخلستان جو صحراے الجیریا میں، غَرْدَیة سے ۱۶۶ میل جنوب میں، وارگلا سے ۲۳۰ میل جنوب مغرب میں اور عین صالح سے ۲۳۵ میل شمال میں، ۳۰ درجے ۳۱ دقیقے ۱۲ عرض بلد شمالی اور ۳ درجے ۷ دقیقے ۳۰ طول بلد مشرق (گرین وچ) پر واقع ہے، آبادی ۲۵۰۰ ہے ۔

الگلیعه دراصل اَلْقُلَیعَه ہے جس کا مطلب "چھوٹا قلعہ" ہے، اور جسے بربر تَوْرِرت کہتے ہیں ۔ یہ دونوں جصون پر مشتمل ہے، اصل قلعہ "قصر" ایک ؟ "گرت" کے شمالی پہلو میں بنا ہوا ہے اور خانہ بدوشوں کے لیے گودام کا کام دیتا ہے اور زیریں حصے میں مقیم آبادی بستی ہے ۔ یہ آبادی قبیلۂ زِناگة جو گُرارة سے آیا تھا اور آزاد کردہ حبشی غلاموں پر، جو نخلستانوں کے باغوں کی کاشت کرتے ہیں مشتمل ہے ۔ سگّولر، زوگن، مَحیگن اور لُوا کے وِد (واد) یعنی دریا زیر زمین کا پانی مہیا کرتے ہیں، اور اس سے ۴۰ء۰۰۰ کھجور کے پیڑوں کے باغ کی بخوبی آبپاشی ہو جاتی ہے ۔ اس پانی سے ایک سات میل لمبی اور ۲ میل چوڑی وادی کی بڑی اچھی کاشت بھی ہو سکتی ہے ۔ پانی سطح زمین تک (تلی توڑ) نواری کنووں کی مدد سے لایا جاتا ہے ۔ اسی باعث یہاں ایک جھیل بھی پیدا ہو گئی ہے جسے بل اَید کہتے ہیں اور

جس کے قرب کی وجہ سے نخلستان کی آب و ہوا بہت مضر صحت ہو گئی ہے ۔ شَأنْبة مؤضِی القلیعه کے مضافات میں بدویانہ زندگی گزارتے ہیں اور پانچ گروہوں میں بٹے ہوئے ہیں .

مآخذ : (۱) Voyage d'al-'Aiachi, Explor. scient. de l' Algérie، جلد ۹، ص ۳۶ ببعد؛ (۲) al-Goléa (Sahara) Missions : C. P. Charmettant catholiques، ۱۸۷۶ء، شماره ۳۹۳؛ (۳) Choisy : Le Sahara, souvenir d'une mission à Goléa، پیرس ۱۸۸۱ء، ص ۱۸۵ تا ۲۷۱؛ (۴) Daumas: Le Sahara algérien (پیرس ۱۸۴۵ء)، ص ۲۱۷؛ (۵) Deporter : L'extrême sud de l'Algérie، الجزائر ۱۸۹۰ء، حصه ۱؛ (۶) Duveyrier : Coup d' oeil sur le pays des Beni Bull.) Mzab et sur celui des Chamba occidentaux. Soc. de Géogryphie de Paris، اکتوبر ۱۸۵۹ء)؛ (۷) وہی مصنف : Itineraire de Metlili à Hassi Bergawi Bull. Soc. de Géographie) et d' al-Golia à Metlili، پیرس ۱۸۷۶ء)؛ (۸) Frescaly (Palat کا قلمی نام) : Journal de route، پیرس ۱۸۸۶ء، ص ۱۲۶ تا ۱۶۱؛ (۹) E. Foureau : Rapport sur ma mission au Sahara . . . (اکتوبر ۱۸۹۳ء تا مارچ ۱۸۹۴ء)، پیرس ۱۸۹۳ء؛ (۱۰) Parisot : La région comprise entre Ouargla et al-Goléa .

(G. Yver [و تلخیص از ادارہ])

* **قَلْیُوب :** مصر کے حصۂ زیرین کا ایک خاصا بڑا شہر جہاں ریلوے سٹیشن بھی ہے، جو قاہرہ کے مرکزی سٹیشن سے ۱۰ میل شمال میں قاہرہ اسکندریہ ریلوے لائن پر واقع ہے ۔ خاص شہر سٹیشن سے تقریبًا ایک میل مغرب کی جانب دریاے نیل کے کنارے سے تین میل دور تُرعَة السُّردوسیة کے قریب واقع ہے ۔ قلیوب گزشتہ صدی کے وسط تک مُدیریة اقلیوبیة کا صدر مقام تھا ۔ خدیو اسمٰعیل کے عہد میں مدیریة کا دیوان بنْہا (یاقوت: معجم، ج ۱.) میں منتقل کر دیا گیا ۔ اس وقت سے قلیوب ایک مرکز (ضلع کا صدر مقام) ہے ۔ یہاں سے زقازلق اور قنطرة النیل تک برانچ لائنیں جاتی ہیں ۔ باشندوں کی اکثریت مسلم ہے، علی پاشا مبارک کے مطابق قلیوب میں ایک شرعی عدالت (محکمۂ شرعیه) قائم ہے اور ایک شفاخانہ موجود ہے دیکھیے علی پاشا مبارک : الخطط الجدیدة، ۱۴ : ۱۱۴ ببعد؛ Baedeker : Egypt (۱۹۱۴ء)، ص ۴۳؛ سامی بے: قاموس الاعلام (استانبول ۱۳۱۴ھ/۱۸۹۶ء)، ۵ : ۳۶۹۳ب جہان (سطر ۲ تا ۳) جنوبندة کے بجاے شمالندة پڑھنا چاہیے . . . [تفصیل کے لیے دیکھیے لا، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ] .

مآخذ : تصنیفات محولۂ بالا کے علاوہ (۱) ابن مُیَسّر : اخبار مصر، طبع H. Massé (قاہرہ ۱۹۱۹ء)، ص ۲۳، ۶۰، ۹۳؛ (۲) ابو شامة : کتاب الروضتین، در Hist. des Crois، ۴ : ۱۴۷؛ (۳) الدمشقی : نخبة الدہر فی عجائب البر و البحر، طبع Mehren (کوپن ہیگن ۱۸۷۴ء)، ص ۲۳۱؛ (۴) المقریزی : الخطط (طبع Wiet)، ۱ : ۳۱۳، باب ۲۵، ۲ : ۸۵، حاشیہ ۱؛ (۵) ابن دُقماق : کتاب الانتصار، طبع Vollers، بعنوان Descr. de l' Égypte (بولاق ۱۳۰۹ھ)، ۵ : ۴۳، ۴۷؛ (۶) القلقشندی: صبح الاعشیٰ، در Wüstenfeld : Calcaschandi's Geo- Abh. d. Kgl.) graphie n. Verwaltung von Ägypten Cesellsch. d. Wiss. Zu Göttingen، ۱۸۷۹ء)، ص ۲۵ ببعد، ۲۸، ۱۰۹ : (۷) الظاہری، در De. Sacy. : Chrestomathie arabe (پیرس ۱۸۲۶ء) ۲ : ۵ ؛ (۸) ابن ایاس : تاریخ مصر (بولاق ۱۳۱۱ھ)، ۲ : ۵۴، ۱۰۹، ۱۵۷، ۱۹۷، ۲۰۴؛ ۳ : ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۷۰، ۱۹۲، ۲۰۶، ۲۸۶، ۳۰۳، ۳۱۸؛ (۹) d' Anville : Mémoires sur l'Égypte... (پیرس ۱۷۶۶ء)، ص ۳۹؛ (۱۰) الجبرتی : عجائب الآثار فی التراجم و الاخبار (قاہرہ ۱۳۲۲ھ)، ج ۳: (۱۱) علی پاشا مبارک: الخطط الجدیدة...(بولاق ۱۳۰۵ھ)،

۱۴ : ۱۱۴ تا ۱۱۹ (نیز رک به مصر Egypt) .

(A. RICHTER [و تلخیص از اداره])

* **اَلْقَلْیُوبی :** [ابو العباس] شہاب الدّین، احمد بن احمد بن سَلامَة ایک عرب مصنف جو نامور شافعی فقیه شمس الدّین (الشّمس) الرَّمْلی (م ۱۰۰۴ھ/۱۵۹۶ء) کا شاگرد تھا۔ اسے اپنے زمانے میں سب متفقه طور پر ایک مستند عالم تسلیم کرتے تھے؛ اس نے شوال ۱۰۶۹ھ/جولائی ۱۶۵۹ء کے آخری ایام میں وفات پائی۔ فقه، جغرافیه، طبّ، سرّی علوم اور ادب میں اس کی بہت سی تصالیف ھیں جن میں سے ۲۱ محفوظ رہ سکی ھیں۔ براکلمان نے جن ۱۸ کتابوں کا ذکر کیا ھے ان میں حسب ذیل کا اضافه کرنا چاھیے : کتاب المَجَرَّبات، در گوٹنجن Göttingen (دیکھیے *Verzeichn. der Hss. im Preuss. Staate*، *Göttingen. Honnover*) ج ۳، برلن ۱۸۹۴ء، عدد ۱۰۰)؛ (۲) معراج النّبی، در ظاھریه یا عمومیهٔ دمشق، دیکھیے حبیب الزّیات : خزائن الکتب فی دمشق و ضواحِیھا (قاھره ۱۹۰۲ء)، ص ۴۷، عدد ۴۰؛ Houtsma : *Cat. d'une coll. de Mss. arabes et turcs*، وغیره، (لائیڈن ۱۸۸۹ء)، عدد ۱۴۲؛ (۳) رسالة فی معرفة اَسْماء البلاد و عُروضِھا و اَطْوالِھا، در Princeton دیکھیے Littmann : *A list of Arabic Mss. in Princeton Univ. Library* (پرنسٹن ۔ لائپزگ ۱۹۰۴ء)، ص ۹ ، عدد ۴۰؛ (۴) کتاب حکایات، صلحا و زہّاد کے حالات، یه کتاب النّوادر Brit Mus. سے الگ ھے، دیکھیے Ellis و Edwards : *A Descr. List of the Arabic Mss. acquired ... since 1894* (لنڈن ۱۹۱۲ء)، ص ۶۲، Or. : ۷۰۱۸؛ [(۵) مناسک الحج و العمره؛ (۶) البدور المنورة فی معرفة رُتَبِ الاحادیث المشتهره] .

القلیوبی کی حسب ذیل تصنیفات طبع هو چکی هیں:

(۱) النّووی کی منہاج الطالبین کی شرح از مَحلّی (م ۸۶۴ھ/۱۴۰۰ء) مع حاشیه از شہاب الدّین البُرُلّسی، قاھره ۱۳۰۶ھ-۱۳۱۸ھ، ۴ جلد؛ (۲) کتاب الصّلوٰت ، بولاق ۱۳۰۰ھ؛ (۳) التّذکرة فی الطبّ، السُّوَیدی کے تذکره کے حاشیے پر، قاھره ۱۳۰۲ھ اور علٰحده، قاھره ۱۳۰۵ھ؛ (۴) حکایات غریبة و عجیبه یا حکایات و غرائب و عجائب و لطائف و نوادر و فوائد و نفائس جسے عام طور پر مختصرًا نوادرِ القَلْیوبی کہتے ھیں اور جو اس کی وفات کے بعد شائع ہوئی، دیکھیے *The book of Anecdots, Wonders, Marvels, Pleasantries, Rarities and Useful and Precious Extracts*، طبع W. Nassau Lees اور مولوی کبیر الدّین، کلکته ۱۸۵۶ء، بار دوم ۱۸۶۴ء، نیز ۱۲۷۴ھ سے کئی بار قاھره میں؛ آخری بار ۱۳۲۳ھ، ۱۳۲۸ھ میں، جس کا خاتمهٔ طبع کلکتے کی طبع سے مختلف ھے؛ [(۵) تحفة الراغب، قاھره ۱۳۰۷ء].

مآخذ : (۱) المُحِبّی : خُلاصة الاَثَر من اَعْیانِ القرن الحادی عَشَر، ۱ : ۱۷۵؛ اس کے بعد (۲) علی پاشا مبارک : الخِطَط الجدیدة، ۱۴ : ۱۱۸؛ (۳) Sanguinetti : *Journ. Asiat.*، ۱۸۶۵ء، ۲ : ۳۵۱؛ (۴) Leclerc : *Hist. de la Médecine arabe* (پیرس ۱۸۷۶ء)، ۲ : ۳۰۳؛ (۵) براکلمان : *GAL*، ۲ : ۳۶۴ [تکمله، ۲ : ۴۹۲ ببعد؛ (۶) الزرکلی : الاعلام، بذیل احمد بن احمد بن سلامه؛ (۷) عمر رضا کحاله : معجم المؤلفین (دمشق ۱۹۵۷ء)، ۱ : ۱۴۸؛ (۸) سرکیس : معجم المطبوعات، بذیل مادّه] .

(C. BROCKELMANN)

* **قِمار :** رک به مَیْسِر .

⊗ **اَلْقَمَر :** (عربی زبان میں پہلی سے تیسری رات تک کے چاند کو ھلال کہتے ھیں اور پھر تین رات کے بعد آخر ماه تک کے چاند کو قمر کہتے

ہیں (قمر کی جمع اقْمار آتی ہے)، نیز قرآن مجید کی ایک سورت کا نام ہے جیسے سورة اِقْتَرَبَتِ السّاعَةُ اور سورة اَلْمُبَیِّضَۃ (حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ اس سورت کو تورات میں المبیضہ کہا گیا کیونکہ روز حشر میں جب بعض لوگوں کے چہرے سیاہ ہو جائیں گے تو اس سورت کے حامل کے چہرے کو اللہ تعالٰی روشنی اور چمک عطا فرمائیں گے دیکھیے روح المعانی، ۲۷ : ۷۳؛ الدر المنثور، ۶ : ۱۳۲) بھی کہا جاتا ہے ۔ عدد تلاوت ۵۴ اور عدد نزول ۳۷ ہے ۔ جمہور اہل علم کے نزدیک یہ تمام سورت مکے میں نازل ہوئی، بایں ہمہ مقاتل سے یہ بھی منقول ہے کہ اس کی تین آیات (۴۴ تا ۴۶) مدنی ہیں؛ بعض نے صرف پینتالیسویں آیت کو مدنی بتایا ہے (روح المعانی ، ۲۷ : ۷۳؛ الدرالمنثور، ۶ : ۱۳۲ ببعد ؛ فتح البیان ، ۹ : ۱۶۱) ؛ اس سورت میں بالاجماع ۵۵ آیات اور تین رکوع ہیں ۔ الخازن (لباب التأویل، ۴، ۲۱۶) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۳۴۲ کلمات ۱۴۲۳ حروف ہیں ۔

سورت القمر کے شان نزول کے لیے اسباب النزول للنیسابوری (ص ۲۲۷ ببعد) ، ماقبل سے اس کے ربط و مناسبت کے لیے روح المعانی (۲۷ : ۷۳ ببعد)؛ البحرالمحیط (۸: ۱۷۱ ببعد) اور تفسیر المراغی (۲۷ : ۷۴)، حکیمانہ تفسیر اور فلسفیانہ مسائل کے لیے تفسیر کبیر (۷ : ۷۴۸)، تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العربی (۲ : ۱۳۹)، جدید علوم و معارف کے سلسلے میں الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۳ : ۲۴۶) ، اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز کے لیے فی ظلال القرآن (۲۷ : ۷۹)، اس سورت کی تفسیر کے سلسلے میں وارد ہونے والی احادیث و آثار کے لیے الدر المنثور (۶ : ۱۳۲ ببعد) اور اس سورت کی مختلف آیات سے فقہی مسائل اور شرعی احکام کے استنباط کے لیے الجصاص: احکام القرآن (۳ : ۴۱۴) ملاحظہ کیجیے .

سورة القمر شروع سے لے کر آخر تک حق کے جھٹلانے والوں کے لیے ایک ہیبت ناک تنبیہ اور اہل ایمان کے لیے گہرے اطمینان اور قلبی تسکین کا باعث ہے (فی ظلال القرآن، ۲۷ : ۷۹ ببعد) ۔ سورت کا آغاز قرب قیامت کی پیشین گوئی اور حضرت محمّد صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے معجزۂ شق القمر کی طرف اشارے سے ہوتا ہے اور بتایا گیا ہے کہ سابقہ امتوں کے مکذبین کی طرح کفار عرب نے بھی معجزات نبویہ کو سحر اور جادو کہ کر آپؐ کی نبوت کی تکذیب کی ۔ اللہ تعالٰی نے رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو ان سے اعراض کرنے کا حکم دیا اور تسلّی دی کہ ان مکذبین کا حشر بھی پہلے زمانوں کے مُکذّبین جیسا ہوگا ۔ پھر قوم نوح، عاد و ثمود اور قوم فرعون کے مکذبین کے قصے اور عبرت ناک انجام کی طرف اشارہ ہوا ۔ اس کے بعد مشرکین اور حق کو جھٹلانے والوں کو زجر و توبیخ فرمائی گئی کہ وہ ان عبرتوں سے کچھ نہیں سیکھتے، حالانکہ انہیں اس تکذیب و تحقیر کا مزہ قیامت کے روز ضرور چکھایا جائے گا ۔ پھر اللہ کی قدرت مطلقہ اور کائنات کے ہر ذرے پر اس کے نظام قضا و قدر کے غلبے کا تذکرہ کرکے بتایا گیا کہ تمام انسانوں کے اعمال کا حساب رکھنا اور اس پر جزا و سزا دینا بھی اسی قادر مطلق کو زیب دیتا ہے (تفسیر المراغی، ۲۷ : ۱۰۳؛ فی ظلال القرآن، ۲۷ : ۸۲ ببعد) ۔ نبی کریم صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے مروی ہے کہ جس نے سورة القمر کی ہفتے میں ایک بار تلاوت کی قیامت کے دن اللہ اسے ایسی حالت میں اٹھائے گا کہ اس کا چہرہ چودھویں رات کے چاند کی مانند ہوگا (الکشاف، ۴ : ۲۴۴؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۴۰) .

مآخذ : (۱) الخازن : لباب التأویل ، قاہرہ

۱۳۲۶ھ؛ (۲) السیوطی : الاتقان، قاہرہ ۱۹۵۱ء؛ (۳) وهی مصنف : الدر المنثور، قاہرہ ۱۳۲۶ھ؛ (۴) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۵) محی الدین ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۶) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۷) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۸) ابو الحسن نیشاپوری : اسباب النزول، قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۹) الآلوسی: روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء۔

(ظہور احمد اظہر)

* **قُم :** ایران کا ایک قصبہ جو عراق عجم میں ایک ندی کے کنارے واقع ہے جو جرباذکان (گل پایگان) سے آتی ہے اور جس کا پانی مقامی ضروریات کو پورا نہیں کر پاتا ۔ اسے ۲۳ھ/۶۴۴ء میں حضرت ابو موسی الاَشعری رض نے فتح کیا تھا ۔ خلیفہ المامون کے عہد میں قم نے بغاوت کی اور یحیی بن عمران کے زیر قیادت محاصل ادا کرنے سے انکار کر دیا ۔ خلیفہ نے علی بن ہشام المَروَزی کو روانہ کیا جس نے اس کی فصیل منہدم کرکے ستر لاکھ درہم تاوان جنگ عائد کر دیا ۔ المُعتَز کے دور خلافت (۲۵۲ھ/۸۶۶ء تا ۲۵۵ھ/۸۶۸ء) میں یہ عہد نامہ توڑ دیا گیا ۔ اس پر خلیفہ نے عراق عجم کے عامل موسی بن بوغا کے ماتحت ایک فوج بھیجی، بیشتر باشندوں کا قتل عام ہوا اور یہاں کے ممتاز ترین افراد کو بطور یرغمال پکڑ کر لے جایا گیا ۔

الاِصطخری کے زمانے میں اس کی چار دیواری تھی ۔ پانی کنوؤں سے فراہم ہوتا تھا اور بڑے وسیع اور مستحکم حوض بنے ہوئے تھے ۔ یہاں کے باشندے ہمیشہ سے کٹر قسم کے شیعہ رہے ہیں اور یہ قصبہ شیعیان علی کا بہت بڑا مرکز ہے ۔ یہاں متعدد (بقول احمد الرازی، ۴۴۴) اولیا اور متقی بزرگوں کے مزار ہیں جن میں امام سابع موسی الکاظم رض کی دختر اور امام ثامن علی رض الرضا کی ہمشیر فاطمہ کا روضہ شامل ہے ۔ بعد کے صفوی بادشاہ بھی یہیں مدفون ہیں ۔

الاِصطَخری (BGA، ۱ : ۲۳۰) کے زمانے میں یہاں سے ایک منزل کے فاصلے پر مزدکیوں کا ایک چھوٹا سا قصبہ (قَریَۃ المَجوس) تھا ۔ فارسی شاعر نظامی گنجوی کا، جو گنجہ میں پیدا ہوا تھا، خاندان دراصل تفریش سے آیا تھا، جو قم کے قریب واقع ہے۔

مآخذ : (۱) باقوت : مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۵، ۱۷۵ (= Barbier de Meynard: *Dict. da la Perse*، ص ۴۵۶)؛ (۲) *BGA*، ۱ : ۲۰۱؛ ۲ : ۲۵۲، ۲۶۳؛ ۳ : ۳۹۲، حاشیہ الف، ۳۹۵؛ (۳) البلاذری، طبع de Goeje، ص ۳۱۲، ۳۱۴؛ (۴) حَمْد اللہ المُسْتَوَف، طبع Le Strange، ص ۶۷، ترجمہ ص ۷۱؛ (۵) الدّمشقی، ترجمہ Mehren، ص ۲۹۹؛ (۶) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۳۰۵؛ (۷) Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۲۰۹ ۔

(CL. HUART)

* **قِمِنچه :** (Camieniec)، روس کے التظامی ضلع پوڈولیا Podolia کا ایک حلقہ (Circle) اور سب سے بڑا شہر ۔ پہلے یہ اہل پولینڈ کا ایک مضبوط قلعہ تھا اور یہاں ترکوں اور ان کے مابین کئی خونریز لڑائیاں ہوئیں ۔ ۱۶۷۲ء میں سلطان محمد رابع کے عہد حکومت میں اس پر احمد پاشا کوپرولوزادہ صدراعظم نے، جو پوڈولیا کی جنگ میں بذات خود شریک تھا، قبضہ کر لیا؛ چنانچہ ترک شاعر نابی نے احمد پاشا کے اعزاز میں اپنی منظوم تاریخ قمنچه لکھی (مخطوطات، در لنڈن و وی انا، مطبوعۂ استانبول ۱۲۸۱ھ)۔ Buczacs کے معاہدے کی رو سے قمنچه اور پوڈولیا ترکی کے قبضے میں آ گئے اور ۱۶۹۹ء، یعنی قارلوویچ [رک بآں] کے صلح نامے

تک یہ شہر اسی کے پاس رہا۔ ۱۷۹۵ء میں یہ روس کی عمل داری میں آ گیا۔

مآخذ: (۱) Hammer: *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۶: ۲۹۰ ببعد، ۶۶۸، ۷: ۱۳؛ (۲) Sax: *Geschichte des Machtverfallas der Türkei*، وی انا ۱۹۰۸ء، ص ۷۲؛ (۳) Jorga: *Ceschichte des Osm. Reiches* (گوتھا ۱۹۱۱ء)، ۳: ۱۴۴، ۲۱۲؛ (۴) Gibb. *A History of Ottoman Poetry* (لنڈن ۱۹۰۴ء)، ۳: ۳۲۷۔

(F. GIESE)

* **قنا:** بالائی مصر کا ایک شہر جو دریاے نیل کے مشرّق کنارے پر واقع ہے۔ یہ اسی نام کے ایک صوبے (مدیریہ) کا صدر مقام ہے جو سات اضلاع (مرکز) میں منقسم ہے جن کے نام یہ ہیں: (۱) دِشنا؛ (۲) اِسنا؛ (۳) قَنا؛ (۴) قُصَیر؛ (۵) قُوص؛ (۶) لَقصُر؛ (۷) نَجعْ حَمادِی۔ اس مدیریہ کا رقبہ ۱۸۱۰ مربع کلومیٹر ہے۔ ۱۹۶۶ء کی مردم شماری کے مطابق کل آبادی ۱۴۷۸۰۰ ہے۔ ۱۸۹۷ء میں اس مدیریہ کی آبادی ۱۱۴۵۷ تھی جس میں سے ۱۲۰۳۳۰ نفوس قنا میں آباد تھے۔ اس علاقے میں کپاس اور غلہ پیدا ہوتا ہے۔ شہر میں کپڑا اور مٹھائیاں تیار ہوتی ہیں، لیکن قنا کو زیادہ شہرت خاص طور پر مٹی کے بنے ہوے مسام دار برتنوں کی وجہ سے حاصل ہے۔ یہاں کے بنے ہوے مرتبانوں (قُلّه) کو بلقاص کہتے ہیں کیونکہ اس نام کا ایک مقام یہاں سے چند میل جنوب میں واقع ہے۔

اس کا عربی نام جسے بعض جغرافیہ نگاروں نے اِقنا اور قبطی عرب Scalae میں قُونَا لکھا ہے، قبطی لفظ KWNH سے نکلا ہے [تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ]۔

مآخذ: (۱) ابن جبیر، طبع de Goeje و Wright، ص ۶۷؛ (۲) یاقوت، ۴: ۱۷۸؛ (۳) ابن بطوطہ، ۱: ۱۰۶؛ (۴) اَلْاُدْفُوی: الطالع السعید، ص ۷ تا ۸، ۱۹؛ (۵) علی پاشا: الخطط الجدیدۃ، ۱۴: ۱۲۰ تا ۱۲۵؛ (۶) Sourdille: *Duree du voy. d'Herodote*، ص ۱۵۳ تا ۱۵۹؛ (۷) Baedcker: *Egypte*، ص ۲۳۷، ۲۴۳؛ (۸) Massignon: *Sec. note sur l'etat d' advancement des et. archéol ar*، در *BIFAO*، ۹: ۶؛ Massignon: *Annuaire du monde musulman*، ۱۹۲۳ء، ص ۱۲۰؛ (۹) J. Maspero و G. Wiet: *Materiaux pour servir a la geogr. de l'Egypte*، ص ۱۳۰، ۱۴۷ تا ۱۴۹، ۱۵۳، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷ تا ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۵ تا ۱۹۱؛ (۱۰) اَلْبَتَنُونی: الرحلة الحجازیة، ص ۳۱ تا ۳۲۔

(G. WIET [و تلخیص از ادارہ])

* **قَنات:** جمع: قَنَوات، قَنًی، قُنِیّ اور اَقْنِیَة عربی میں اس کے معنی ہیں: (۱) نہر، کاریز، (۲) نیزہ یا چھڑی (دیکھیے لسان العرب، ۲۰: ۶۶؛ تاج العروس، ۱۰: ۳۰۴؛ Dozy: *Supplement*، ۲: ۴۱۴)۔ یہ دونوں مفہوم اس کے اصل معنوں "سرکنڈا یا نرکل" سے نکلتے ہیں۔ یہ بات خاصے وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ سامی زبانوں میں یہ لفظ آشوری یا اکّادی زبانوں سے لیا گیا ہوگا جہاں قَنُو کا مطلب تھا سرکنڈا یا ایک قسم کی گھاس جو دلدل میں پائی جاتی ہے (bulrush)، دیکھیے Zimmern: *Akkad. Fremd-wörter*، لائپزگ ۱۹۱۵ء، ص ۵۶؛ چنانچہ عبرانی میں قَنا (Kanä) اور آرامی میں قنْیا (Kanya) کے الفاظ ملتے ہیں۔ یہ لفظ آرامی کے واسطے سے عربی میں پہنچا۔ اب شام اور مصر کی عامیانہ زبان میں اس کا تلفظ قَنایة، قنایات ہے۔ یونانیوں اور رومیوں نے یہ سامی لفظ κάννα, κάννη (κάνη) اور Canna کی صورتوں میں قبول کیا۔ لاطینی لفظ Canalis کے معنوں میں تغیّر و

تبدل جو بالکل عربی سے مشابہ ہے، قابل توجہ ہے۔ پہلے یہ قطعاً اسم صفت کے طور پر مستعمل تھا، یعنی ”سرکنڈے کی شکل کا“ اور پھر اسی سے ”نہر“ کا مفہوم پیدا ہو گیا۔ لفظ قنات جدید فارسی میں بھی مستعمل ہے، لیکن وہاں یہ زمین دوز نہر یا نالے کے لیے مخصوص ہے۔ اس خاص قسم کی نہر کے لیے خالص فارسی لفظ کاریز ہے جو پہلے کَہْریز تھا (Vullers: *Lexic. Pers.-Lat.*، ۲: ۷۶۷، ۹۲۷)۔ قدیم تر زبان میں آوغُون کا لفظ بھی ملتا ہے (دیکھیے Vullers، ۱: ۵۸)۔ کاریز فارسی سے عربی میں داخل ہوا تو اس کی صورت صِہرِیج (نیز صَہارج) ہو گئی، لیکن اس کا مطلب ہے ”مخزن آب یا حوض“ (دیکھیے لسان العرب، ۳: ۱۳۶؛ Lane: *Lexicon*، ص ۱۷۳۸؛ نیز دیکھیے یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۳: ۲۷۶۔ معجم میں یہ لفظ حوالے کے مطابق نہیں ملا۔ اس لفظ کے یہی معنی تاج العروس، ۲: ۶۷ میں دیے گئے ہیں۔ صرف شام میں (بقول Moritz: *Zur antiken Topographie der Palmyrene*، در *Abh. Pr. Akad.*، ۱۸۸۹ء، ۴: ۱۲) ہمیں کَہْرِیز، صَہْرِیج، عامیانہ چَہرِیز کے الفاظ زیر زمین نالے کے معنوں میں ملتے ہیں۔ یہاں اس امر کی طرف بھی متوجہ کر دینا چاہیے کہ کاریز کے لیے عربی کے دوسرے الفاظ (غالباً سب کے سب) آرامی سے مستعار ہیں، دیکھیے Fränkel: *Die aram. Fremdwörter im Arab.*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۳ تا ۲۵۔ مثال کے طور پر قَصاطِل کو لے لیجیے (Dozy، ۲: ۳۴۴؛ آرامی قَسْطَل (Castellum) کے معنی ہیں ”کوئی بڑی عمارت“؛ دیکھیے قَنْطَرة بمعنی پُل، کاریز، قلعہ.

اس لفظ کی جمع قَنَوات شام میں مقاموں کے نام کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے، مثال کے طور پر یہ ایک شہر کا نام ہے جو حَوران کی مغربی ڈھلواں سطح پر دمشق سے ۵۰ میل جنوب کی طرف واقع ہے اور پانی کی افراط کے باعث اس نام سے موسوم ہے۔ یقیناً یہ بہت قدیم زمانے سے آباد ہے، اگرچہ اس کا اور بائبل کے عہد نامۂ عتیق کے شہر قنات Kēnat (*Numbers*، ۳۲: ۴۲؛ *Chron*، ۲: ۲۳) کا ایک ہونا ثابت نہیں، بلکہ Wetzstein اسے قُنَیّہ (تصغیر قناۃ) سمجھتا ہے جو النُّقرۃ میں دَرعات کے مشرق میں چار گھنٹے کی مسافت پر کَرَک کے قریب ایک گاؤں ہے (دیکھیے Wetzstein: *Das batanäische Giebelgebirge*، لائپزگ ۱۸۸۴ء، از Delitzsch: *Psalmenkommentar*، ص ۲۶)۔ قنوات (Καναθα، Canatha) کی سب سے زیادہ خوشحالی کا زمانہ سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں تھا۔ رومی دور حکومت کی شاندار عمارتوں کے کھنڈر آج بھی اس شہر میں نظر آتے ہیں۔ ٹراجن Trajan کے عہد میں یہاں ایک نئی نہر بنانے کا ذکر بھی ملتا ہے جس سے یقیناً مراد اس نہر کی درستی اور بحالی ہوگی جو زمانۂ قدیم سے چلی آ رہی تھی۔ شہر کے بالائی حصے میں ایک قدیم کاریز آج تک موجود ہے جس کی خوب نگہداشت کی جاتی ہے۔ اس شامی قنوات کے بارے میں دیکھیے (۱) Burckhardt: *Reisen in Syrien und Palästina*، وائی مر ۱۸۲۳ء، ص ۱۵۷ ببعد؛ (۲) Seetzen: *Reisen durch Syrien*، برلن ۱۸۵۴ - ۱۸۵۹ء، ۱: ۷۹ ببعد؛ ۴: ۵۱ تا ۵۴؛ (۳) J. Porter: *Five Years in Damascus*، لنڈن ۱۸۸۵ء، ۲: ۹۰ ببعد؛ (۴) G Le Strange: *Palestine under the Moslems*، لنڈن ۱۸۹۰ء، ص ۵۸۶؛ (۵) M. V. Oppenheim: *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*، ج ۱، برلن ۱۸۹۹ء، ص ۱۹۴؛ (۶) P. Thomsen: *Loca Sancta*، Halle ۱۹۰۷ء، ص ۷۶ و ۷۷؛ (۷) Georgius Cyprius، طبع Gelzer، لائپزگ ۱۸۹۰ء،

ص ۲۰۶ و ۲۰۷؛ (۸) Moritz، در Pauly-Wissowa: *Realenzykl. d. Klass. Altertumswiss.*، ۱۰: ۱۸۵۶؛ (۹) Baedeker: *Palästina und Syrien*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۱۵۳ تا ۱۵۵ ۔

شامی کاریزوں، قنطرۃ زینب اور قناطر فرعون کے لیے رک بہ مادۂ قنطرۃ ۔

ایران میں جس قسم کی زمین‌دوز کاریزیں پائی جاتی ھیں اس قسم کی شام میں بہت کم ھیں ۔ ان میں سے ایک قریتین Karyatēn میں دمشق سے تدمر (Palmyra) جانے والی قدیم سڑک پر واقع ہے (بقول Moritz: *Die antike Topographie der Palmyrene*، محل مذکور) ۔ شہر دمشق میں دریاے بردٰی سے نکالی ہوئی ایک نہر کا پانی آتا ہے جو زمین دوز نلوں کے ذریعے لوگوں کے گھروں میں پہنچا دیا جاتا ہے ۔ شام اور عرب کی نہروں کے بارے میں عام معلومات کے لیے نیز دیکھیے J. Berggren: *Guide française-arabe vulgaire*، Upsala ۱۸۴۴ء، ص ۵۶ و ۵۷، بذیل مادۂ *Aqueduc* ۔

عہد اسلامی کی قدیم ترین کاریزوں میں سے ایک مکّے کی کاریز ہے، جس کی تعمیر امیر معاویہؓ کے عہد میں شروع کی گئی تھی ۔ ہارون الرّشید کی بیوی زبیدہ نے اس مقدس شہر کے لیے پانی مہیا کرکے خاص طور پر شہرت حاصل کی ۔ اس نے ۸۱۰ھ/۱۳۰۷ء میں نہریں بنوائیں جن کے ذریعے طائف کے ضلع، منٰی کی وادی اور عرفات سے پانی مکّے میں پہنچایا گیا ۔ بعد کے زمانے میں ان نہروں کی نگہداشت نہیں کی گئی؛ اگر مرمت ہوئی بھی تو بڑی بے پروائی سے ہوئی؛ آخر کار ترک والی عثمان پاشا (۱۸۸۲ تا ۱۸۸۶ء) نے انہیں دوبارہ درست کرایا ۔

چونکہ ایران ایک خشک ملک ہے، لہٰذا نہروں کے ذریعے مصنوعی طریقوں سے آب پاشی ہمیشہ سے وہاں کی ضروریات زندگی میں شامل رہی ہے (دیکھیے مثلاً Polybious، ۱۰: ۲۳)، کیونکہ بہت سے مقامات پر دریا کا پانی کافی مقدار میں نہیں ملتا اور بارش بہت کم ہوتی ہے ۔ کھلی نہروں کے پانی کی بڑی مقدار زمین میں جذب ہو کر یا بخارات بن کر ضائع ہو جاتی ہے اور طوفان ابرو باراں اور تند سیلابوں سے بھی انہیں اکثر نقصان پہنچتا رہتا ہے؛ اسی لیے ایران میں عموماً زمین دوز قناۃ یا کاریز (کَہریز) کے نظام کو ترجیح دی جاتی رہی ہے ۔ اس ذریعے سے ان میدانوں میں جن کی بالائی سطح گلی سڑی نباتات سے پٹی ہوئی ہے، اکثر دور دور سے پانی لایا جاتا ہے ۔ وادیوں کے بلند حصوں خصوصاً پہاڑوں کے دامن میں پانی کے لیے تالاب بنائے جاتے ھیں جن میں پانی با فراط جمع ہو جاتا ہے؛ پھر یہاں سے پانی پہلے زمین دوز نالیوں اور پھر کھلی کھائیوں اور نالیوں (جُوز) کے ذریعے ان کھیتوں اور باغوں میں پہنچا دیا جاتا ہے جنھیں پانی دینا منظور ہوتا ہے ۔ یہ نالے اکثر سطح زمین سے ۵۰ فٹ یا اس سے بھی زیادہ نیچے ہوتے ھیں ۔ ان پر چھت ڈال دی جاتی ہے اور ان کی دیواریں اکثر اینٹوں سے پکی بنا دی جاتی ھیں ۔ یہ اتنے بلند ہوتے ھیں کہ آدمی پیٹ کے بل ان میں سے گزر سکتا ہے ۔ ہر تیس یا چالیس قدم پر ایک عمودی راستہ جو اکثر پختہ اور کھوکھلے ستون کی شکل میں ہوتا ہے اور اوپر سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے، بنا دیا جاتا ہے جس کے ذریعے نیچے کے نالے تک اتر سکتے ھیں ۔ ان زمین دوز نالوں کی تعمیر میں ایرانیوں کی بڑی کاریگری ظاہر ہوتی ہے ۔ چشموں کی تلاش اور نہروں کی تعمیر ایک خاص پیشہ ہے جسے مُقَنّی کا پیشہ کہتے ھیں (دیکھیے بالخصوص Bishop، کتاب

مذکور، دیکھیے مآخذ)۔ قنات کی تعمیر پر اس پانی کی مقدار کے تناسب سے جو وہ مہیا کر سکتی ہے لاگت زیادہ لگتی ہے اور اس کی مرمت اور دیکھ بھال کا سالانہ خرچ بھی کچھ کم نہیں ہوتا۔ اس کا خیال رکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ پانی مناسب طریقے سے سب کو برابر پہنچے اور اس بارے میں بڑی احتیاط کرنا پڑتی ہے کہ مختلف دیہات باری باری سے اپنی اپنی ضروریات کے مطابق مدت تک اس سے فائدہ اٹھائیں۔ کسی ایرانی گاؤں کے نظم و نسق میں غالبًا اہم ترین کام پانی کی تقسیم ہے۔ یہ فرض ایک خاص اہلکار، یعنی میرِ آب کے سپرد ہوتا ہے۔ ایسے نلوں وغیرہ کے درست رہنے کی دیکھ بھال بھی کرنا پڑتی ہے، خصوصًا اس بات کی کہ وہ ہر وقت صاف رہیں؛ دیکھیے دریں بارہ Gordon، کتاب مذکور، دیکھیے مآخذ۔

زمانۂ حال میں بد قسمتی سے ایران کے قناتی نظام کی طرف پوری توجہ نہیں دی جاتی، بہت سی نہریں اب بالکل خشک ہو چکی ہیں، مثلاً نہروں کا وہ جال جو کسی زمانے میں تہران کے قریب رَیّ کے گنجان آباد شہر کو سیراب کرتا تھا اب اتنا تباہ ہو چکا ہے کہ شاہ عبدالعظیم کے گاؤں کو جو رَیّ کے کھنڈروں پر آباد ہوا ہے، بمشکل پانی فراہم کرتا ہے (Polak، کتاب مذکور، ص ۱۱۸)۔ بقول Bishop، کتاب مذکور، تہران کو آج بھی ۳۵ نہریں سیراب کرتی ہیں۔

ایران میں کھیتوں کی مصنوعی نہروں سے آبپاشی کرنے کے ان طریقوں کو زراعت کا آبی نظام اور اس کے مقابلے میں قدرتی طریقے کو دیمی deimi[دائمی ؟] یا بارانی نظام کہتے ہیں، دیکھیے Polak، کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۰ Stolz-Andreas (دیکھیے مآخذ)، ص ۸۔

مآخذ: (ایران کے لیے) (۱) J. Morier: *A Second Journey through Persia etc.*، لنڈن ۱۸۱۸ء، ص ۱۶۳ و ۱۶۴؛ (۲) Pottinger: *Travels in Beloochistan and Sind*، لنڈن ۱۸۱۶ء، ص ۳۰۹؛ (۳) J. Johnson: *A Journey from India to England*، لنڈن ۱۸۹۸ء، ص ۱۲۷ ببعد؛ (۴) Dupré: *Voyage en Perse*، پیرس ۱۸۱۹ء، ۱ : ۳۵۸، ۳۷۹؛ ۲ : ۲۸۳ ببعد؛ (۵) R. Binning: *Journal of Two Years' Travel in Persia, Ceylon, etc.*، لنڈن ۱۸۵۷ء، ۲ : ۱۷۱ تا ۱۷۳؛ (۶) J. Ussher: *A Journey from London to Persepolis*، لنڈن ۱۸۶۵ء، ص ۵۷۵؛ (۷) J. E. Polak: *Persien, Das Land und seine Bewohner*، لائپزگ ۱۸۶۵ء، ص ۱۱۶ تا ۱۱۸؛ (۸) F. Stolze و F. C. Andreas: *Die Handelsverhältnisse Persiens*، در *Petermann's Geogr. Mitteil.*، Erg. H. ۷۷، Gotha ۱۸۸۵ء، ص ۸ و ۹؛ (۹) Mrs. Bishop (J. L. Bird): *Journeys in Persia and Kurdistan*، لنڈن ۱۸۹۱ء، ۱: ۲۳۱ ببعد؛ (۱۰) Sir Thomas E. Gordon: *Persia Revisited*، لنڈن ۱۸۹۶ء، ۱ : ۶۳ تا ۶۸۔

اضافہ: وسط ایشیا میں نہروں کا ایک وسیع جال پھیلا ہوا ہے۔ اس نظام کا منصوبہ تیمور کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، لیکن یقینًا یہ اس کے زمانے سے بہت پہلے کا ہے اور کم از کم ازمنۂ وسطیٰ کے اوائل میں تعمیر کیا گیا ہوگا۔ انھیں بنانے کے لیے ایسے نخلستانوں کے چشموں کا پانی جمع کیا گیا جو ایک دوسرے سے میلوں دور واقع تھے، بڑے دریاؤں کے رخ تبدیل کیے گئے اور پہاڑیوں کے سلسلوں کے اندر سے سرنگوں کے ذریعے اور وادیوں کے اوپر پل بنا کر نالوں کے ذریعے پانی لایا گیا، تاہم ایران کی طرح یہاں بھی اس قسم کی بیشتر نہریں اب ناقابل استعمال ہو چکی ہیں۔ یہاں نہر کو آرک اور نہر کے منتظم کو آرک آق صقال[نہروں کا سفید ریش بوڑھا](arikasakal) کہتے ہیں۔ وسط ایشیا کے اس نظام آب پاشی کا مفصل

بیان A. Th. V. Middendorf نے اپنے مقالے *Einblicke in das Ferghana-Thal*، در *Mem. de l' Acad. Imp. des Sciences de St. Petersbourg*، ۱۸۸۱ء، سلسلهٔ هفتم، ج ۲۹ میں دیا ھے، نیز اس علاقے کے لیے جو بخارا کے مشرق میں واقع ھے، دیکھیے H. Moser : *Durch Central-Asien*، لائپزگ ۱۸۸۳ء، ص ۱۱۴ تا ۱۱۹.

(M. STRECK)

* **قِنالی زاده**: عربی میں ابن الحِنّائی (دیکھیے (۱) *ZDMG*، ۱۴ : ۵۴۴ اور (۲) Gibb : *HOP*، ۳ : ۱۹۹، حاشیه) ترک علما اور شعرا کا ایک خاندان (دیکھیے J. Hammer : *GOR*، ۳: ۷۳٦) جس کے حسب ذیل ارکان زیاده اهم اور مشهور ھیں.

(۱) قِنالی زاده علاء الدّین علی بن اَمر اللہ، ایک ترک فقیه اور مصنف تھا جو ۹۱٦ھ/۱۵۱۰-۱۵۱۱ء میں آناطولی کے ضلع حَمِیدلِی (رکّ بآن) میں بمقام سپاٹا پیدا ھوا۔ وہ قاضی اَمْرُاللہ (محمّد) کا، جس نے ۹٦۷ھ/۱۵۵۹ء میں وفات پائی تھی، بیٹا اور عبدالقادر حمیدی کا پوتا تھا۔ وہ حسب ذیل شہروں میں قاضی عدالت کے عہدے پر فائز رھا: دمشق، قاهره، بورسه، ادرنه، اور پھر جمادی الآخره ۹۷۸ھ/اکتوبر-نومبر ۱۵۷۰ء) سے قسطنطینیه میں۔ محرم ۹۷۹ھ/مئی-جون ۱۵۷۱ء میں اسے آناطولی کا قاضی عسکر بنایا گیا اور اسی سال ٦ یا ۷ رمضان ۲۲-۲۳ جنوری ۱۵۷۲ء کو وہ ادرنه میں فوت ھو گیا۔ اس کا بھائی مشهور شاعر مُسْلمی تھا جو رودس Rhodes اور دیگر مقامات پر قاضی رھا، اور کہا جاتا ھے که ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں فوت ھوا۔ علی کے بیٹوں میں سے فهمی افندی اور حسن چلبی کا ذکر کر دینا چاھیے۔ فهمی افندی بھی ایک ممتاز شاعر تھا اور صرف ۳۲ سال کی عمر میں ۲۸/شوّال ۱۰۰۴ھ کو انتقال کر گیا۔ حسن چلبی (دیکھیے نیچے) شعرا کا مشهور تذکره نگار تھا.

ملاّ علاء الدّین علی بڑا محنتی مصنف تھا، اس نے متعدد کتب دینیه کی فرهنگیں اور شرحیں لکھیں۔ اس نے اپنی کتاب اخلاقِ علائی کے باعث شهرت حاصل کی جو ۹۷۲ھ/۱۵۵۴ء میں شام کے بیلربی علی پاشا کے لیے لکھی گئی تھی۔ اس کا اصل مسوده استانبول میں راغب پاشا کے کتابخانے (شماره ۹٦٦) میں ھے۔ یه کتاب (دیکھیے حاجی خلیفه: کَشف، ۱ : ۲۰۳، شماره ۲۸۰) شوال ۱۲۴۸ھ/فروری ۱۸۳۳ء میں بولاق میں طبع ھوئی (۲۳٦+۱۲۷+۵۲ صفحات)؛ دیکھیے (۱) JA ۱۸۴۳ء، ۲ : ۴۰ شماره ٦۸؛ (۲) Zenker، ۱ : ۱۳۵۷، جہاں علائی کو غلطی سے عَلیِی لکھا گیا ھے۔ علاوه ازیں اس کے مکمل متن یا کچھ حصوں کا ترجمه ھوا؛ دیکھیے وینسی مترجم Giovanni Medum کے ترجمے کا مسوده در بون Bonn یونیورسٹی لائبریری، شماره ۷۴، در J. Gildemeister : *Katal.*، ص ۱۱۴؛ اس بارے میں دیکھیے G. B. Toderini: *Letteratura Turchesca*، وینس، ۱۷۸۷ء، ۱ : ۹۵؛ نیز R. Peiper : *Stimmen aus dem Morgenlande Hirschberg*، ۱۸۵۰ء، ص ۱ ببعد، ۳۰۴ ببعد؛ اور وهی مصنف: *Das Capitel von der Freigebigkeit*، برسلو Breslau ۱۸۴۸ء، خصوصاً ص ۷۵، ۹۸، ۱۲۸۔ اخلاقِ ملاعلی کے بہت سے مخطوطات موجود ھیں؛ دیکھیے Flügel: *Wiener Kät.*، ۳ : ۳۰۴ ببعد؛ Pertsch : *Berl. Türk. Hss.*، ص ۱٦۸ ببعد جس میں مزید تفصیلات دی گئی ھیں..

اس کی ایک اور تصنیف اس کے مکتوبات کا مجموعه ھے (منشآت، دیکھیے حاجی خلیفه: کَشف، ٦ : ۱۸۵)۔ یه چھے فصلوں پر مشتمل ھے اور اس میں اس نے ایک ایسے زمانے میں جب که انشا پردازی رو بزوال تھی، مختلف طرز نگارش کے استادانه نمونے پیش کیے ھیں۔ اس کتاب کے مخطوطات برٹش میوزیم (Rieu : *Turk. Mss.*،

ص ۴۹)، وی انا، نیشنل لائبریری، شمارہ ۲۸۹ (Katal. : Flügel، ۱ : ۲۶۶ ببعد) اور وی انا Konsular-Akad. (شمارہ lxxxiv؛ Katal. : Kraft، ص ۲۸ ببعد) میں ہیں .

مآخذ : (۱) مکمل ترین سوانح عمری اس کے بیٹے حسن چلبی کے تذکرہ کے مسودے میں ہے ؛ (۲) عطائی : ذیل شقائق النعمانیہ، ص ۱۶۴ تا ۱۶۸؛ (۳) عالی : کنہ الاخبار (دیکھیے J. v. Hammer : GOR، ۳ : ۷۵۵، شمارہ ۵۷)؛ (۴) سجلّ عثمانی، ۳ : ۵۰۱ (جس میں خاندان قنالی زادہ کے بارے میں غلط آمیز بیانات ہیں)؛ (۵) J. v. Hammer : GOD، ۲ : ۳۴۱؛ ۳ : ۱۳۱؛ (۶) وہی مصنف : GOR، ۳ : ۷۳۶، (اس میں بھی قنالی زادہ نام کے مختلف افراد کے بارے میں غلطیاں نظر آتی ہیں)، ۴ : ۶۰۳ (جہاں ملّا علی کے بھائی ملّا عبدالرّحیم کرامی چلبی کو جس کا ذکر حاجی خلیفہ : فذلکہ، ۱ : ۷ ببعد میں آیا ہے ، م ۱۰۰۰ھ/۱۵۹۱ء، غلطی سے مکتوبات کے اسی یا کسی اور مجموعے کا مصنف قرار دیا گیا ہے)؛ دیکھیے درین بارہ؛ (۷) W. Pertsch : Berl. Türk. Hss. ، ص ۴۷ ، بر شمارہ ۴۹۱)؛ (۸) بروسہ لی محمّد طاہر : عثمانلی مؤلفلری ، ۱ : ۴۰۰ (تصنیفات کی صحیح فہرست کے ساتھ) ؛ (۹) F. Wüstenfeld : Die Geschichtsschreiber der Araber ، شمارہ ۵۳۲، ص ۲۴۸ ببعد .

(۲) قنالی زادہ حسن چلبی، شعرا کا ایک ترک تذکرہ نگار۔ حسن چلبی مذکورۂ بالا ملّا علی کا بیٹا تھا۔ وہ ۹۵۳ھ (آغاز ۴ مارچ ۱۵۴۶ء) میں بمقام بروسہ [بورسہ] پیدا ہوا جہاں اس کا باپ قاضی تھا۔ بیس برس کی عمر میں وہ مشہور ابو سعود [رکؔ بان] کا معاون (ملازم) ہو گیا۔ ۹۷۵ھ/۱۵۶۷ - ۱۵۶۸ء میں پروفیسر، ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ - ۱۵۸۳ء میں مسجد محمّد فاتح کا نگران (صَحن)، یعنی مدرس (دیکھیے J. v. Hammer : GOR، ۷ : ۱۸۶) اور پھر پانچ سال بعد مسجد سلیمانیہ کا معلّم بن گیا جہاں کسی زمانے میں اس کا باپ پہلے مدرس اعلٰی کے عہدے پر مامور رہا تھا (دیکھیے J. von. Hammer : GOR، ۳ : ۳۴۹)- ۹۹۹ھ/۱۵۹۰ - ۱۵۹۱ء میں اسے حلب کا قاضی بنایا گیا۔ پھر وہ قاہرہ، ادرنہ اور اس کے بعد ایک بار پھر قاہرہ میں اسی منصب پر فائز رہا۔ ۱۰۰۷ھ/۱۵۹۸-۱۵۹۹ء میں وہ قاضی کی حیثیت سے اپنے آبائی شہر بروسہ اور بعد ازاں گیلی پولی پہنچا، پھر ایوبؔ کا قاضی مقرر ہوا اور صفر ۱۰۱۱ھ/جولائی ۱۶۰۲ء میں اسکی زَغْرَہ کا؛ اس نے ۱۲ شوال ۱۰۱۲ھ/۱۴ مآرچ ۱۶۰۴ء) کو مصر میں رشید (Rosetta) کے مقام پر وفات پائی۔ اس وقت تک اسے ایک ارپالق [جاگیر] (رکؔ بان) دی جا چکی تھی .

حسن چلبی کو شہرت اس کے جامع تذکرة الشعراء کی بدولت نصیب ہوئی جو تین فصلوں میں ہے۔ بقول حاجی خلیفہ (کشف، ۲ : ۲۶۲، شمارہ ۲۸۱۷) تذکرة الشعراء، ایک ایسی کتاب ہے جو حسن زبان اور مضمون کی جامعیت کے اعتبار سے اس قسم کی تمام گزشتہ تصنیفات سے بڑھ کر ہے، تذکرہ (جو ۹۴۴ھ/۱۵۳۷ء میں ختم ہوا اور نامور سَعْد الدّین (خوجہ افندی) کے نام منتسب کیا گیا) تقریباً ۶۰۰ شعرا کے حالات زندگی اور کلام کے نمونوں پر مشتمل ہے، یہ ایک نہایت اہم تصنیف ہے جس کے متعدد مخطوطات موجود ہیں، لیکن جو تاحال طبع نہیں ہوا۔ عثمانلی عہد کے تذکروں میں یہ بہترین اور سب سے زیادہ جامع تذکرہ ہے اور اس کی اشاعت بے حد ضروری ہے .

مآخذ : (۱) عالی : کُنْہُ الأخبار (دیکھیے J. v. Hammer : GOR، ۳ : ۷۳۶، ۷۵۶، شمارہ ۱۲۸)؛

(۲) حاجی خلیفه : فذلکه، ۱ : ۲۴۰؛ (۳) مجلّ عثمانی، ۲ : ۱۲۷؛ (۴) J. v. Hammer : GOD، ۱ : ۴۴؛ ۲ : ۳۴۱؛ ۳ : ۱۳۱؛ (۵) وهی مصنف : GOR، ۳ : ۷۳۶؛ ۹ : ۲۴۳، شماره ۱۳۷؛ (۶) Gibb : HOP، بمواضع کثیره، خصوصًا، ۳ : ۱۹۹ ببعد؛ (۶) بروسه لی محمّد طاهر : عثمانلی مؤلّفلری، ۲ : ۳۸۵؛ (۷) المحبّی : تاریخ خلاصة الآثار، قاهره ۱۲۸۴ھ، ۲ : ۲۹؛ (۸) F. Wüstenfeld : *Die Geschichtsschreiber der Araber*، شماره ۵۴۷، ص ۲۵۴ .

(FRANZ BABINGER)

* **قَنْدَابِیل :** بُدها (بُدھیا، متبادل شکل نُدھا) کے علاقے کا ایک شہر جو بلوچستان میں ہے اور آج کل کچی یا کچھ گنڈاوا سے مطابقت رکھتا ہے؛ ظن غالب یہ ہے کہ یہی وہ شہر ہے جو آج کل گنڈاوا کہلاتا ہے اور جسے اب کوئی اہمیت حاصل نہیں رہی۔ قندابیل پر عرب حملہ آوروں نے ۸۹ھ/ ۷۰۷ء میں حجاج بن یوسف کے زمانے میں غالبًا محمّد بن قاسم [رک بآں] کے سندھ پر حملے سے پہلے ہی قبضہ کر لیا تھا چچ نامہ میں جو سندھ کی اور مسلمانوں کے اسے فتح کرنے کی تاریخ ہے ، بیان کیا گیا ہے کہ قندابیل کو ایک بادشاہ چَچْ نامی نے فتح کیا تھا جو آرْمابیل (لس بیٖلہ) اور توران (قُصْدار کے پہاڑی علاقے) سے ہوتا ہوا صحرا کے الدر بڑھا اور اس قلعے پر قابض ہو گیا جو سینْی دریا پر واقع ہے (سینی کو بلاشبہہ سیبی پڑھنا چاہیے، کیونکہ ناڑی کی ایک شاخ سیبی سے گزرتی ہوئی گنڈاوا کی طرف بہتی تھی)۔ یزید ثانی (۱۰۱ - ۱۰۵ھ / ۷۲۰ - ۷۲۴ء) کے عہد حکومت میں جب یزید بن المُھَلَّب نے بغاوت کی تو اس نے قَنْدابیل کو اپنے خاندان کے لیے جائے پناہ منتخب کیا۔ الاِصْطَخْری اور ابن حَوْقَل اسے بدھ مت کا خاص مرکز قرار دیتے ہیں۔ البَلاذُری نے بیان کیا ہے کہ خلیفہ المنصور (۱۳۶-۱۵۸ھ / ۷۵۴ - ۷۷۵ء) کے زمانے میں ہشام بن عمرو التَّغْلِبی نے قَندابیل کے مقام پر عربوں کی ایک باغی جماعت پر حملہ کیا اور المُعتَصِم (۲۱۸-۲۲۷ھ/ ۸۳۲ - ۸۴۲ء) کے زمانے میں عِمْران بن مُوسی نے محمد بن خَلِّی پر یہیں فتح پائی اور یہاں کے باشندوں کو قید کر کے قُصْدار لے گیا۔ زمانۂ حال میں قندابیل یا قندائیل کا نام کہیں نہیں پایا جاتا .

ریورٹی Raverty نے قندابیل کے گنڈاوا ہونے میں اس لیے شک ظاہر کیا ہے کہ المسالک و الممالک (دیکھیے الاصْطَخْری، ص ۱۷۹، س ۹) میں اسے قُصْدار سے صرف پانچ فرسنگ کے فاصلے پر بتایا گیا ہے، لیکن یہ اس کی اس جاے وقوع کے مطابق نہیں ہے جو الاِصْطَخری اور ابنِ حَوْقَل کے نقشوں (دیکھیے *Journ. As. Soc. Beng*، ۱۸۹۲ء، لوحہ ۱۱) میں دی گئی ہے جہاں اسے مہران کے جنوب میں اور قُصْدار سے ایک طویل فاصلے پر شمال میں دکھایا گیا ہے۔ درحقیقت اور بھی کوئی جگہ ایسی نہیں جس سے اسے معقول طریقے سے منطبق کیا جا سکے، دیکھیے نیز J. Marquart، *Abh k. Ges. Wiss. Gottingen' Phil-hist. Kl.* نیا سلسلہ، ج ۳، شمارہ ۲، برلن ۱۹۰۱ء)، ص ۱۸۷ ببعد، ۱۹۰ . گنڈاوا کو ایک اہم مرکزی شہر ہونے کا فخر حاصل رہا، جیسا کہ پندرھویں صدی کی ابتدا کے بلوچی گیتوں سے ظاہر ہوتا ہے، اور بہت ممکن ہے کہ عربوں کا ق مقامی زبان کے گ کی جگہ آگیا ہو، جس طرح کہ گندھارا سے قندھار ہوگیا اور دیگر ناموں میں بھی ہوا۔ قندابیل ایک قدیم فصیل دار شہر ہے جو ایک ٹیلے پر واقع ہے اور مدت دراز تک صوبۂ کَچی کا دارالحکومت رہا جس کی وجہ سے اس کا نام کچھ گنڈاوا ہو گیا۔ اس

لیے تاریخ سے قنادیل کے نام سے غائب ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ عربوں کی حکومت کے زوال کے بعد جب یہاں ملکی سلطنت دوبارہ قائم ہوئی تو طبعًا اسے اس کا اصلی دیسی نام پھر دے دیا گیا ۔

مآخذ: الاِصْطَخری، *BGA*، ۱ : ۱۷۱، س ۳، ۱۷۶، س ۵ ببعد، ۱۷۸، س ۵ ببعد، س ۶ ببعد؛ (۲) ابن حَوْقَل (*BGA*، ج ۲) ص ۲۶۶، س ۱۹، ۲۳۱، س ۱۲ ببعد، ۲۲۳، س ۸ ببعد، ۲۳۴، س د؛ (۳) المُقَدَّسی (*BGA*، ج ۳، بار دوم، ص ۴۸۶، س ۱۰ ببعد؛ (۴) یاقوت: مُعْجَم (وستنفلٹ)، ۴ : ۱۸۳، ۲۷۷ ببعد (القُندھا)، دیکھیے ۱،...............؛ (۵) الادریسی: نُزْہَة المشتاق، ترجمہ Joubert (پیرس ۱۸۳۶ء)، ۱ : ۱۶۹ و ۱۷۰؛ (۶) البَلاذُری: فُتُوح البُلدان (طبع de Goeje)، ص ۴۳۵، ۴۴۲، ۴۴۵؛ (۷) الطّبری (طبع de Goeje)، ۲ : ۱۴۱۰ و ۱۴۱۲؛ (۸) Elliot اور Dowson : *History of India*، لنڈن (۱۸۶۷ تا ۱۸۷۷ء)، ج ۱، اشاریہ؛ (۹) Raverty : *The Mihrán of Sindh etc*، (در *JASB*، ۶۱ : ۱، ۲۱۶ ببعد، ۱۸۹۲ء)؛ (۱۰) Ch. Masson : *Narrative of various Journeys in Balochistan in Afghadnistan etc*، (لنڈن ۱۸۴۴ء)؛ (۱۱) A. W. Hughes : *The Country of Balochistan, etc.* (لنڈن ۱۸۷۷ء)؛ (۱۲) Bellew : *From the Indus to the Tigris, etc.*، (لنڈن ۱۸۷۴ء) ۔

(M. LONGWORTH DAMES)

* **قُنْدُز:** شمالی افغانستان کے ایک دریا، قصبے اور ضلع کا نام ۔ اس ضلع کی حدود اربعہ یہ ہیں: مشرق میں بَدَخْشاں، مغرب میں تَشْکُرغان، شمال میں دریاے جیحون اور جنوب میں ہندوکش ۔ یہاں زیادہ تر اوزبک آباد ہیں جنھوں نے سولھویں صدی میں شمال سے آ کر یہاں قبضہ جما لیا تھا ۔ دریاے قندز ہندوکش سے نکل کر شمالی جانب بہتا ہے اور یہ شمالی افغانستان کے ان دو دریاؤں میں سے ہے جو دریاے جیحون تک پہنچ جاتے ہیں ۔ قصبۂ قندز ایک خاصے بڑے ضلع کا تجارتی مرکز ہے جہاں سے افغانستان کے بہترین گھوڑے آتے ہیں ۔

مآخذ: (۱) ظہیر الدّین محمّد بابر: بابر نامہ، طبع A. S. Beveridge : *GMS*، ج ۱؛ (۲) ابو الفضل: اکبر نامہ؛ (۳) خافی خان: مُنْتَخَبُ اللُّباب ۔

(T. W. HAIG)

* **قندھار:** افغانستان کا ایک شہر (جس کے نام سے ایک صوبہ ہے)، جو ۳۱ درجے ۲۷ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۶۵ درجے ۴۳ دقیقے طول بلد مشرق اور ۳۴۶۲ فٹ کی بلندی پر دریاے تَرنَک اور دریاے اَرْغَنْدَاب کے درمیان واقع ہے اور تجارت اور حکومت کا مرکز ہے ۔ اس کی آبادی کا اندازہ ۳۱ ہزار ہے ۔ صوبۂ قند ہار کو جو آج کل افغانستان کے مشہور درّانی قبیلے کا سب سے بڑا علاقہ ہے، ہخامنشیون (Achaemenians) کے ہَرَن وَتی Haranwati، قدیم زمانے کے اَرَکوشیا Arachosia اور ازمنۂ وسطٰی کے زمین دَاوَر اور زابل کا مترادف بتایا جاتا ہے، مؤرخین عمومًا یہ مانتے ہیں کہ اس شہر کو سکندر نے بسایا تھا اور اس کا نام Alexandria Arachosia رکھا تھا، لیکن یہ دعوٰی کسی قابل وثوق شہادت پر مبنی نہیں اور یہ احتمال بہت بعید ہے کہ قندھار کا لفظ Alexandria سے بن گیا ہو ۔ اس کے برعکس قدیم ہندوستانی سلطنت گندھارا کے نام سے، جو زیریں دریاے کابل کی وادی میں پھیلی ہوئی تھی، اس کی مطابقت خاصی مضبوط نظر آتی ہے، چنانچہ عرب وقائع نگار گندھارا کے لیے قندھار ہی استعمال کرتے تھے، مثال کے طور پر المسعودی کے قندھار کا موجودہ قندھار سے کوئی تعلق نہیں ۔ Bellew کے اس نظریے کو قبول کر لینے کی کچھ

گنجائش ہے کہ اراکوشیا میں یہ نام گندھارا سے متعلق ہونے والے لوگ لائے ہوں گے۔ اس ھجرت کا سب سے زیادہ قرین قیاس زمانہ پانچویں صدی معلوم ہوتا ہے، جب چینی زائر سنگ یُن Sung-yun کے بیان کے مطابق جو ۵۲۰ء کے لگ بھگ گندھارا آیا تھا، Ephthalites نے گندھارا فتح کیا تھا۔ قندھار سے باہر سلطان وَیس کی خانقاہ میں مہاتما بدھ کا کاسۂ گدائی ابھی تک محفوظ ہے جسے غالبًا پناہ گزین مہاجر بدھ بھکشو اپنے ساتھ لائے ہوں گے۔ تاہم بارھویں یا تیرھویں صدی تک نئے قندھار کی شہرت کا آغاز نہیں ہو سکا۔ عرب مؤرخین نے اپنی تصنیفات میں اراکوشیا (الرُّخج) کی فتح کے ذکر میں اس کا نام نہیں لیا۔ اس زمانے میں یہاں کا صدر مقام بُسْت تھا جسے عبدالرّحمٰن نے فتح کیا۔ یہی مقام آل صفّار کے عہد میں دارالضّرب تھا۔ جب ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء میں علاء الدّین جہانسوز نے بُسْت کو تباہ و برباد کر دیا تب کہیں جا کر قندھار کو اہمیت حاصل ہونا شروع ہوئی۔ خواند امیر کے بیان کے مطابق ہرات کے کُرْت فرمانروا شمس الدّین ثانی نے قندھار کا محاصرہ کیا تھا اور چونکہ اس کا عہد ۶۷۶ھ/ ۱۲۷۸ء سے شروع ہوتا ہے، اس لیے یہ مانا جا سکتا ہے کہ اس زمانے میں قندھار دارالحکومت بن چکا تھا۔ اس کے بعد سے اسے تاریخ میں ایک نمایاں مقام حاصل رہا ہے۔ اسے تیمور نے فتح کیا اور اس نے اپنے پوتے محمّد کو جو صوبہ عنایت کیا تھا اس میں قندھار بھی شامل تھا۔ جب پندرھویں صدی ختم ہوئی تو یہ ہرات کے سلطان حسین بایقرہ کی سلطنت کا حصہ تھا۔ اسی زمانے میں قندھار کا نام پہلی بار اس کے سکّوں پر مضروب نظر آتا ہے۔ حسین کے عہد میں اَرغون سردار ذوالنّون بیگ نے دوسرے صوبوں کے علاوہ زمینداور کی حکومت بھی حاصل کرلی اور قندھار کو اپنا دارالحکومت بنایا۔ جب شیبانی سے لڑائیوں کے دوران میں ذوالنّون بیگ کی وفات ہو گئی تو اس کے بیٹے شاہ بیگ ارغون کو شہنشاہ بابر نے ۹۱۳ھ/۱۵۰۷ء میں قندھار سے نکال دیا، لیکن شاہ بیگ نے شیبانی کی مدد سے اسے پھر چھین لیا اور کئی سال تک اس پر قابض رہا۔ بالآخر ۹۲۸ھ/۱۵۲۲ء میں بابر نے اسے مستقل طور پر فتح کر لیا اور پھر یہ ہمیشہ ہندوستان کی مغل سلطنت کی حدود میں شامل رہا، اگرچہ ایران کے صفوی بادشاہ ہمیشہ اسے دراصل خراسان ہی کا حصہ قرار دیتے رہے۔ بابر کی وفات کے بعد کابل اور قندھار کی حکومت کامران کو ملی اور وہ اس پر اس زمانے میں بھی قابض رہا جب اس کا بھائی ھمایوں ھندوستان سے نکال دیا گیا تھا۔ ۹۴۱ھ/۱۵۳۵ء میں ایرانیوں نے قندھار پر ایک حملہ کیا جو ناکام رہا۔ ھمایوں کی جلا وطنی ختم ہونے پر جب بھائیوں کے درمیان جھگڑے اٹھے، تو ھمایوں نے ایرانی فوج کی مدد سے قندھار کا محاصرہ کیا اور اسے تسخیر کرنے کے بعد ایرانیوں کے حوالے کر دیا، لیکن بعد ازاں ان سے واپس لے لیا۔ اکبر کے عہد کے ابتدائی ایام، یعنی ۹۶۵ھ / ۱۵۵۷ء میں طہْماسپ شاہ قندھار پر قبضہ کرنے میں کامیاب ہو گیا اور اکبر اپنے عہد کے آخری دنوں، یعنی ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۴ء میں کہیں جا کر اسے دوبارہ حاصل کر سکا۔ ۱۰۳۱ھ/۱۶۲۱ء میں ایرانیوں نے اسے پھر جہانگیر سے چھینا، لیکن شاہ جہان کے لشکر نے ۱۰۴۷ھ/۱۶۳۷ء میں اس پر پھر قبضہ کر لیا۔ یہاں حکومت کا ادل بدل آخری مرتبہ ۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸ء میں ہوا جب اسے شاہ عبّاس ثانی نے فتح کیا اور اس کے بعد مغل شہنشاہ اس صوبے کو پھر کبھی حاصل نہ کر سکے۔

میر ویس کے ماتحت غلزئی قبیلے کے خروج تک (رک بہ مادۂ غلزئی) قندھار صفوی بادشاہوں کے زیر نگین رہا ۔ اس کے بعد غلزئیوں نے بغاوت کرکے ایرانیوں کو قندھار سے نکال دیا اور اس سے ان کی ہمت اتنی بڑھی کہ انھوں نے خود ایران پر بھی حملہ کر دیا اور محمود شاہِ ایران بن بیٹھا ۔ خود قندھار اس کے بھائی کے زیر حکومت رہا اور اس پر غلزئی اس وقت تک قابض رہے جب نادر شاہ نے پرانے شہر سے باہر ایک نیا شہر بسایا اور اس کا نام نادر آباد رکھا ۔ اب قرب و جوار کے علاقے سے غلزئی خارج کر دیے گئے اور ابدالیوں کو جنھیں صوبۂ ہرات میں جلا وطن کر دیا گیا تھا واپس آنے کی اجازت مل گئی ۔ اب تک اس صوبے میں یہی لوگ سب سے زیادہ زبردست ہیں ۔ ان کے ایک سردار احمد شاہ نے جو نادر شاہ کے ماتحت بڑے بلند عہدے پر سرفراز تھا نادر شاہ کی وفات کے بعد بلا کسی دقّت کے قندھار پر قبضہ کر لیا اور اسے درّانی سلطنت کا جس کی اسی نے بنیاد رکھی تھی، دارالحکومت قرار دیا ۔ [رک بہ احمد شاہ ابدالی؛ درّانی؛ افغانستان] ۔ اس نے ایک نیا شہر آباد کیا اور اس کا نام احمد شاہی رکھا اور اسے ”اشرف البلاد“ کا لقب دیا ۔ یہ نام درّانی عہد کے ان سب سکّوں پر جو وہاں مضروب ہوے ملتا ہے، لیکن بارک زئیوں نے اپنے دور میں اس کا نام بدل کر وہی پرانا نام قندھار رکھ دیا ، تاہم ابھی قندھار کے انقلابات ختم نہ ہوے ۔ زمان شاہ اور اس کے بھائیوں محمود اور شجاع الملک کے درمیان لڑائیوں کے دوران اس پر جلدی جلدی کبھی ایک مدعی حکومت قابض ہو جاتا تھا اور کبھی دوسرا ۔ جب دوست محمد بارک زئی کا اقتدار سب پر غالب آ گیا تو ناگزیر رقابت چل پڑی اور مدت تک قندھار پر اس کے بھائیوں کہندل اور فردل کا قبضہ رہا ۔ ۱۸۳۹ء میں شاہ شجاع الملک کی حمایت میں برطانیہ کی ہندوستانی فوج نے قندھار پر قبضہ کر لیا اور انگریز ۱۸۴۲ء تک اس پر قابض رہے جس کے بعد انھوں نے قندھار کو خالی کر دیا ۔ دوست محمد کی وفات کے بعد جب اس کے بیٹوں میں خانہ جنگی شروع ہوئی تو قندھار پر پھر مختلف حکومتوں کا دور گزرا [رک بہ عبدالرحمٰن خان]؛ ۱۸۷۹ - ۱۸۸۰ء کی جنگ میں یعقوب خان کی معزولی کے بعد کچھ مدت کے لیے قندھار میں وہاں کے والی شیر علی کے ماتحت ایک خود مختار ریاست قائم ہو گئی، لیکن ایوب خان کے حملے اور قندھار کے مقام پر انگریزی فوج کے ہاتھوں اس کی آخری شکست کے بعد انگریزی حکومت نے فیصلہ کیا کہ سارا ملک عبدالرّحمٰن خان کو تفویض کرکے اسے امیر افغانستان تسلیم کر لیا جائے؛ اس طرح قندھار کی علٰحدہ ریاست کا خاتمہ ہو گیا ۔ اس وقت سے قندھار عبدالرحمٰن خان اور اس کے جانشینوں کی حکومت میں امن و امان سے قائم چلا آ رہا ہے ۔

قندھار کے سیاسی تعلقات کی تبدیلیاں اس کے مختلف سکوں سے ظاہر ہوتی ہیں ۔ سب سے پہلے یہاں ہرات کے فرمانروا حسین بایقرا اور اس کے بعد ہمایوں کے عہد میں سکّے ڈھالے گئے ۔ پھر ایک طویل مدت تک یہاں صرف ایرانی الاصل تانبے کے سکّے ملتے ہیں ۔ جہانگیر اور شاہ جہان نے روپے ضرب کرائے ۔ اس کے بعد نامعلوم الاسم ایرانی الاصل تانبے کے سکّوں کا ایک طویل سلسلہ ملتا ہے جن پر ہرنوں ، موروں ، پنجۂ فاطمہؓ یا [حضرت علیؑ کی تلوار] ذوالفقار کی تصویریں بنی ہوئی ہیں ۔ غلزئی بادشاہ محمود، نیز نادر شاہ نے بھی یہاں روپے ضرب کرائے جن پر قندھار اور نادر آباد دونوں نام کندہ ہیں ۔ پھر تمام درّانی

بادشاہوں کے سکوں کا ایک مکمل سلسلہ شروع ہوتا ہے جس کے بعد "صاحب زمان" اور "امیر کل میر" کے نام کے نامعلوم الاسم سکے ملتے ہیں۔ سب سے آخر میں بارک زئی خاندان اور حتّی کہ عارضی بادشاہ شیر علی کے سکے بھی ملتے ہیں۔

قندھار کا محل وقوع کئی بار تبدیل ہوا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نادر شاہ نے جس شہر کو تسخیر کیا وہ پہاڑی زمین پر واقع تھا۔ بلاشبہہ یہ وہی حسین آباد تھا جسے غلزئیوں نے بسایا تھا اور جس کا نام ایرانی بادشاہ حسین شاہ کے نام پر رکھا گیا تھا، جسے بعد ازاں محمود نے تخت سے محروم کر دیا تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ نادر آباد اس سے کچھ فاصلے پر کھلے میدان میں بسایا گیا تھا اور بقول Elphinstone احمد شاہی یا موجودہ قندھار قدیم شہر سے نسبةً قریب تر واقع تھا۔ جس پرانے شہر کو نادر شاہ نے تباہ کیا تھا اس کے کھنڈروں کا حال ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ Masson نے لکھا ہے۔ اس کے زمانے میں یہ کھنڈر اس کے زمانے کے شہر سے، جس کے گرد فصیل بنی ہوئی تھی، تقریباً دو میل کے فاصلے پر ایک پہاڑی کی ڈھلوان سطح پر واقع تھے، احمد شاہ کا مقبرہ قندھار میں ہے۔

مآخذ: (۱) بابر نامہ، ترجمہ Erskine، لنڈن ۱۸۲۹ء؛ (۲) واقعات دُرّانی (اردو، کانپور ۱۲۹۲ھ)؛ (۳) Longworth Dames: *Coins of the Durrānīs*، (Num. Chron. ۱۸۸۸ء)؛ (۴) White King: *Coins of the Bārakzais*، (Num. Chron. ۱۸۹۶ء)؛ (۵) Elphinstone: *Caubul*، (لنڈن ۱۸۳۹ - ۱۸۴۲ء)؛ (۶) Masson: *Travels*، (لنڈن ۱۸۴۴ء)؛ (۷) Bellew: *From the Indus to the Tigris*، لنڈن ۱۸۷۳ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

* **قَنْدَھار:** ۷۷° طول البلد مشرق اور ۱۹° عرض البلد شمالی پر دکن کا ایک قلعہ جس کے نام سے نظام حیدر آباد کی مملکت کا ایک تعلقہ بھی موسوم ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقام دارالضّرب تھا اور ۱۱۵۷ سے ۱۱۵۹ھ تک (۱۷۴۴ تا ۱۱۴۶ء) مغل شہنشاہ محمّد شاہ کے عہد میں قندھار کے بعض رُپے یہیں ضرب ہوے۔ چونکہ افغانستان کا شہر قندھار ۱۰۵۸ھ / ۱۶۴۸ء سے مغلیہ سلطنت میں شامل نہیں رہا تھا اور محمّد شاہ کے دور میں نادر شاہ کے قبضے میں تھا، لہٰذا اس امر کا کوئی امکان نہیں کہ مذکورہ رُپے وہاں ضرب ہوے ہوں۔

مآخذ: (۱) H. Nelson Wright، در *J A S B*، نومبر ۱۹۱۰ء، ص ۵۸۰؛ (۲) *Imperial Gazetteer of India*، ۱۳ : ۳۷۷۔

(M. LONGWORTH DAMES)

* **قَنْدھار:** عرب مؤرخین گندھارا کی ہندوستانی سلطنت کو جو دریاے کابل کی وادی میں واقع تھی اور اس کے اور دریاے سندھ کے سنگم تک پھیلی ہوئی تھی، اس نام سے یاد کرتے تھے۔ البیرونی (طبع Sachau، ۱ : ۲۰۶) نے بتایا ہے کہ اس کی راجدھانی وَیہند یا اوھند تھی، اور اس سے کچھ مدت پہلے المسعودی قندھار کا ذکر کرتے ہوے لکھتا ہے کہ یہ راجپوتوں (رَھبُوط) کا ملک تھا اور دریاے کابل پر جو سندھ میں جا کر گرتا ہے، واقع تھا (Sprenger، ص ۳۸۱)۔ یہی وہ قندھار تھا جس کے نام سے دریاے اَرْغَسان کے کناروں پر گندھاریوں کی آبادی موسوم ہوئی اور جس نے آگے چل کر موجودہ قندھار کی حیثیت سے شہرت پائی۔

مآخذ: (۱) Sachau: *Alberuni's India*، Trübner's Or. Series، لنڈن ۱۸۸۸ء؛ (۲) Bellew: *Races of Afghanistan*، کلکتہ ۱۸۸۰ء۔

(M. LONGWORTH DAMES)

قُنْصُل : (ع)؛ Consul؛ فارسی قونْسُول، ترکی قونصولوس، کسی تجارتی جگہ میں انتظامی اور تجارتی کارندہ جسے مقامی حکومت کے ہاں باقاعدہ مامور کیا جائے۔ ترکی حکومت اپنے قنصلوں کو شاہ بندر کا نام دیتی ہے اور ایرانی کارپرداز کا۔ مسلمان ملکوں میں قنصل، اور اسی طرح اس کے متعلقین قوانین سے بالا تر ہونے (Exterritoriality) کا حق رکھتے ہیں، قنصل آخرالذّکر کے قدرتی جج ہوتے ہیں کیونکہ وہ مقامی عدالتوں کے ماتحت نہیں ہوتے اس کے سوا کہ کوئی مخلوط مقدمہ ہو۔ وینس کی قدیم خصوصی مراعات (Capitulations) جمہوریۂ وینس کا یہ حق تسلیم کرتی تھیں کہ وہ باب عالی کے ہاں ایک قنصل رکھے جو بیلو Bailo کہلاتا تھا [رکَ بہ بالْیُوس (بَیْلَسُوْس) Balyos]، یعنی ایک ایسا کارندہ جو بوزنطی شہنشاہوں کے زمانے میں ہوا کرتا تھا، ۱۳۰۴ء میں جینوآ کے Podesta (مجسٹریٹ کا یہ لقب تھا "Potestas Sive Consul" (Sauli، ۲ : ۲۱۲)۔ ایک وینسی قنصل کا ذکر مصر میں ۶۳۹ھ/۱۲۳۸ء میں ملتا ہے۔ اس کے عدالتی اختیارات کی توثیق ایک معاہدے سے ہوتی ہے جو الملک العادل ثانی سے کیا گیا تھا۔ فرانسیسی مراعات خصوصی (Capitulations) سے جن میں فرانسیسوں کے لیے قدیم وینسی مراعات کو مخصوص کر دیا گیا ہے (آخری تجدید ۱۷۴۰ء میں) عثمانی سلطنت میں قنصلوں کی حیثیت کی تصدیق ہوتی ہے، یعنی اپنی قوم کے لوگوں کے درمیان مقدمات کا فیصلہ کرنے کا حق، بغیر مقامی حکومت کی دخل اندازی کے (دفعہ ۱۵، ۲٦) : یا باب عالی ان مقدمات کا از خود فیصلہ کرنے کا حق محفوظ رکھتی ہے جن میں قُنصل بھی ایک فریق ہو، اس کے بغیر کہ وہ اسے قید کر سکے اور یا اس کے گھر کی مہر بندی کر سکے (دفعہ ۱٦)۔ قنصل اپنے مکانوں میں شراب تیار کر سکتے ہیں اور باہر سے بھی منگوا سکتے ہیں، اس کے بغیر کہ کوئی ان سے اس موضوع پر پوچھ گچھ کر سکے (دفعہ ۴۰) یا ان کے حقوق کی چھان بین کر سکے (دفعہ ۵۱)؛ وہ جن مقامی ترجمانوں یا پاسبانوں (یساقچی) کو چاہیں ملازم رکھ سکتے ہیں (دفعہ ۴۵، ۵۰)؛ وہ اپنی ان اقامت گاہوں میں جہاں وہ عرصے سے رہتے آئے ہیں (ماسوا بعض شہروں، مثلاً دمشق کے) اپنے خیمے (Pavilion) پر جھنڈا نصب کر سکتے ہیں دفعہ ۴۹)؛ وہ اپنے ہم قوم لوگوں کے کاغذات کی جانچ پڑتال تختۂ جہاز پر جا کر کر سکتے ہیں (دفعہ ۴۵)؛ وہ قنصل خانے کے حقوق و فرائض کو ملحوظ رکھتے ہیں (دفعہ ٦۱) اور پاسپورٹ اور ویزا جاری کرتے ہیں (دفعہ ٦۳)؛ اگر ان کے ہم قوموں میں سے کسی سے کوئی جرم سرزد بھی ہو جائے تو ان کی خانہ تلاشیوں کے دوران میں جو عمل میں آئیں موجود رہتے ہیں اور مدد دیتے ہیں (دفعہ ٦۵، ۷٦).

مآخذ : (۱) Belin : *Relations diplomatiques* در جرنل ایشیاٹیک، سلسلہ ۷/۵، ج/۸، ۱۸۷٦ء، ص ۳۸٦ ببعد؛ (۲) *Capitulations et traites de la France*، ص ۳۷، ۵۵ ببعد.

(CL. HUART.)

قِنْطار : [جمع قَنَاطیر] (لاطینی Centenarius * سے ماخوذ ہے، دیکھیے جرمن Zentner اور انگریزی Hundredweight، قدیم عربی نظام اوزان کا ایک عمومی پیمانہ جس کا ذکر بہت پہلے قرآن مجید ۳، [آل عمران] آیة ۱۴ [و القناطیر المقنطرة من الذهب و الفضة] و آیة ۷۵ [ومن اهل الکتاب من ان تامنه بقنطار یؤدّه الیک] میں آیا ہے۔ اس وزن کی مقدار کے متعلق جو ذخیرۂ احادیث موجود ہے، اس میں سے جو سب

سے زیادہ عام اور لغوی معنوں سے مطابق پیمانہ هم منتخب کر سکتے هیں، وہ یہ ہے : قنطار = ۱۰۰ رَطْل، جو تاهم بہت غیر معین ہے۔ قرآن مجید میں قنطار کی جو اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس کے مطابق، اس کا اطلاق زیادہ تر طلائی سکّوں کی ایک اچھی خاصی رقم پر ہوتا ہے (عموماً ۱۰۰۰۰ دینار = ۸۵ پاؤنڈ [وزن میں].

دوسرے اوزان (وَسْق اور کُرّ) کے بارے میں رک بہ مادّۂ قفیز .

مآخذ : مادّۂ حَبَّة ملاحظہ ہو، خصوصاً Sauvaire: *Materiaux*، در *J A* ۱۸۸۴ء، ۴ : ۲۶۱ .

(E. V. ZAMBAUR)

* **قَنْطَرة :** جمع قَناطر؛ عربی میں اس کا مطلب ہے : (۱) پل ، خصوصاً خشتی یا سنگی پل؛ (۲) کاریز (خصوصاً جمع میں)، بند ، اور (۳) بلند عمارت، قلعہ (اسی طرح قَساطِل = کاریز، قَسْطَل = Castelum سے؛ رک بہ قَنَاة)؛ دیکھیے تاریخ العَرُوس، ۳ : ۵۰۹ ؛ Dozy : *Supplément*، ۲ : ۴۱۲ ؛ de Goeje، *B G A*، ۴ : ۳۳۴ ؛ اور بالخصوص R. Geyer، در *S. B. Ak. Wien*، ۱۹۰۵ء، ج ۱۴۹، شمارہ ۶، ص ۱۱۴ تا ۱۱۹ - اس لفظ کے اصل معنی جو قدیم ترین عربی لغات میں ملتے هیں : محراب یا قوس (Arch) (دیکھیے Dozy و de Goeje : *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*، ص ۳۶۹) جِسْر، یعنی چوبی یا کشتیوں کا پل قَنْطَرة کی ضد ہے جو پتھر کا بنا ہوتا ہے؛ تاهم امتداد زمانہ سے یہ دونوں الفاظ مترادف هوگئے (دیکھیے Dozy، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۴) .

اس لفظ کے اصل مأخذ کے بارے میں اب تک کوئی اطمینان بخش توضیح پیش نہیں کی گئی - اس کا قدیم ترین حوالہ طَرَفَة، ۴ : ۲۲؛ دیکھیے *The Diwans of the six Ancient Arabic Poets*، طبع Ahlwardt، ۱۸۷۰ء، ص ۵۵ کے ایک شعر میں ملتا ہے :

[كَقَنْطَرة الـرُّومِّی اَقْسَمَ رَبُّها
لَتُكْتَنَفن حَتّٰی تُشادَ بِقَرْمَـد]

قدیم زمانے هی سے اس لفظ کے پائے جانے کی بنا پر یاقوت (مُعجَم، طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۷) اسے اصل عربی لفظ سمجھتا تھا، لیکن هم خاصے وثوق سے یہ کہ سکتے هیں کہ یہ ایک مستعار لفظ ہے۔ Vollers اور Geyer کا خیال تھا کہ اسے لاطینی یا یونانی سے مستعار لیا گیا تھا۔ اوّل الذکر نے *ZDMG*، ۵۱ : ۳۸۷؛ *Z A*، ۸ : ۱۰۰ ببعد) یہ خیال ظاهر کیا کہ قنطرہ کا تعلق ازمنۂ وسطٰی کے لاطینی لفظ *Cintrum* (فرانسیسی: Cintre کمان، محراب) سے ہے۔ اس کے برعکس Geyer (کتاب مذکور، ص ۱۱۸ و ۱۱۹) کی رائے میں اس کی اصل کا سراغ κανθήλος (ٹوکری، Cantherius بید کی بنی هوئی چٹائیاں جو چھتوں اور عمارتوں کی تعمیر میں استعمال هوتی هیں) میں تلاش کرنا چاهیے یا κάμπτρα, κάμπτριον (گودام میں (دیکھیے نیز καμπτής گھیرنا)، جس سے Vollers کے نزدیک (*Z D M G*، ۵۱ : ۳۰۲) مصری عربی لفظ قِنْطَر نکلا ہے ، لیکن بہتر یہی ہے کہ ان تمام تشریحات کو رد کر دیا جائے کیونکہ علم الاصوات کے اعتبار سے ان پر اعتراضات کیے جا سکتے هیں اور ایک حد تک مذکورہ الفاظ کے معانی کے بارے میں متروک اور دورازکار حواشی سے کام لیا گیا ہے؛ اس کے مقابلے میں دیکھیے Fränkel، در *Z A*، ۱۹ : ۲۷۰ ببعد اور Nöldeke، (کتاب مذکور ، ص ۸۰۴) - اغلب یہ ہے کہ قنطرة آرامی سے نکلا ہے اور جیسا کہ Nöldeke، کتاب مذکور، ص ۸۰۴) کا خیال ہے اس کی پہلی صورت قِطارا keṭārā "بندھن، قوس"؛ هوگی (دیکھیے Payne-Smith : *Thesaur. Syriac*،

عمود ۳۵۹۱؛ بالخصوص حاشیہ بَرِبَہْلُول، *Lexic*، عمود ۱۷۶۸، میں قطارتا keṭārtā خاص طور پر قابل غور ہے) مذکورۂ بالا لفظ جِسْر بھی آرامی سے ماخوذ ہے (Fränkel: *Die aram. Fremdwörter im Arab.*، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۸۵ اور D.H. Müller، در *WZKM*، ۱ : ۳۱)، لیکن درحقیقت اس کا سلسلہ آشوری یا اکّادی سے ملایا جا سکتا ہے؛ دیکھیے Meissner، در *ZA*، ۹ : ۲۶۹، اور Zimmern: *Akkadische Fremdwörter*، لائپزگ ۱۹۱۵ء، ص ۳۱ ۔

القَنْطَرَة ہسپانوی زبان میں اسم مصغّر alcantrilla = "چھوٹا پل، نالہ" اور alcantrillado = "محراب دار کاریز" کی شکل میں باق رہ گیا ہے؛ دیکھیے Dozy-Engelmann: *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*، لائیڈن ۱۸۶۹ء، ص ۴۷۰؛ *Diccionario de la Lengua Castellana por la Real Academia Española*، میڈرڈ ۱۸۹۹ء، بذیل مادّہ ۔

ان علاقوں میں جہاں ازمنۂ وسطٰی میں عربی بولی جاتی تھی یا دور حاضرہ میں بولی جاتی ہے، القنطرة اور القناطر کے الفاظ بعض مقامات کے ناموں کی شکل میں اور بعض اوقات اضافت بیالیہ کے ساتھ، (مثلاً (قَناطر فرعون) اکثر ملتے ہیں، مثلاً شہر کے محلّوں کے ناموں میں (خصوصًا بغداد میں) ۔ یاقوت نے مُعْجَم البُلدان (طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۸۰، ۱۸۷ تا ۱۹۲؛ ۶ : ۱۷۹ و ۱۸۰) میں القَنْطرة نام کے بارہ اور قناطر نام کے چار شہروں کا ذکر کیا ہے؛ نیز دیکھیے مثلاً اشاریہ الطّبری، طبع de Goeje، ص ۷۵۹ و ۷۶۰، اور ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ۱۳ : ۷۹۰ ۔ بغداد کے ان متعدّد حصّوں کے بارے میں جن کا نام عہد خلافت میں کسی خاص پل پر رکھا گیا، دیکھیے اشاریۂ Guy le Strange: *Baghdad during the Abbasid Caliphate*، لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۳۶۸ ۔

ان مقامات میں سے جن کا نام القنطرة ہے، حسب ذیل مقامات خاص طور پر قابل ذکر ہیں ۔

(۱) ایک نخلستان جو الجزائر میں کوہ اطلس کی جنوبی ڈھلانوں پر ایک درے کے مخرج پر واقع ہے اور جہاں سے قسنطین [رکَ باں] سے صحرائی علاقے کی جانب جانے والی سڑک اور ریل گزرتی ہے۔ یہ قسنطین ۔ بسکرہ لائن پر ایک اسٹیشن اور بسکرہ سے ۳۵ میل شمال میں ہے ۔ یہ افریقہ کا انتہائی شمالی نخلستان ہے اور اس میں تین گاؤں ہیں جن کی آبادی تقریبًا ۳۵۰۰ ہے اور کھجوروں کا ایک بڑا گھنا باغ ہے ۔ اپنے محل وقوع کی وجہ سے یہ ایک اہم فوجی چھاؤنی تھی اور جیسا کہ ان کتبات سے جو یہاں ملے ہیں پتا چلتا ہے، یہ قدیم زمانے سے آباد تھا ۔ یہ غالبًا وہی چھاؤنی ہے جسے رومی سفر ناموں میں Ad Calcem Herculis لکھا ہے؛ دیکھیے Dessau، در Pauly-Wissowa، *Realenzyklop. der Klassischen Altert.-Wissensch*، ۳ : ۱۳۴۵ ۔ القنطرة کا نام اس رومی پل سے نکلا ہے جسے ۱۸۶۲ء میں فرانسیسیوں نے نئے سرے سے قابل استعمال بنایا اور جو اس ڈیڑھ سو فٹ چوڑی خندق پر فقط ایک عظیم محراب کے اوپر قائم ہے۔ اس خندق کو (مقامی باشندوں کی زبان میں) فَمُ الصّحراء کہتے ہیں اور اس میں سے لدی واد القنطرة گزرتی ہے؛ دیکھیے مثلاً Viven de St. Martin: *Diction. de Geographie Universelle*، پیرس ۱۸۷۹ء، ۱ : ۶۶ اور Kobelt: *Reiseerinnerungen aus Algerien und Tunis*، ۱۸۸۳ء، ص ۳۲۲ ۔

(۲) القَنْطَرة (Alcántara)، ایک نہایت قدیم شہر جو ہسپانیہ کے صوبۂ Cáceres (ضلع

(Estremadura) میں پرتگال کی سرحد کے قریب واقع ہے اور جس کی آبادی ۳۲۰۰ ہے۔ اس کا نام ایک عظیم الشان سنگی پل پر رکھا گیا جو ۱۰۵ء میں تعمیر ہوا تھا۔ یہ پل شہر کے شمال مغرب میں دریاے تاجہ (Tagus) پر چھے بڑی بڑی محرابوں پر قائم ہے۔ یہ مقام اس لیے بھی مشہور ہے کہ یہاں ۱۱۷۶ء میں سرحدوں پر موروں کے حملے روکنے کے لیے مسیحی جانبازوں کی ایک جماعت قائم کی گئی اور جب اس کا صدر مقام ۱۲۱۳ء میں اس شہر میں منتقل ہوا تو اسے جانبازان اَلْقنطَرہ کی جماعت کہنے لگے، دیکھیے Baedeker : *Spain and Portugal*، لائپزگ ۱۹۱۳ء، ص ۴۵۹؛

(۳) القنطرہ، مصر کا ایک چھوٹا سا شہر جس میں ایک مسجد بھی ہے، نہر سویز کی ایشیائی جانب پورٹ سعید اور اسمٰعیلیہ کے عین درمیان میں واقع ہے۔ یہ ان دونوں شہروں کو ملانے والی ریلوے لائن کا ایک اسٹیشن ہے۔ یہ شمال میں مِنْزلہ کی بڑی اور جنوب میں بَلاح کی چھوٹی جھِیلؔ کے درمیان ایک بلند اور لمبے قطعۂ زمین کی نشیبی تنگنائے میں واقع ہے، لیکن اس شہر کا نام اس " زمینی پل " (Land bridge) کی وجہ سے مشہور نہیں ہوا اسے یہ نام ایک ایسے پل کی بنا پر دیا گیا جو ازمنۂ وسطٰی کے ابتدائی ایام میں بھی موجود تھا.

عرب جغرافیہ نویس ابن فضل اللہ العمری نے جو تقریباً ۷۴۱ھ/ ۱۳۴۰ء، کا ایک مصنّف ہے، ایک پل جسے قنطرة الجَسْر کہتے تھے کی محراب کا ذکر کیا ہے۔ یہ قافلوں کی قدیم منزل العَقُولہ کے قریب تھا اور اس میں سے دریاے نیل کی طغیانی کے دنوں میں فالتو پانی صحرا میں نکل جاتا تھا۔ انیسویں صدی کے آغاز میں بھی یہاں ایک پل موجود تھا جو مذکورۂ بالا دونوں جھیلوں کو ملانے والی نہر پر بنا ہوا تھا۔ آج کل کا القنطرة اپنی موجودہ جگہ پر نہر سویز کے بننے کے بعد آباد ہوا ہے۔ قدیم آبادی یہاں سے مشرق جانب صرف آدہ گھنٹے کی مسافت پر واقع تھی اور اب اس کے نشانات تلّ ابوسیْفَة (نقشوں میں تَلُّ الاَحْمر بھی کہا گیا ہے) کے کھنڈروں کی صورت میں موجود ہے۔ اس مقام کو مصر کی کنجی سمجھنا چاہیے کیونکہ فاتحین نے اسے ہمیشہ وادی دریاے نیل کے دروازے کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ اس کی عسکری اہمیت کے باعث انتہائی قدیم زمانے میں بھی اس پر قبضہ ہوتا رہا ہے۔ تَلُّ ابو سیفہ (جس میں ریمسس (Rameses) ثانی کے ایک مندر کے کھنڈر اور بطلمیوسی و رومی عہد کے آثار موجود ہیں) قدیم مصری شہر زَرُو (Zaru) (ت، رو) کے محل وقوع کو ظاہر کرتا ہے جو مصر زیریں کے چودھویں ضلع کا صدر مقام اور وسطی سلطنت کے زمانے میں بھی ایک قلعہ تھا، بعد کے کلاسیکی اور بوزنطی ادب میں اس کا ذکر سِلة Sile، سِلة Sele (سِلّة Selle) کے نام سے آیا ہے۔ یہاں سے دریافت شدہ ایک لاطینی کتبے کی رو سے ۲۸۸ء میں یہاں رومیوں کا ایک حفاظتی دستہ متعین تھا اور زمانۂ مابعد میں یہ ایک اسقف کا صدر مقام بھی تھا۔ ازمنۂ وسطٰی میں یہ العَقُولة کے نام سے مشہور تھا (العقولة موڑ کے بارے میں رکَ بہ مادّۂ دَیْر العاقُول)، عہد مممالیک میں کچھ دنوں کے لیے اس کا نام بجاے العَقُولة کے قلعة القُصَیر پڑ گیا تھا۔ جنگ عظیم اوّل (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے دوران نہر سویز پر قبضہ کرنے کی لڑائیوں میں القنطرہ کو بڑی اہمیت حاصل رہی۔ نومبر ۱۹۱۴ء سے مارچ ۱۹۱۶ء تک وہاں انگریزی اور ترکی فوجوں میں اکثر جھڑپیں ہوتی رہیں۔ اس سلسلے میں دیکھیے، مثلاً Baer : *Der Völker-*

krieg. Eine Chronik der Ereignisse seit dem Juli 1914، Stuttgart ۱۹۱۴ء ببعد، ۴ : ۲۲۰ تا ۲۲۴؛ ۸ : ۳٦۷؛ ۱۱ : ۳۱۸، ۱۷، ۴۷ ببعد، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۲۔

انتہائی قدیم زمانے میں نیز ازمنۂ وسطٰی کے آخری ایام میں اور عصر حاضر میں بھی، مصر سے شام جانے والے قافلوں کے سفر کا آغاز القنطرة ہی سے ہوتا تھا۔ جنگ عظیم کے زمانے سے شام کو جانے والی پورٹ سعید تا سویز ریلوے لائن کی ایک شاخ یہاں سے نکلی ہے جو القنطرة سے قَطْيَه، العریش اور غَزّة کے راستے لَدّ تک جاتی ہے جہاں وہ یافا سے یروشلم جانے والی لائن سے جا ملتی ہے.

مآخذ : (۱) Buedeker : *Palästina und Syrien* (۱۹۱۳ء)، ص ۱۷۱، ۱۷۷؛ (۲) C. Küthmann: *Die Ostgrenze Agyptens*، ۱۹۱۱ء، Berliner Dissert ص ۳۸ تا ۴۹؛ (۳) R. Hartmann : *Z D M G*، ٦۴: ٦۸۸، ٦۹۱، ٦۹٦؛ ۷۰: ۳۸٦ ببعد، ۵۱۱ و در *Petermann's Geogr. Mitteil*، ۱۹۱٦، ٦۲: ۳۷۳ تا ۳۷۷؛ در *set Palästina jahrbuch des deutsch. evangel. Instituts*، برلن ۱۹۱۰ء، ص ۹ تا ٦۳ و Dalman، محل مذکور، ج ۲۰، ۱۹۲۴ء، ص ۴۴ تا ٦۴؛ (۳) القنطرة کے علاقے میں کھدائیوں اور دریافت شدہ اشیا کے بارے میں دیکھیے Clédat، در *Recueil de travaux relatifs à l'archéol. egyptienne et assyrienne*، پیرس ۱۹۱۵ء، ۳۷ : ۳۸ ببعد اور ۱۹۱۹ء، ۳۸ ببعد، ۷۰ ببعد :

(۴) القنطرہ، جزیرہ نماے سینا (Sinai) میں پِتْرا Patra کے قدیم کھنڈروں میں ایک عبادت گاہ؛ دیکھیے Savignac : *La Sanctuaire d'el Kantara*، در *Rev. Biblique*، سلسلۂ جدید ۱۹۰٦ء، ۳ : ۳۹۱ ببعد :

(۵) قنطرة الزّینب، شام کی وادی، نہر بیروت میں ایک قدیم رومی کاریز جس کے موجودہ زمانے میں بہت سے آثار موجود ہیں؛ عرب اساطیر کی رو سے اسے ملکۂ زلوبیہ (زینب [زبّاء]) نے بنایا تھا : دیکھیے Fr. Müller : *Studien über Zenobia and Palmyra*، Diss. Konigsberg ۱۹۰۲ء، ص ۱۴ ببعد :

(٦) قناطر فرعون، جنوبی شام کی ایک بڑی کاریز ہے جو (حوران کے مغرب میں) لِجا Ledja کے لاوے سے بنی ہوئی سطح مرتفع کے مغربی دامن میں جلّی Dilli سے نکل کر کوئی ساٹھ میل تک جنوب مغربی سمت میں بہتی ہوئی مَکیس Mukēs (غَدَرَة) تک جاتی ہے اور موسم گرما میں بہت سے گاؤوں کے لیے پینے کا پانی فراہم کرتی ہے۔ Wetzstein کے خیال میں جو غالبًا درست ہی ہے، یہ وہی قناطر ہے جس کا حمزہ الاصفہانی : (*Annales*، طبع Gottwaldt، ص ۱۱۷) نے ذکر کیا ہے، لیکن حمزہ نے جو یہ لکھا ہے کہ جَبلَہ بن حارث الغسّانی جو ۵۰۰ء میں حکومت کرتا تھا اس شاندار تعمیر کا بانی تھا، اس کا باور کرنا مشکل ہے؛ دیکھیے Nöldake : *Die ghassan. Fürsten* ......، در *Abh. Pr. Akad.*، ۸، ۴ : ۵۰۔ یہ بات ضرور ہے کہ اس کی تعمیر قدیم زمانے ہی میں ہوئی ہوگی۔ مزید معلومات کے لیے دیکھیے Wetzstein : *Reischericht über Hauran und die Trachonen*، برلن ۱۸٦۰ء، ص ۱۲ تا ۱۲۵۔ اسکی تصغیر قُنَیْطَرة Kunaitira (عموماً قُنیطرة Kunetra یا قِنیطره Kenētré) بعض اوقات مقامات کے نام کے طور پر مستعمل ہوتی ہے، مثلاً ضلع جَوْلان (شرق اردن) کا ایک گاؤں؛ دیکھیے Baedeker : *Palestine and Syria*، بار پنجم ۱۹۱۲ء، ص ۲٦۸۔

(M. STRECK)

اَلْقَنطَرة : رَکَ بہ قَنْطَرة : *

قُنْفُذة : حالی سے ۴۵ میل دور بحیرۂ قلزم * کی ایک بندرگاہ؛ یہ قصبہ مستطیل صورت کا ہے۔

اس کے چاروں طرف فصیل ہے اور جا بجا برج بنا کر اسے مستحکم کیا گیا ہے۔ اس کے تین دروازے ہیں۔ پتھر سے بنی ہوئی (سنگین) جتنی عمارتیں ہیں وہ قریب قریب سب بندرگاہ پر واقع ہیں۔ یہیں بازار بھی ہے جہاں یک منزلہ گودام بغیر کسی ترتیب کے بنائے ہوئے ہیں۔ جامع مسجد بھی یہیں ہے اور پست مینار والی دوسری چھوٹی چھوٹی مسجدیں ہیں یہاں سے تقریباً چوتھائی میل کے فاصلے پر جو ایک چھوٹا سا جزیرہ ہے وہاں ایک مختصر سا قلعہ بنا ہوا ہے جو شریف مکہ کے نمائندے کی سکونت گاہ کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ اس قصبے کی آبادی کا اندازہ ۱۸۸۲ء میں Langer نے صرف ۲ ہزار لگایا ہے۔ ظاہر ہے کہ بعد میں رفتہ رفتہ اس میں اضافہ ہوتا گیا۔ بندر گاہ جو چاروں طرف چھوٹے چھوٹے ریتلے جزیروں سے گھری ہوئی ہے اور جہاں صرف درمیانی جسامت کے عربی جہاز ہی داخل ہو سکتے ہیں اسے بڑے ناسازگار حالات کا سامنا ہے۔ خاص بات یہ ہے کہ یہاں کشتیاں نہیں اتر سکتیں۔ تجارت اور بیوپار اوسط درجے کا ہے۔ قنفدة سے جو مال برآمد کیا جاتا ہے اس میں عسیر سے جمع کردہ (خوشبو دار گوند) نیز کھالیں ہیں اور شہد۔ پہلے اس بندرگاہ میں اکثر غلاموں کے تاجر بھی آتے تھے جو یہاں فروخت کرنے کے لیے حبشہ سے غلام لایا کرتے تھے، لیکن انگریزی حکومت کی سخت نگرانی سے چوری چھپے غلام درآمد کرنا ناممکن ہوگیا ہے۔ اندرون ملک کے ساتھ تجارت کا انحصار اشیاے خور و نوش اور روزمرہ ضروریات کی چیزوں کے تبادلے پر ہے اور اس پر معمولی سی پابندیاں عائد ہیں۔ اس سے کہیں زیادہ اہم بندرگاہ حدیدة ہے جو ذرا اور جنوب میں ہے اور ایک مدت سے تقریباً ساری تجارت کا مرکز بن چکی ہے۔ یہاں کے باشندوں کی غربت تو اسی سے عیاں ہے کہ بانسوں اور پُوال کی ڈھلواں چھتوں والی جھونپڑیوں میں رہتے ہیں اور یہ جھونپڑیاں سارے ساحلی میدان کی امتیازی خصوصیت ہیں۔

قُنْفُذہ غالباً بہت پرانی آبادی ہے۔ بہر حال یہ علاقہ قدیم علوم کے طلبہ کے لیے بڑی دلچسپی کا حامل ہے کیونکہ یہ دبی (Debae) کی سر زمین ہے۔ بلیناس (Pliny) نے جسے علاقۂ کناویہ (Canauna) کا نام دیا تھا۔ اس کے بارے میں A. Sprenger اور B. Moritz نے بتایا ہے کہ یہ وہی ہے جس کا ذکر الہمدانی نے قنولی کے نام سے کیا ہے، لیکن یہ قصبہ اسی نام کی وادی کے دہانے پر واقع ہے۔

مآخذ: (۱) الہمدانی: صفة جزیزة العرب، طبع D. H. Muller، لنڈن ۱۸۸۴ تا ۱۸۹۱ء، ص ۱۸۱، ۱۸۸، ۲۱۷؛ (۲) de Barros: Terceira decada de Asia de Joam، لزبن ۱۵۶۳ء، ۱: ۳؛ (۳) E. Ruppel: Reise In Abyssinien، فرینکفرٹ ۱۸۳۸ء، ۱: ۱۷۶ تا ۱۷۹؛ (۴) C. Ritter: Die Erdkunde von Asien، برلن ۱۸۴۶ء، ۱/۸: ۹۲۱، ۹۳۰ ببعد، ۹۳۴، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۸۲، ۱۰۱۵، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶؛ (۵) C. Niebuhr: Beschreibung von Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء، ص ۳۷۵؛ (۶) A. Sprenger: Die alte Geographie Arabiens، برن ۱۸۷۵ء، ص ۵۲؛ (۷) S. Langer: Irrfahrten an der sudarbischen kuste، در Ausland ۱۸۸۲ء، ص ۳۵۲؛ (۸) E. Glaser: Skizze der Geschichte und Geografhie Arabiens، ۲: ۳، ۲۳۵؛ (۹) H. Burchardt: Reiseskizzen ans dem Yemen، در Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin، ۱۹۰۲ء، ص ۵۹۴؛ (۱۰) M. Hartmann: Die arabische Trage, der Islamische Orient, Beriche und Forschungen Braunschweig، لائپزگ ۱۹۰۹ء، ۲: ص ۵۴۰؛ (۱۱) F. Stuhlmann: Der Kampf un

Arabien, Hamburgische Forschungen، ۱۹۱٦ء، ۱: ۸۸؛ (۱۲) S. Grohmann: Sud-arabien als Wirtschaftsgebeit، وی انا ۱۹۲۲ء، ۱: ۱۴۳، ۱۴۷؛ (۱۳) B. Moritz: Arabien, Studien Zur Physikalischen und historischen Geographie der Landes، ہنوور ۱۹۲۳ء، ص ۹۷، ۱۰۹، ۱۱۰۔

(ADOLF GROHMANN [تلخیص از ادارہ]) ۔

* **قنسرین:** ایک شہر جو شمالی شام میں اس مقام پر واقع ہے جہاں نہر قویق، المطخ کی دلدلی جھیل میں گرتی ہے۔ قدیم زمانے میں یا Chalcis ad Belum کے نام سے مشہور اور 'APa' Bwv واقع تھا (Diodorus: Bibl.، ۳۳: ۴ الف)؛ شاید استیفانوس بوزنطی (Stephen of Byzantaim) کے حاشیے میں اسی کی جانب اشارہ ہے۔ اس کی رو سے عرب مہاجرین (Movixoc) نے چلکس (Chalkis) کے نام سے ایک شہر بسایا تھا۔ کلاسیکی زمانے کے آخری دور میں شامی عربوں کی سرحد کا ایک حصہ τὸ λίμιτον Χαλκίδος کے نام سے موسوم تھا (Malalas، ص ۲۹٦، سطر ۵)۔ اس خطے میں عرب بہت قدیم زمانے میں بوزنطی علاقے کے اندر نقل مکانی کر آئے تھے۔ ضلع قنسرین میں الحیار (آگے چل کر حیار بنی القعقاع) کے مقام پر ۵۵۴ء میں الحارث الغسانی نے الحیرہ کے لخمی فرمانروا منذر پر ایک فیصلہ کن فتح پائی تھی (Nöldeke: S. B. Ak Berlin، ۱۸۳۷ء، ص ۱۸ بقول Herzfeld: Jarbuch d. Preuss Kunstsanimlungen، ۱۹۲۱ء، ۴۲: ۱۲۳، الحیار (موجود قصر بن وردان ہے) اس کا سریانی نام قنشرین (اسے خانقاہ قنشری کے ساتھ خلط ملط نہیں کرنا چاہیے جو دریاے فرات کے کنارے واقع ہے کیونکہ اسے بھی قنشرین ھی لکھا جاتا ہے دیکھیے G. Hoffman: Auszuge aus Syr. Akt. Pers. Mart.، ص ۱٦۱) - ٦۲۷ء میں حضرت ابو عبیدۃؓ نے اسے فتح کیا (البلاذری: فتوح، ص ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۴ ببعد)۔ اس کے بعد اسے ایک انتظامی ضلع کا صدر مقام بنا دیا گیا (البلاذری: کتاب مذکور، ص ۱٦۴، ۱۸۹ ببعد)۔ [اسلامی دور میں اس شہر کی بڑی تاریخی اہمیت رہی ہے تفصیل کے لیے دیکھیے آ، لائیڈن، بار اول بذیل مادّہ] ۔

مآخذ: (۱) الاصطخری، در BGA، ۱: ٦۱؛ (۲) ابن حوقل، در BGA، ۲: ۱۱۸؛ (۳) المقدسی، در BGA، ۳: ۵٦، ۱۵٦؛ (۴) الادریسی، طبع Gildemeister، در ZDPV، ۸: ۱۳۲؛ (۵) ابن جبیر، طبع Wright، ص ۲۵۵؛ (٦) یاقوت: معجم، طبع Wüstenfeld، ۴: ۱۸۴؛ (۷) ابوالفدا، طبع Reinaud-de-Slane، ص ۲٦۷؛ (۸) Annales Mus Lemici، طبع Reiske، ۱: ۲۲٦؛ ۲: ٦۰؛ ۳: ۳۱۲؛ (۹) الطبری، طبع ڈخویہ (de Goeje) اشاریات؛ (۱۰) البلاذری، محل مذکور اور بمواضع کثیرہ؛ (۱۱) مسعودی: مروج، ۵: ۳۷۲؛ ٦: ۸۴؛ (۱۲) یحیٰی بن سعید الانطاکی، طبع Krackovskij و Vasiliev، در Patrol. Orient.، ج ۱۸، ۱۹۲۴ء، ص ۸۰۵؛ (۱۳) طبع Rosen: Zapiskl Imp. Akad. Nauk.، ۴۴: ص ۵۱، سطر ۱، روسی ترجمہ ص ۵٦؛ دیکھیے حاشیہ ص ۲۵۲ و ۲٦۰؛ (۱۴) خلیل الظاہری: زبدۃ، طبع Ravaisse، ص ۴۵، ۱۱۹؛ (۱۵) Le Strange: Palestine under the Moslems، ص ۴۸٦ ببعد؛ (۱٦) کائتانی (Caetani): Annali dell' Islam، ۳: ۹۰۷ (نیز دیکھیے اشاریہ، ج ۳ تا ۵، ص ۴٦)؛ (۱۷) کمال الدین از J. J. Muller: Historia Merdasidarum، بون ۱۸۲۹ء، ص ۱۴، ۲۹، ۳۳، ۵۴، ۵٦، ٦۸، ۸۳؛ (۱۸) ابن شحنہ: الدر المنتخب فی تاریخ حلب، در Kremer: Denkschr. Akad. Wiss. Wian، ۱۸۵۲ء، ص ۳۴؛ (۱۹) Gandefroy-Demonbyner: La Syrie a L'epogrre des Mamelouks، پیرس ۱۹۲۳ء، ص ۳۰ و ۸۲

بعد (از قلقشندی : صبح الاعشی فی صناعة کتابة الانشاء)؛ (۲۰) Michael Syrus، طبع Chabot بمواضع کثیرۃ (دیکھیے *Table Generale*، ص ۶۱)؛ تل بنی عیس کے کتبات (۲۱) Littmann: *American Archaeol. Exped. to Syria*، حصہ ۴ (سامی کتبات ۱۹۰۵ء)، ص ۱۹۰؛ (۲۲) Van Berchem، در *Beitrage Zur Assyriol*، ج ۷، ۱۹۱۳ء، ص ۴۳ ببعد۔

(E. Honigmann [تلخیص از ادارہ])

* **قنّوج :** (کنوج یا گنوج، سنسکرت کنیا کیجا (عرب مصنفین کے ہاں یہ قنوج یا قنّوج کے نام سے معروف ہے)؛ مسلمانوں کے حملوں سے پہلے ایک طاقتور، سلطنت کا صدر مقام تھا۔ اب یوپی (اترپردیش بھارت) کے ضلع فرخ آباد سے ۳۱ میل جنوب مشرق میں گنگا کے کنارے ایک چھوٹا سا قصبہ ہے اور عطریات و بخورات کے لیے بہت مشہور ہے (۲۷ درجے ۲ دقیقے، ۳۰ ثانیے شمالاً اور ۷۹ درجے ۵۸ دقیقے شرقاً)۔ جس ملک کا یہ دارالحکومت تھا وہ پنچالہ کہلاتا تھا۔ طوائف الملوکی اور تھوڑے تھوڑے دن کی متعدد بادشاہتوں کے بعد یہ شہر "گرجرا پرتہارا" بادشاہوں کا دارالحکومت بن گیا۔ انھوں نے ایک شاہی خاندان کی بنیاد رکھی جو دو سو برس تک حکمران رہا۔ اس نسل کا سب سے طاقتور بادشاہ بھوج تھا (۸۴۰ تا ۸۹۰ء)۔ اس کے تحت قنوج ایک وسیع مملکت کا دارالحکومت تھا۔ کہا جا سکتا ہے کہ شمالی ہند کا تمام میدانی علاقہ اس مملکت پر مشتمل تھا، یعنی ستلج سے لے کر بہار تک اور جنوب میں گجرات و شورا شٹر تک مغرب کی طرف اس کی سرحد سندھ سے ملتی تھی جو اس زمانے میں مسلمانوں کے ممالک محروسہ میں تھا۔ المسعودی نے (۳۳۲ھ/ ۹۴۳ - ۹۴۴ء) میں لکھا ہے کہ قنوج کا راجا اس ملک پر حکومت کرتا ہے جس کی سرحد ملتان اور سندھ سے ملتی ہے اور جس کے جنوب کی طرف المانکیر ہے، یعنی بلھرا (والبھی راجاؤں) کا ملک۔ البیرونی [رکّ باں] نے بیان کیا ہے کہ (امیر) محمد بن القاسم بن منبہؒ جب سجستان کی راہ سندھ میں داخل ہوئے تو قنوج تک بڑھتے چلے گئے، لیکن اس حملے کی تاریخ نہیں دی۔ غالباً یہ فاتح وہی محمد بن القاسم بن محمد رضی اللہ عنہم ہیں جنھوں نے سندھ فتح کیا تھا اور حسب روایت چچ نامہ انھوں نے قنوج کے راجا سے جنگ کی تھی، لیکن ایسا کوئی حملہ اگر ہوا بھی ہوگا تو وہ خود قنوج کے شہر پر نہیں ہو سکتا بلکہ محض اس کی ان سرحدوں پر ہوا ہوگا جو سندھ سے ملحق تھیں۔ یہ باور کرنے کی معقول وجہ نہیں کہ (سلطان) محمود غزنویؒ سے پہلے کوئی مسلمان حملہ آور قنوج تک اس طرح فاتحانہ بڑھتا ہوا چلا گیا ہو۔ البتہ انؒ کی فتوحات کی وجہ سے 'پرتہارا' خاندان کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔ ویسے یہ حکومت راشٹرکوٹیوں کے حملوں سے پہلے ہی کمزور ہو چکی تھی۔ سلطان محمود غزنویؒ کے حملے کے وقت جیپال پر فتح پانے کے بعد گندھارا کی "شاہی"، یعنی دارالحکومت قنوج پر راجا پال کی حکومت تھی۔ اس نے شہر خالی کر دیا اور گنگا کے مشرق کنارے باڑی کی طرف ہٹ گیا۔ یہی شہر پھر اس کی راجدھانی بنا۔ سلطان محمودؒ کے واپس ہو جانے پر چنڈیلوں نے قنوج پر قبضہ کر لیا اور راجا پال مارا گیا۔ اگلے سال سلطان محمودؒ نے پھر یلغار کر کے چنڈیلوں کو شکست دے دی اور قنوج کی سلطنت اب ایک چھوٹی سی ریاست رہ گئی جو بالآخر گڑھوار راجپوتوں کے ہاتھ آئی۔

۵۸۹ھ/ ۱۱۹۳ء میں ہندوؤں کی حکومت کو غزنین کے غوری حکمران سلطان معزالدین

محمد بن سام کے حملوں نے تہس نہس کر کے رکھ دیا اور قنوج کی مقامی اھمیت ختم ہو گئی - غالبًا سلطان محمود کے ھاتھوں تباہ ھونے کے بعد ھی یہ شہر دوبارہ پنپ نہ سکا تھا کیونکہ البیرونی جو ایک معاصر صاحب قلم ہے لکھتا ہے کہ جب دارالحکومت باری کی طرف منتقل ھوا تو اس وقت قنوج کھنڈر بن چکا تھا - سلطان معز الدین نے اپنا سکہ قنوجی سکے ھی کے طرز کا ڈھالا - اس پر سنسکرت کے کلمات لکھے ھوے تھے اور غالبًا یہ قنوج ھی میں فتح کے بعد ڈھالے گئے تھے - اس کی بعد کی تاریخ میں کوئی خاص سیاسی اھمیت کے واقعات رونما نہیں ھوے - (تاھم سرسری روداد کے لیے دیکھیے لا آ، لائیڈن باراول، بذیل مادہ) - (البتہ اس شہر میں علم کا خاصا چرچا رھا اور اس کی خاک سے متعدد جید عالم پیدا ھوے جن میں سے ایک نواب صدیق حسن خان قنوجی بھی ھیں) .

مآخذ : (۱) *Bbl. Geogr. Arab* (الاصطخری) ، ۹ : ۱۲ ، ۱۳؛ ۲ - (ابن حوقل) ۱۴ : ۸، ۲۲۷، سطر ۵؛ ۳ - (المقدسی)، ص ۷۷۴، سطر ۱۰ ، ۴۷۸، سطر ۲، ۴۸۰ سطر ۵ بعد، ۴۸۵، سطر ۵؛ (۲) المسعودی: مروج الذھب، طبع پیرس، ۱ : ۱۶۲ ، ۱۷۸ ، ۳۷۲ ، ۳۷۴ (ترجمہ Sprenger، ص ۱۷۵، ۱۹۳، ۳۸۰، بعد ۳۵۲)؛ (۳) البیرونی : *India*، طبع Sachau، ص ۱۱، ۹۷ (ترجمہ، ص ۲۱، ۱۹۹)؛ (۴) ابن الأثیر : طبع Tornberg ، ۹ : ۱۸۶ سطر ۱۴ - ۲۰، ۲۱۷ زیریں بعد؛ (۵) Elliot و Dowson : *History of India*، طبع لنڈن ۱۸۷۲ء، ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۶، ۸، بمدد اشاریہ؛ (۶) M. Reinaud : *Mem. Sur L'India*، طبع پیرس ۱۸۴۹ء، ص ۱۳۶-۱۴۳؛ (۷) وھی مصنف : *Geogr. d' Aboulfeda*، ۱ : ۳۳۹ بعد ۳۴۸؛ ج ۲ ، حصۂ دوم، ص ۱۲۰؛ (۸) *Relations de Voyages et textes geogr* ، وغیرہ ، ترجمہ G. Ferrand، ج ۱، ۲، (طبع پیرس ۱۹۱۳ - ۱۹۱۴ء) ، بمدد اشاریہ کنوج : (Kanudj)؛ (۹) I. Marquart : *Eransuhr*، طبع برلن ۱۹۰۱ء، ص ۲۶۳ تا ۲۶۵؛ (۱۰) Vincent A. Smith : *Early History of India*، بار سوم ، آکسفرڈ ۱۹۱۴ء؛ (۱۱) Walters : *Yuan Chwang*، O.T.F. لنڈن ۱۹۰۴ء؛ (۱۲) Mc Crindle : *Ancient India of Ptolemy* ، بمبئی ۱۸۸۵ء؛ (۱۳) Beal : *Travels of Buddhist Pilgrims*، لنڈن ۱۸۶۹ء.

(M. LONGWORTH DAMES [تلخیص از ادارہ])

قَنّوجی : رک بہ صدّیق حسن خان قنّوجی . ⊗

قُنُوت : (ع)؛ مادّۂ ق ن ت؛ قَنَتَ، یَقْنُتُہ ⊗ قُنوت؛ عربی لغت کی رُو سے قنوت کے اساسی معانی اطاعت، دعا اور قیام کے ھیں (لسان العرب، بذیل مادّہ) - ابن سِیدہ اور راغب الاصفہانی نے قنوت کے اصلی معنی اطاعت کے بتائے ھیں اور دیگر مفاھیم کو جن میں یہ لفظ استعمال ھوتا ہے معنی اطاعت ھی کے متعلقات قرار دیا ہے - قال ابن سیدہ القنوت الطاعة ؛ ھذا ھوالاصلؒ و منہ قولہ تعالٰی وَالْقَانِتِیْنَ وَ الْقَانِتَات ثُم سُمّی القیام فی الصلٰوۃ قنوتا . . . وقَنَتَ اللہُ یَقْنُتُہُ اطاعہ، و قولہ تعالٰی کُلٌّ لَہٗ قَانِتُوْنَ ای مطیعون (لسان العرب، بذیل مادّہ) - راغب نے مفردات میں تصریح کی ہے کہ قنوت کے معنی اطاعت کے ھیں اور اس میں خضوع بھی شامل ہے؛ چنانچہ آیۃ وَ قُوْمُوْا لِلّٰہِ قٰنِتِیْنَ کے معنی طائعین اور بعض مفسرین نے خاضعین بیان کیے ھیں - اِنَّ اِبْراھِیْمَ کَانَ اُمَّۃً قَانِتًا میں قانِتًا کے معنی مُطِیْعًا لِلّٰہ اور حضرت مریمؑ کے بارے میں الفاظ قرآنی وَ کَانَتْ مِنَ الْقَانِتِیْنَ کا مفہوم بتایا ہے کہ وہ فرمانبرداروں میں سے تھیں - (الراغب الاصفہانی: مفردات القرآن، بذیل مادّہ) - [الزبیدی نے قنوت کے متعدد معانی

بیان کیے ھیں، مثلاً سُکوت، خشوع و خضوع، اطاعت، عبادت، دوام اطاعت، صلٰوة، طول قیام اور حالت قیام میں دعا، وغیرہ (تاج العروس، بذیل مادّہ)]۔

قیام کو اطاعت کے ساتھ یه مناسبت ھے که جب انسان کسی کی اطاعت کے لیے آمادہ ھوتا ھے تو اس کے احکام کی تعمیل میں کھڑا ھو جاتا ھے ۔ جسمانی طور پر یا ھر اس صورت کے مطابق جس میں تعمیل حکم کا تقاضا ھوتا ھو ۔ دعا کی والہانه کیفیت بھی حالت قیام ھی میں منعکس ھوتی ھے ۔ یہی وجه ھے قنوت کا اطلاق اس دعا پر بطور خاص کیا گیا ھے جو بحالت قیام ھو ۔ لسان العرب میں بتایا گیا ھے که عموماً اھل لغت میں قنوت کے معنی دعا مشہور ھیں ۔ تاھم اس کے ساتھ یه وضاحت کر دی گئی ھے که القانت کے اصلی معنی المطیع ھیں اور قیام ، دعا اور ذکر و عبادت پر بھی اس کا اطلاق ھوتا ھے که یه سب مفہوم، معنی اطاعت کے ساتھ مناسبت رکھتے ھیں ۔ والمشھور فی اللغة ان القنوت الدعاء و حقیقة القانت انه القائم بامر اللہ، فالداعی اذاکان قائمًا خصّ بان یقال له قانت لانه ذاکر للہ تعالٰی وھو قائم علی رِجْلَیْه، فحقیقة القنوت العبادة و الدعا للہ عزّوجلّ فی حال القیام، ویجوز ان یقع فی سائر الطاعة لانه ان لم یکن قیام بالرجلین فھو قیام بالشیٔ بالنیة والقانت القائم بجمیع امر اللہ تعالٰی (لسان العرب، بذیل مادہ) ۔

نسبةً وسیع تر اطلاقات میں لفظ قنوت، نماز کے لیے، نماز میں طول قیام کے لیے، حالت نماز میں مطلوب سکوت کے لیے اور خشوع کے لیے بھی بولا جاتا ھے ۔ ان معانی مختلفه کے ساتھ احادیث میں قنوت کا لفظ بکثرت استعمال ھوتا ھے (لسان، بذیل مادّہ) ۔ احادیث میں قنوت کا ایک اطلاق اس بددعا کے لیے بھی ھوا ھے جو رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے مسلسل ایک ماہ تک بحالت نماز قبائل رِعْل و ذَکْوان کے ان سنگدل افراد کے حق میں کی جنھوں نے بِئْر مَعُوْنه [رک بآن] پر رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم کے بھیجے ھوے مبلغین قرّاء صحابہؓ کو شہید کر دیا تھا (البخاری : الصحیح ، کتاب الوتر) ۔

علاوہ ازیں بعض دوسرے کفار و منافقین کے خلاف بددعا یا اھل ایمان کے حق میں دعا کے لیے کچھ کلمات روایات میں منقول ھیں جو رسول اللہ صلّی اللہ علیه و آله وسلّم نے بحالت نماز استعمال فرمائے، ان کلمات پر بھی قنوت کا اطلاق کیا گیا ھے ۔ نماز میں بحالت قیام قنوت کے خاص دعائیه کلمات پڑھے جانے پر بعد میں عمل جاری رھا (صحاح سته، بمدد وینسنک : معجم المفھرس لا لفاظ الحدیث النبوی) ۔ محدثین اور فقہا کے مابین اس امر میں اختلاف ھوا ھے که قنوت کس وقت کی نماز میں کس موقع پر پڑھی جائے ۔ اس دعا کے کلمات بھی باختلاف روایات مختلف منقول ھوے ھیں ۔ اکثر فقہا اس بات کے قائل ھیں که قنوت وتر میں پڑھی جائے (الطحاوی : معانی الآثار) ۔ فقہاے احناف کہتے ھیں وتر کی تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ھو کر نمازی کے لیے ضروری ھے که ھاتھ اٹھا کر تکبیر کہے اور اس کے بعد قنوت پڑھے۔ قنوت میں ایسے کلمات پڑھے جائیں جو ثناے باری تعالٰی اور دعا کے مفہوم پر مشتمل ھوں، البته مسنون قنوت وہ ھے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالٰی عنه کی روایت میں وارد ھے (الفقه علی المذاھب الاربعة، ۱ : ۲۴۶) ۔ حنابله کا موقف یه ھے که وتر کی آخری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد [دعا کے لیے ھاتھ اٹھا کر] قنوت پڑھنا [اور دعا کے اختتام پر دونوں ھاتھ منه پر پھیرنا] مسنون ھے ۔ شوافع کے نزدیک بھی وتر کی آخری رکعت میں

قنوت مسنون ہے، مگر صرف رمضان کے نصف آخر میں ۔ اس کے علاوہ فجر کی دوسری رکعت میں رکوع سے سر اٹھانے کے بعد پڑھی جائے ۔ مالکیہ وتر کے بجاے فجر کی نماز میں قنوت کے مندوب ہونے کے قائل ہیں ۔ دشمن کی طرف سے خطرے یا دیگر خطرات و مصائب کے مواقع پر قنوت نازلہ مشروع ہے جس کے طریق اور کلمات، فقہا کے مسالک میں بیان کیے گئے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے الفقه علی المذاهب الاربعة) ۔

[دعاے قنوت (وتر) : اَللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ وَ نَسْتَغْفِرُكَ وَ نُؤْمِنُ بِكَ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَ نُثْنِي عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَ نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُكَ وَ نَخْلَعُ وَ نَتْرُكُ مَنْ يَّفْجُرُكَ ۔ اَللّٰهُمَّ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّيْ وَ نَسْجُدُ وَاِلَيْكَ نَسْعٰى وَ نَحْفِدُ وَنَرْجُوْا رَحْمَتَكَ وَنَخْشٰى عَذَابَكَ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكُفَّارِ مُلْحِقٌ ۔

علاوہ ازیں کتب احادیث میں یہ دعا بھی مذکور ہے : اَللّٰهُمَّ اهْدِنَا فِيْمَنْ هَدَيْتَ، وَعَافِنَا فِيْمَنْ عَافَيْتَ، وَتَوَلَّنَا فِيْمَنْ تَوَلَّيْتَ، وَبَارِكْ لَنَا فِيْمَا اَعْطَيْتَ، وَقِنَا شَرَّ مَا قَضَيْتَ، فَاِنَّكَ تَقْضِيْ وَلَا يُقْضٰى عَلَيْكَ، اِنَّهٗ لَا يَذِلُّ مَنْ وَّالَيْتَ وَلَا يَعِزُّ مَنْ عَادَيْتَ، تَبَارَكْتَ رَبَّنَا وَ تَعَالَيْتَ، نَسْتَغْفِرُكَ وَنَتُوْبُ اِلَيْكَ (وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ) ۔

دعاے قنوت نازلہ : اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ، وَاَلِّفْ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ، وَ اَصْلِحْ ذَاتَ بَيْنِهِمْ، وَانْصُرْهُمْ عَلٰى عَدُوِّكَ وَعَدُوِّهِمْ، اَللّٰهُمَّ الْعَنِ الْكَفَرَةَ الَّذِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِكَ وَيُكَذِّبُوْنَ رُسُلَكَ وَ يُقَاتِلُوْنَ اَوْلِيَاءَكَ، اَللّٰهُمَّ خَالِفْ بَيْنَ كَلِمَتِهِمْ، وَزَلْزِلْ اَقْدَامَهُمْ وَ اَنْزِلْ بِهِمْ بَاْسَكَ الَّذِيْ لَا تَرُدُّهٗ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِيْنَ ۔ بعض روایات میں مزید کلمات بھی منقول ہیں] ۔

[مآخذ : (۱) کتب احادیث بمدد مفتاح کنوز السنة بذیل مادّۂ قنوت؛ (۲) ابن قدامة : المغْني، بار اول، ۱ : ۷۸۸ تا ۸۰۰؛ (۳) الطحاوی : معانی الآثار؛ (۴) ابن حجر العسقلانی : فتح الباری، بار اول، قاهره، ۲ : ۳۳۴ و بمواضع کثیره بحوالۂ صحیح البخاری؛ (۵) العینی : عمدة القاری؛ (۶) ابن حزم : المحلّٰی؛ (۷) سحنون : المدونة؛ (۸) الشوکانی : نیل الاوطار؛ (۹) عبدالرحمٰن الجزیری : الفقه علی مذاهب الاربعة؛ (۱۰) السرخسی : شرح المبسوط؛ (۱۱) عبدالشکور لکھنوی : علم الفقه، جلد دوم؛ (۱۲) محمد عاصم : فقه السنة؛ جلد اول] ۔

(عبدالنبی کوکب [و ادارہ])

قواله : ایک بندر گاہ جو بحیرۂ ایجه * کے کنارے، جزیرۂ تاسو Thasos کے سامنے روم ایلی (Thrace) اور مقدونیہ کی درمیانی سرحد پر واقع ہے ۔ قدیم زمانے میں اس جگہ یکیشهر Neapolis تھا جو شہر فیلیپه Philippi کی بندرگاہ تھی جو آج کل قوالہ ضلع دّرامه کی بندرگاہ ہے ۔ اس شہر کا ایک حصہ تو اس پر تعمیر کیا گیا ہے جواب تک ازمنۂ وسطٰی کی بنی ہوئی فصیل سے گھری ہوئی ہے، اس کے دونوں پہلووں پر ایک ایک بندرگاہ ہے ازمنۂ وسطٰی کا ایک پکا نالا بھی باقی رہ گیا ہے، مراد اول کے عہد میں جس نے روم ایلی (Thrace) فتح کیا تھا، ترکوں نے بوزنطیوں سے قواله لے لیا ... بعد کی تفصیل کے لیے دیکھیے [[آ]]، لائیڈن، بار اول، بذیل مادّہ ۔

([تلخیص از ادارہ] J. H. Kramers)

قوبان : رک به قُبان؛ المیزان ۔ *

قوپوز : (ترکی)؛ ایک آلۂ موسیقی؛ ستارکی قسم *

کا ایک ساز جس میں صرف ایک تار ہوتا تھا اور جسے وسط ایشیا کے بھاٹ گیت گاتے وقت ساتھ بجاتے تھے۔ اس ساز کا جوف کدو سے بنایا جاتا تھا .

مآخذ : (۱) کوپرولو زاده محمد فؤاد : ایلک متصوّفلر، قسطنطینیه ۱۹۱۹ء، ص ۱۳؛ (۲) احمد وفیق پاشا : لہجۂ عثمانی، ۲ : ۹۳۳ ; (۳) Barbier de Meynard: *Dict. Turk-farncais*، ۲ : ۴۹۸، ۵۴۶؛ (۴) Radlof : *Opit*، ۱ : ۶۵۴، ۶۶۲؛ (۵) Pavet de Courteille : *Dict. turk oriental*، ص ۴۲۲؛ (۶) سلیمان افندی : لغات چغتائی، ص ۲۳۱ .

(CL. HUART)

* **قوجه ایلی :** سلطنت عثمانیه کے علاقوں کی قدیم تقسیم کی رو سے ایک سنجاق کا نام یه سنجاق بیتینیه (Bithynia) کے شمال مغربی حصے پر مشتمل تھی اور اس میں خلیج نیقومدیه (Nicomedia) کا سارا ساحل شامل تھا ۔ اس سے شمال میں بحیرۂ اسود تھا، مشرق میں باسفورس اور خلیج نیقومدیه، جنوب میں برسه کی اور مشرق میں بولی کی سنجاق تھی ۔ اس جانب دریاے سقاریه ایک قدرتی سرحد بناتا ہے، لیکن انتظامی تقسیم کے اعتبار سے اس دریا کا مشرقی کناره اسی سنجاق میں شامل تھا ۔ قوجه ایلی کا نام آقچه قوجه سے وابسته ہے جو ایک مشہور غازی اور معرکۂ کار زار میں سلطان عثمان کا دست راست تھا ۔ مؤخرالذّکر کے عہد کے آخری سالوں میں آقچه قوجه اور اس کے رفقاء، مثلاً قره مرسل نے اس علاقے میں جنگوں کا سلسله شروع کر دیا اور اس طرح اورخان کے لیے تخت نشینی کے بعد ازنکمید اور دوسرے شہر فتح کرنے کا راسته صاف ہوگیا ۔ جب ازنکمید [ازمید] کا شہر ترکوں کے قبضے میں آیا (حدود ۷۳۰ھ/۱۳۲۹ء؛ تاریخ یقینی نہیں [رک به ازمید]) تو اس وقت آقچه قوجه فوت ہو چکا تھا، لیکن قوجه ایلی بطور جاگیر اس کے رفیقان جنگ کو دے دیا گیا جنھیں یونانیوں کے حملوں سے اس علاقے کو بچانا پڑتا تھا نو مفتوحه علاقے کی سنجاق اورخان کے بیٹے سلیمان پاشا کو عطا کی گئی۔ سرحد کے ان جاگیردار محافظین کی اولاد زمانۂ ما بعد میں بھی اس علاقے میں ملتی تھی .

سترھویں صدی عیسوی میں قوجه ایلی اور بیغه قپودان پاشا کی ایالت کا حصه بن گیا اور باسفورس کے مغربی کنارے کا نظم و نسق براه راست قسطنطینیه سے کیا جاتا تھا۔ بعد ازاں قوجه ایلی ایالت خداوندگار میں شامل کر لیا گیا ۔ ۱۸۶۷ء کے بعد اس کا پرانا نام ترک کر دیا گیا اور اس کی جگه اس کے صدر مقام کے نام ازمید نے لے لی اور ۱۸۸۸ء میں اس علاقے کو ایک خود مختار متصرّفلق کی حیثیت حاصل ہو گئی اور یه براه راست وزیر داخله کے ماتحت کر دیا گیا ۔ باسفورس کے مشرق ساحل کے ساتھ ساتھ کا ایک وسیع علاقه اس زمانے میں ولایت قسطنطینیه میں شامل تھا ۔ اس متصرّفلق میں پانچ قضائیں تھیں (ازمید، قره مرسل، آطه بازار، قان دره [=قندره]، گیوه)، حاجی خلیفه نے ان میں ۱۹ قضاؤں کے نام لیے ہیں ۔ [نیز رک به ازمید] .

مآخذ : (۱) عاشق پاشا زاده : تاریخ، ص ۳۹؛ (۲) تواریخ آل عثمان، طبع Giese، ص ۱۳ و ۱۴؛ (۳) Babinger، *Die früh osmanischen jahrbücher des Urudsch*، طبع Hanover ۱۹۲۵ء، ص ۱۶، ۸۹؛ (۴) سعدالدّین: تاج التّواریخ، قسطنطینیه ۱۲۷۹ھ، ۱ : ۳۴؛ (۵) حاجی خلیفه : جہان نما، ص ۶۶۱، ۶۶۲؛ (۶) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۷۱۴؛ (۷) V. Cuinet : *La Turquie d' Asie*، پیرس ۱۸۹۴ء، ۴ : ۳۰۳ ببعد، ۳۷۱ .

(J. H. KRAMERS)

* **قوچان :** ایران کا ایک قصبه جو صوبۂ خراسان [رک بآں] کے شمالی حصے دریاے اترک

[رَکّ باں] کی بالائی گزر گاہ پر واقع ہے۔ غالباً یہ قدیم شہر اَشک یا اَرسکہ ہی ہے جسے عرب جغرافیہ نگاروں نے خَبُوشان اور بعد ازاں خوجان لکھا ہے، مثلاً (مُقدسی B. G. A.، ۳: ۳۱۹ س ۳ اور بیہقی طبع Morley، ص ۷۶۱؛ نیز یاقوت، بذیل استوی (۱: ۲۴۳ س ۲۰) بروے سمعانی (G M S ج ۲۰ ورق ۳۱: الف)؛ یاقوت کے بیان (۲: ۴۸۷ س ۲۱) کے مطابق اس کا عام مقامی تلفظ خوشان تھا؛ سمعانی نے ورق ۲۱۱ الف پر بھی اس کی صرف ایک شکل خوجان لکھی ہے (سمعانی خود وہاں ہو آیا تھا)۔ رشیدالدین (طبع Quatremère، ص ۱۸۳) نے پتا چلایا ہے کہ اس کے تلفظ قوچان کی ابتدا مغول (منگولوں) کے ہاں ہوئی تھی۔ تفصیل کے لیے دیکھیے، آآ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّہ۔

مآخذ: (۱) W. Tomaschek: *Zur historischen Topogrphie von Persien*، ۱۸۸۳ء، ۱: ۸۵؛ (۲) S.B. *Ak. Wien*، ۱۰۲: ۲۲۷؛ (۳) J. B. Fraser: *Narrative of a Journey into Khorasan*، لنڈن ۱۸۲۵ء، ص ۵۵۵ ببعد؛ (۴) Curzon: *Persia and the Persian Question*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱: ۹۴ ببعد؛ (۵) C. E. Yate: *Khurasan and Sistan*، ایڈنبرا و لنڈن ۱۹۰۰ء، ص ۱۷۴ ببعد؛ (۶) W. Barthold: *Istoriko-geograficeskiy obzor Irana*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۰۳ء، ص ۶۷۲ ببعد؛ (۷) G. Le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۹۳ ببعد؛ (۸) سیاحت نامۂ ناصرالدین، فارسی، لیتھو، بلاسرورق، پہلا سفر ۱۲۸۳-۱۲۸۴ھ، سال خرگوش = ۱۸۶۷ء، لیتھو طبع ۱۲۸۶ھ/۱۸۶۹ء؛ دوسرا سفر ۱۳۰۰ھ، سال میش = ۱۸۸۳ء لیتھو طبع ۱۳۰۶ھ، سال موش = ۱۸۸۸ء، ص ۱۱۶ ببعد و ۱۲۴۔

(W. BARTHOLD [و تلخیص از ادارہ])

* **قُوچ حِصار**: ایشیاے کوچک کے متعدد مقامات کا نام۔ اگر یہ محض قوچہ حِصار کی بگڑی ہوئی صورت نہ ہو تو اس کا مطلب ہے "مینڈھے کا قلعہ" اور اس کا مقابلہ قویون حِصار [بھیڑ کا قلعہ]، طُوقلو حِصار [بزغالے کا قلعہ]، کیچی حِصار [بکری کا قلعہ] جیسے اسماے معرفہ سے کیا جا سکتا ہے۔

۱- قوچ حِصار: سنجاق کَنغری میں ایک چھوٹا سا شہر جو دِوِرک چای کے کنارے شہر کنغری سے ۲۵ میل کے فاصلے پر واقع ہے۔ یہ قسطنطینیہ سے بُولی، اَمَسیَہ اور ارزِ روم [رَکّ باں] جانے والی شاہراہ پر قَرجَہ ویران اور طُوسیَہ کے درمیان آباد ہے۔ بقول اولیا چلبی عثمان نے ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء میں اسے فتح کرکے بالکل برباد کر دیا تھا، لیکن قدیم ترک مؤرخین میں سے کسی نے اس بیان کی تصدیق نہیں کی۔ اس زمانے میں ملک قَسطَمونی خانوادۂ اِسفَندیار اوغلو کی حکومت میں ہوگا۔ سترھویں صدی میں شہر سے باہر ایک قلعہ تھا۔

مآخذ: (۱) حاجی خلیفہ: جہان نما، ص ۶۴۶، ۶۷۳؛ (۲) اولیا چلبی: سیاحت نامہ، ۲: ۱۷۸؛ ۳: ۲۵۱؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۵: ۳۷۱۶؛ (۴) C. Ritter: *Erdkunde*، ۱۸: ۴۰۶؛ (۵) F. Taeschner: *Das anatolische Wegenetz*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ج ۱، لوحہ ۲۶۔

۲- قُوچ حِصار: ایک چھوٹا سا شہر جو سنجاق قُونیہ کی ایک قضا کا صدر مقام ہے۔ یہ شہر قونیہ سے ۹۰ میل شمال مشرق اور قیصریہ سے ۱۱۵ میل مشرق میں ایشیاے کوچک کی وسطی سطح مرتفع میں طوز گولی نامی وسیع نمکین جھیل کے کنارے پر آباد ہے۔ یہ شہر جو باغوں اور تاکستانوں سے گھرا ہوا ہے، لق و دق وسیع صحراؤں کے درمیان ایک نخلستان کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ انقرہ سے آق سرای جانے والی اس سڑک پر واقع ہے جہاں بہت کم آمد و رفت ہوتی ہے۔ یہاں کلیم اور سجّادے بننے کی تھوڑی بہت صنعت

موجود ہے، یہ قضا اِسب کِشاں کے نام سے مشہور تھی۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفه : جِہان نما، ص ۶۲۰؛ (۲) اولیا چلبی، ۳ : ۱۹۴؛ (۳) Ritter : *Erdkunde*، ۱۸ : ۶۳، ۹۷۰؛ (۴) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۷۱۵؛ ۱ : ۷۵۵۔

۳۔ قُوچ حِصار : ایک چھوٹا سا شہر، ایک قضا کا صدر مقام جو قِزل ارماق [رَک باں] کے دائیں کنارے پر، سِیواس کے ۲۰ میل شمال مشرق سِیواس سے زارا اور اِرز روم جانے والی سڑک پر واقع ہے۔ ایک قدیم فصیل کے آثار آج بھی موجود ہیں اور مضافات میں انسان کے بنائے ہوے کئی غار ملتے ہیں جو انتہائی قدیم زمانے سے تعلق رکھتے ہیں۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفه : جِہاں نما، ص ۶۲۷؛ (۲) Taeschner : *Das anatolische Wegenetz*، ج ۲، لوح ۳۶؛ (۳) Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۱ : ۶۹۵۔

۴۔ قوچ حِصار : ایک گاؤں جو ماردین سے ۱۰ میل جنوب میں واقع ہے اور ایک جنگ کی وجہ سے مشہور ہے، جو یہاں ۱۵۱۵ء میں ترکی سپہ سالار بِیقلی محمد پاشا اور قرہ خان کے زیر قیادت ایرانی فوجوں کے درمیان ہوئی تھی [رَک به سلیم الاول]۔ قدیم ترین مؤرخین اس جنگ کے سلسلے میں اس مقام کا ذکر نہیں کرتے۔ منجِّم باشی، ۳ : ۴۶۰، لکھتا ہے کہ یہ جنگ اِسکی قوچ حِصار میں ہوئی تھی۔

مآخذ : (۱) سامی : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۷۱۶؛ (۲) von Hammer : *Gesch. d. osm. Reich*، ۲ : ۴۳۳۔

(J. H. KRAMERS)

قُوچی بیگ : نیز المعروف به گوریجه‌لی قوجه مُصطفٰی بیگ، سلطنت عثمانیه کے عہد زوال کا مؤرّخ۔

قوچی بیگ گُورچه (Korytze) کا رہنے والا تھا جو مقدونیه (یونان) میں واقع ہے (دیکھیے H. Gelzer : *Vom. Hl. Berg und aus Makedonien*، [لائپزگ ۱۹۰۴ء]، ص ۲۰۱ ببعد) اسی لیے وہ غالبًا البانوی نسل سے تھا۔ دیگر بیانات کے مطابق وہ گُومولِجنه کا باشندہ تھا، مگر یہ بات غلط ہے، وہ کم عمری ہی میں قسطنطینیه چلا آیا تھا، اس کی پرورش سرای [محل سلطانی] میں ہوئی اور پھر سلطان احمد اوّل سے لے کر مراد رابع کے عہد تک سرکاری ملازمت میں رہا۔ مراد رابع کی اس پر خاص نظر عنایت تھی، چنانچہ وہ اس کا معتمد مشیر بن گیا، اس حیثیت میں اس نے اپنے بادشاہ کے لیے رسالۂ قوچی بیگ تحریر کیا جس میں اس نے بڑی بے باکی اور صفائی سے عثمانی سلطنت کے زوال کے اسباب بیان کیے ہیں۔ اس کے نزدیک اس روز افزوں انحطاط کا باعث یہ تھا کہ آئین مملکت کے قدیم اصولوں سے بے پروائی برتی جاتی تھی اور انھیں توڑا جاتا تھا۔ قوچی بیگ نے جسے ہم عثمانی ترکوں کا مونتسکیو Montesquieu ایک مشہور فرانسیسی فلسفی و مصنف (م ۱۷۵۵ء) کہہ سکتے ہیں، اپنے تذکرے میں عالمگیر سلطنت کی حیثیت میں ترکی کے زوال کو سیاسی اور اعداد و شمار کے اعتبار سے بہترین انداز میں واضح کیا ہے، جس سے ان تمام بدنظمیوں کا پردہ چاک ہو جاتا ہے جو سلطان مراد ثالث سے لے کر مراد رابع کے عہد حکومت تک وہاں کی سیاست میں پیدا ہو گئی تھیں۔ یہ دستاویز ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء میں مرتّب ہوئی تھی، لیکن ایک عرصے تک اس کی طرف کوئی توجہ نہ دی گئی، یہ کئی بار چھپ چکی ہے: طبع اول استانبول ۱۲۷۷ھ/۱۸۶۰ء (دیکھیے *J.A.*،

۱۸۶۳ء، ۲: ۲۳۱، شمارہ ۱۳۴)، اور مقام طباعت (لنڈن) دیے بغیر، طبع احمد وفیق پاشا ۱۲۷۹ھ، چھوٹی تقطیع (octavo) کے ۳۲ صفحات اور استانبول ۱۳۰۳ھ، چھوٹی تقطیع کے ۱۲۴ صفحات۔ W. F. A. Behrnauer نے اس کا جرمن ترجمہ *ZDMG* (ج ۱۵، ۱۸۶۱ء، ص ۲۷۲) میں شائع کیا (نیز دیکھیے۔ *ZDMG*، ۱۱، ۱۱۱؛ ۱۶: ۲۷۱) اور J. Thury نے ہنگری کی زبان میں اس کا مختصر ترجمہ *Török törtenetirok* (ج ۲، ۱۸۹۶ء، ص ۴۰۶ ببعد، بوڈاپسٹ ۱۸۹۶ء میں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک کتاب موسومہ *Canon de Sultan Suleiman II représenté à Sultan Mourad IV pour son instruction, traduit du turc en françois par* *M* [=Pétis de la croix]، (پیرس ۱۷۲۵ء، ۱۲°) میں اس کا ایک فرانسیسی ترجمہ شامل تھا۔ ترکی متن کے ساتھ اس کا روسی ترجمہ Vassilij Dmitrievič Smirnov نے در *Kotschybeg Gümüld-zinskij (I) drugie osmanskie pisáteli XVII. veka*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۷۳ء میں پیش کیا۔ سجل عثمانی، ۴: ۶۳، کی رو سے قوچی بیگ نے غالباً نعیما کے تتبع میں سلطان ابراہیم (۱۶۴۰ تا ۱۶۴۸ء) کے لیے اسی قسم کا ایک اور رسالہ تصنیف کیا۔ وہ جلیل القدر ترک مؤرخ نعیما [رک بآں] کا استاد تھا، اس نے محمد چہارم (۱۶۴۸ تا ۱۶۸۷ء) کے عہد کے ابتدائی دلوں میں وفات پائی اور بیان کیا جاتا ہے کہ اسے اس کے آبائی شہر میں دفن کیا گیا۔ کہتے ہیں کہ اس کا بھائی خرم بیگ روس بھاگ گیا تھا اور وہاں جاکر عیسائی ہو گیا.

مآخذ: (۱) سجل عثمانی، ۴: ۶۳؛ (۲) J. v. Hammer: *GOR*، ۴: ۳۳۴ ببعد؛ ۵: ۲۹۱ (مع رسالہ قوچی بیگ کے مضامین کے ایک نفیس اور جامع خلاصے کے)؛ (۳) Behrnauer، در *ZDMG*، بمحل مذکور؛ (۴) بروسہ لی محمد طاہر: عثمانلی مؤلفلری، ۳: ۱۱۹ ببعد (مع خاندان کے بارے میں دلچسپ حواشی کے)؛ (۵) Pertsch: *Berl. Türk. Hss*، ص ۲۴۴ ببعد، شمارہ ۲۱۵؛ (۲) Flügel: *Wiener kat.*، ۲: ۲۵۵، شمارہ ۱۰۳۵؛.

(Franz Babinger)

قُودتکُو بیلیک: رک بہ یُوسف خاص حاجب. *

قُورَامَا: (یا قُورَمہ) رک بہ کُرَمہ. *

قُوربُقہ: ابو سعید قوام الدّولہ فرمانروائے الموصل بَرکیارُوق کے چچا تُتُش بن الپ ارسلان [رک بآں] آق شونقور اور بُوزان کے دو باغی عاملوں کے خلاف جس جنگ کا آغاز کیا تھا، اس کا انجام ان دونوں کی گرفتاری اور سزائے موت پر ہوا، اس جنگ میں امیر قُوربقہ بھی اسیر ہو گیا جسے برکیارُوق نے ان کی مدد کے لیے بھیجا تھا، جب صفر ۴۸۸ھ/فروری ۱۰۹۵ء میں تتش مغلوب ہوا [رک بہ برکیارُوق] تو قُوربقہ کو اس کے بیٹے رِضوان نے رہا کر دیا اور پھر اس نے اپنے بھائی آلتون طاش کے ساتھ مل کر طالع آزماؤں کی ایک جماعت اکھٹی کر لی اور حرّان پر قابض ہو گیا، اب محمد بن مسلم بن قریش فرمانروائے نصیبین نے اس سے اپنے بھائی علی کے خلاف مدد کی درخواست کی جسے تُتش نے الموصل کا عامل مقرر کر رکھا تھا قُوربقہ نے محمّد سے معاہدہ کر لیا، لیکن نصیبین فتح کرنے کے بعد اسے قتل کرا دیا اور الموصل کی طرف بڑھا۔ طویل محاصرے کے بعد علی کو سپر انداز ہونا پڑا (ذوالقعدہ ۴۸۹ھ/اکتوبر۔ نومبر۔ ۱۰۹۶ء)۔ الموصل کی فتح کے بعد اس نے اپنے پریشان کن بھائی آلتون طاش سے نجات حاصل کی اور الرّحلۃ پر قبضہ کر لیا۔ ۴۹۱ھ/۱۰۹۸ء میں برکیارُوق نے اسے ایک بڑی فوج کے ساتھ انطاکیہ

کو دوبارہ تسخیر کرنے کے لیے روانہ کیا جسے الھیں دلوں مسیحیوں نے فتح کر لیا تھا۔ قوربقہ نے سرواہ رھا (Edessa) کا بھی، جو اسی زمانے میں مسلمانوں سے چھینا جا چکا تھا، محاصرہ کر لیا، لیکن اسے یہ محاصرہ ترک کرنا پڑا اور جلد ھی وہ انطاکیہ کے سامنے نمودار ہو گیا، جب مسیحیوں نے باھر نکل کر دلیری سے کام لیتے ہوے محاصرین پر حملہ کیا تو اس کے باوجود کہ ان کی تعداد نسبۃً زیادہ تھی، قوربقہ نے انھیں بڑی تباہ کن شکست دی، کہا جاتا ہے کہ قوربقہ کا اپنا رویّہ اس تباھی کا ذمّے دار تھا کیونکہ اس کے غرور و تکبّر کی وجہ سے اس کے سپہ سالار اس سے بیزار ہو چکے تھے اور اس کا ساتھ چھوڑ دینے کے لیے محض کسی مناسب موقع کے منتظر تھے، رجب ۴۹۳ھ/جون ۱۱۰۰ء میں برکیاروق اور اس کے بھائی محمّد کے درمیان جو جنگ ہوئی اور جو اوّل الذّکر کی شکست پر منتج ھوئی، اس میں برکیاروق کے میسرہ کا سالار قوربقہ تھا، اگلے سال اسے آذربیجان بھیجا گیا جہاں اس نے ملک کا بیشتر علاقہ فتح کر لیا لیکن خوّی کے قصبے کے نزدیک پہنچا تھا کہ بیمار پڑ گیا اور اپنی مہم کو جاری نہ رکھ سکا۔ اس نے سونقورجہ کو اپنا جانشین مقرر کرنے کے بعد ذوالقعدہ ۴۹۵ھ/اگست۔ستمبر ۱۱۰۲ء میں وفات پائی۔

مآخذ: (۱) ابن الأثیر: الکامل، طبع Tornberg، ج ۱۰؛ بمدد اشاریہ؛ (۲) ابوالفداء: *Annales*، طبع Reiske، ۳: ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۲۲، ۳۳۶؛ (۳) Weil: *Geschichte der Chalifen*، ۳: ۱۴۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۶۴ تا ۱۶۹ء۔

(K. V. ZETTERSTÉEN)

قُورچی: (مشرق ترکی کے لفظ قُور بمعنی ”حفاظت، مدافعت“ اور لاحقہ ”چی“ سے مرکب ہے جس سے پیشے مراد ھیں) جو شخص ھتیار، تلوار، بالدھے ھو، میر شکار (Pavet de Courteille: *Dict. Turk. Or.*، ص ۴۲۵)، اسلحہ ساز، شمشیر ساز، محافظ دستے کا کپتان، کشتی دستے کا افسر، سپاھیوں کا دستہ، کسی قلعے یا قصبے کا حاکم (سلیمان افندی: لغت چغتائی، ص ۲۳۲)، سنتری، پہریدار، محافظ، نگران (Vembéry: *Caghataische Sprachstudien*، ص ۳۱۶)۔

صفوی دور میں یہ لفظ ایرانیوں نے مستعار لے لیا اور اس کا اطلاق اس محافظ دستے پر ہونے لگا جو بادشاہ کی ذاتی حفاظت کے لیے مامور ہوتا تھا اور جنگ میں اس کے ہمراہ رہتا تھا۔ جنگ چلڈران میں جو ایرانی قورچی اسیر ہوے وہ سلطان سلیم اوّل کے سامنے پیش ہوے اور قتل کر دیے گئے تھے (I. von Hammer: *Hist. de l' empire ottomane*، ۴: ۲۰۰)۔

مأخذ: (۱) Raphaël du Mans: *Estat de la Perse*، ص ۲۵، شمارہ ۸ (Ch. Schefer)۔

(C. L. HUART)

قُورَح: رک بہ قارون۔ *

قُور قُود: عثمانی سلطان بایزید ثانی کا سب سے بڑا بیٹا جو ایشیاے کوچک کے صوبۂ تکہ کی حکومت پر مامور ہوا۔ اس نے صدر اعظم علی پاشا کی دشمنی مول لے لی، جو اس پر اس کے بھائی احمد سلطان کو ترجیح دیتا تھا، چنانچہ جب صدر اعظم نے اس کے صوبے کی بعض جاگیروں پر قبضہ کر لیا، تو اس نے اپنے باپ کی مملکت چھوڑ دینے کا عزم کیا؛ حج بیت اللہ کی اجازت لینے کے بعد وہ محرم ۹۱۵ھ / اپریل ۱۵۰۹ء میں ۸۷ نفوس کو ساتھ لے کر پانچ کشتیوں میں روانہ ھوا، جن کی کمان رئیس آق باش کے ہاتھ میں تھی۔ پانچ دن کے سفر کے بعد وہ سکندریہ میں *

اترا ۔ قاهره میں مملوک سلطان نے اس کا پرشکوه استقبال کیا، لیکن سلطان ترکی کی ناراضی کے خوف سے اسے اپنے علاقے میں سے گزرنے کی اجازت نه دی ۔ یه دیکھ کر اسے اپنے باپ کے وزیر سے سمجھوتا کرنا پڑا اور اسے اپنی ولایت واپس مل گئی ۔ جب وه کیلیکیا (Cilicia) کو واپس جا رہا تھا تو راستے میں رودس Rhodes کے صلیبی سورماؤں (Knights of Rhodes) نے اس کے مختصر بیڑے پر حمله کر کے اسے شکست دی اور شهزادے کو مجبورًا قریب ترین ساحل پر اترنا پڑا ۔ صوبۂ تِکه سے گزرتے وقت المالو کے قریب رهزنوں نے اس کا سازو سامان لوٹ لیا جن کا سردار قَرَه بییق المعروف به شاه قُلی تھا (دیکھیے Der Islam، ۹ : ۸۸ ببعد) ۔ اس شبهے کی بنا پر که اس کے بھائی اس کے خلاف سازشیں کر رہے ہیں ، وه بھیس بدل کر قسطنطینیه پہنچا، اور ینی چریوں کی مسجد میں مقیم ہوا ، لیکن ینی چری اس کی نا اهلیت کی وجه سے اس پر اعتماد نهیں رکھتے تھے، اس لیے بعد ازاں وه [سلطان] سلیم سے مل گئے ۔ جب سلطان بایزید تخت و تاج سے مجبورًا دست بردار هو گیا تو اس کی جانشینی کی ساری امیدوں پر پانی پھر گیا (۸ صفر ۹۱۸ھ/۲۵ اپریل ۱۵۱۲ء) ۔ شاهی خاندان کے شاهزادوں کے قتل عام کے بعد قورقود کو اپنی جان انتهائی خطرے میں نظر آنے لگی ۔ سلیم خلاف توقع شکار کے بهانے بروسه سے روانه ہوا اور پانچ روز بعد صوبۂ صارو خان [رک بآن] کے صدر مقام مغنیسیه آ پہنچا جو اس کے بھائی کی سلطنت میں تھا ۔ قورقود اپنے محل کے پچھلے دروازے سے نکل بھاگا، اس کے ساتھ اس کا واحد معتمد علیه پیاله تھا ۔ بیس روز تک ایک غار میں چھپے رہنے کے بعد ان دونوں نے بھیس بدل کر صوبۂ تکه میں پناه لی ۔ یہاں پیاله نے سامان خور و نوش لانے کے لیے ایک ترکمان کو اپنا گھوڑا عاریۃً دیا جس کا قیمتی ساز دیکھ کر ترکمان اس قدر متعجب ہوے که انھوں نے وهاں کے حاکم قاسم بیگ کے پاس مخبری کر دی ۔ چنانچه قور قود گرفتار ہوا، اپنے رفیق سے علٰحده کیا گیا اور پھر سلیم کے حکم سے قپوجی باشی سنان کے آدمیوں نے رات کے وقت اسے گلا گھونٹ کر مار ڈالا (نومبر ۱۵۱۲ء) .

قورقود شاعر اور موسیقی دان بھی تھا ۔ اس نے حَرِیمی تخلص اختیار کیا اور نظمیں لکھیں، ان میں سے ایک جس کا عنوان "غذاے روح" ہے، اب بھی مشهور ہے ۔ اس نے اپنے دربار میں ادیبوں اور عالموں کو جمع کر لیا تھا ۔ وه موسیقاروں کا بڑا سر پرست تھا اور ان کی صحبت سے بہت محظوظ هوتا تھا ۔ بروسه کا شاعر غزالی جو اپنی عجیب و غریب خوش طبعی کے باعث دِلی برادر، یعنی "پاگل بھائی" کے نام سے مشهور تھا، اسی کے دربار سے منسلک تھا ۔ اس نے بعد ازاں اپنے سرپرست کا مرثیه بھی لکھا تھا (Gesch. d. Osm.: von Hammer، Dichtkunst، ۲ : ۲۰۱) ۔ ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ قورقود فقہا کے حلقوں میں بھی شامل هوتا تھا، چنانچه اس نے قور قودیه کے نام سے ایک مجموعۂ فتاوٰی مرتب کیا تھا ——— ترکی میں اس کے نام کا مطلب ہے "دهشتناک" [از مصدر قورقمق به معنی ڈرنا] .

مآخذ : (۱) سعد الدّین : تاج التواریخ، ۳ : ۱۳۱ ببعد، ۱۹۶ ببعد، ۲۳۰ ببعد : (۲) Gibb : Hist. of Ottoman Poetry، ۳ : ۳۷ : (۳) J. v. Hammer : Hist. de L'empire Ottoman، ۴ : ۹۵ ببعد، ۱۱۸ ببعد، ۱۵۰ ببعد؛ (۴) وهی مصنف : Geschichte der osman. Dichtkunst، ۱ : ۱۵۸؛ (۵) سہی : تذکره، استانبول ۱۳۲۵ھ، ص ۱۷ ببعد ؛ (۶) لطیفی : تذکره : استانبول ۱۳۱۴ھ، ص ۶۵ ببعد : (۷) G. B. Menavino، در

Fr. Sansovino : Historia Universale dell'Origine ..... de' Turchi، وینس ۱۶۵۴ء، ورق ۳۴۳ ببعد؛ (۸) Th. Spandouyn Cantacasin : Petit traité de L'origine des Turcqz، طبع Ch. Schefer، پیرس ۱۸۹۶ء، ۵۳ : ۳۵، ۳۳۲ : (۹) بروسہ لی محمدؕ طاهر بے : عثمانلی مؤلفلری، استانبول ۱۳۳۸ھ، ۲ : ۳۸۲ ببعد؛ (۱۰) عثمانلی مؤرخین، مثلاً عاشق پاشا زاده، لشری، علی (کُنْه الأخبار) نے شہزادہ قورقود کی زندگی اور کارناموں کے دلچسپ کوائف قلمبند کیے هیں ۔

(Cl. HUART)

قُوْر قُوْد دده : اوغوزخان کا افسانوی مشیر اور کتاب دِدِہ قور قود کا مشہور مصنف ۔ آناطولی کے ترک ابتداء جس قبیلے سے تعلق رکھتے تھے وہ اوغوز خان کے نام سے موسوم هے اور وهی ان لوگوں کا پہلا حکمران تھا؛ چنانچہ کہا جاتا هے کہ قور قود دِدِہ بھی اوغوز خان کا دانا مشیر تھا اور اس نے سادہ ترین قدیم اسلوب میں اس کے لیے ایک کتاب لکھی تھی جو حکیمانہ اقوال اور نصائح پر مشتمل تھی اور جس میں هر قسم کی روایتیں اور نصیحتیں جمع کی تھیں ۔ اس امر کی تحقیق کرنا اب ممکن نہیں کہ قور قود نام کی کوئی تاریخی شخصیت تھی یا نہیں ۔ اے ۔ دواجو A. Diwajew نے اس مقالے میں جس پر W. Barthold نے MSOS، ج ۱، (۱۸۹۸ء)، لوحہ ۲، ص ۱۵۴، اور ج ۴ (۱۹۰۱ء)، لوحہ ۲، ص ۱۸۳، میں بحث کی هے، ولی خورخوت اتا (اتا = دده = بمعنی باپ) کے مقبرے کا حال لکھا هے، جو Kazalinsk کے روسی ضلع میں سیر دریا کے دہانے کے قریب هی واقع هے ۔ ان دونوں کے درمیان شاید کچھ تعلق هے ۔ خیال کیا جاتا هے کہ یہ کتاب جو عموماً محض کتاب دده قور قود کے نام سے مشہور هے اوغوز کے رزمیہ اوغوز نامہ کا ایک حصہ هے اور بعض لوگوں کی راے میں یہ اپنی موجودہ شکل میں پندرھویں صدی سے پہلے موجود نہ تھی ۔ اس بات کا ثبوت مل سکتا هے کہ یہ کتاب مشرق آناطولی میں لکھی گئی تھی ۔ کتاب دِدِہ قور قود ۱۳۳۲ھ میں استانبول میں شائع ھوئی (۱۷۲ صفحات) ۔ اشاعت کے وقت ڈریسڈن کا ایک جدید نسخہ پیش نظر تھا جو برلن کے ایک قدیم‌تر مخطوطے (دیکھیے W. Pertsch : Katal. der Türk. Hss.، شمارہ ۲۰۳، ص ۲۲۷ ببعد) کی نقل تھا ۔ اس کتاب کے مندرجات کے بارے میں دیکھیے W. Barthold، در Zapiski vostočnago otdelenija imperat. russk. archeolog. obščestva، ج ۸، ۱۸۹۳ - ۱۸۹۴ء: ص ۲۰۳ تا ۲۱۸؛ ج ۱۱، ۱۸۹۷-۱۸۹۸ء، ص ۱۷۵ تا ۱۹۴: ج ۱۲، ۱۸۹۹ء، ص ۹۳۷ تا ۹۵۸؛ ج ۱۵، ۱۹۰۲ - ۱۹۰۳ء، ص ۱۳۹ ببعد؛ نیز دیکھیے عبدالقادر، در ترکیات مجموعہ سی، ج ۱، استانبول ۱۹۲۵ء، ص ۲۱۳ ببعد .

مآخذ : دیکھیے : (۱) F. Babinger : Die Geschichtsschreiber der Osmanen، لائپزگ ۱۹۲۷ء، ص ۸ ببعد، جہاں قدیم مواد جمع کر دیا گیا هے؛ نیز (۲) K. A. Inostrancev کا مقالہ : Korkud v. istorii i legende، در Zapiski، وغیرہ، ۲ : ۴۰ تا ۴۶، اور (۳) مقالہ از محمد جودت: قور قود اتا در، در گیاہ، شمارہ ۱۵، استانبول ۱۳۳۷ھ .

(FRANZ BABINGER)

القَوْس : کمان، عرب علم هندسہ میں * دائرے کو قطع کرتا ھوا خط مستقیم (OXC) ؛ علم هیئت میں Gogittatius کی صورت فلکی جو بروج شمس میں نواں برج هے (یونانی لاطینی = Areitenens یا Sagittarius) .

(H. SUTER)

قَوسِ قُزَح : (ع)، دَھَنَک ۔ قُزح نامی *

قدیم عرب دیوتا، بمعنی شیطان (devil) بھی آیا ہے، رَعد کا دیوتا تھا جو اپنی کمان سے اولوں کے تیر چلاتا تھا اور پھر اسے بادلوں پر لٹکا دیا کرتا تھا ۔ اس کا ذکر قوس قزح، دھنک کے مرکب لفظ میں ملتا ہے ۔ عقیدۂ عام میں قزح اس فرشتے کا نام بھی ہے جو بادلوں کی نگرانی کرتا ہے ۔ دھنک کے دوسرے نام یہ ہیں: اللہ کی کمان، خدا کے نبی کی کمان، آسمانوں کی کمان، بادلوں (غمام، مزن) کی کمان، آسمانی علامات (علائم السّما) ۔ اس کا ایک اور نام قوس قزیع (قزع = بادلوں کے منتشر ٹکڑے) بھی ہے ۔ ذیل کے نام اپنے ماٰخذ میں بالکل مختلف ہیں: قسطان (dust)، قسطانی، قسطِلانی اور قُسطلانیہ ۔ مسلم فضلا دھنک کا شمار "آثار العلویہ"، بالائی مظاہر قدرت میں کرتے ہیں ۔ دھنک عام طور پر ناظر کے بالمقابل نظر آتی ہے جب کہ سورج اس کی پشت پر ہو اور سیاہ بادل یا دیوار آبی قطروں کے پیچھے ہو ۔ یہ بوندیں خواہ بادلوں میں ہوں، یا چشموں، پن چکیوں یا متلاطم دریاؤں کے قریب جہاں پھوہار بن رہی ہو، یا پھر حماموں کے بخارات میں ہوں، یا اس پانی میں ہوں جو پھوہار کی صورت میں منہ سے خارج ہو (دیکھیے Beitr V.، محل مذکور) ۔ ابن سینا کے اس بیان کا اکثر حوالہ (دیکھیے E. Wiedemann اور M. Horten، محل مذکور منجملہ اور حوالوں کے) دیا جاتا ہے جبکہ وہ ایک بلند پہاڑی کی چوٹی پر تھا جس کے دامن میں دھند کا ایک وسیع ساحل واقع تھا، سورج پہاڑی کی جانب تھا اور ابن سینا اپنے نیچے دھند میں دھنک دیکھ رہا تھا .

دھنک کا تذکرہ بسا اوقات علم الادب میں آتا ہے، مثلاً حماسہ میں (بعد ۲۰۰، F. Tuch: ZDMG. ۳: ۲۰۰)؛ نیز سیف الدولہ حمدانی (۳۳۳ھ/ ۹۴۴ - ۳۵۶ھ/ ۹۶۶ء) اور واواء، شاعر (۳۹۰ھ/ ۹۹۹ء؛ نیز دیکھیے F. Dieterici, *Mutnebbi und Seif-ud-Daula aus der Edelperle des Tha‘âlibi dargestellt*، لائپزگ ۱۸۴۷ء، ص ۱۲۹، ۱۴۵) بھی اس کا ذکر کرتے ہیں .

دھنک کی کم و بیش مخصوص علمی بحث بھی اکثر دیکھنے میں آتی ہے ۔ حاجی خلیفہ (کشف الظنون ج ۴، شمارہ ۹۶۴۰) میں ایک خاص حوالہ "علم قوس قزح" کا ملتا ہے جس میں وہ جملہ در پیش امور بیان کرتا ہے ۔ بقول اس کے اس کی یہ تحقیق ہے کہ دھنک کیسے بنتی ہے؟ اس کے بننے کے کیا وجوہ ہیں اور یہ کیوں مدوّر ہوتی ہے اور یہ کہ اس کے رنگوں کا اختلاف کس وجہ سے ہے؟ یہ کیوں بارش کے بعد دن کے آخری پہر نظر آتی ہے؟ اور کیوں یہ اکثر دن کو نمودار ہوتی ہے؟ لیکن رات کو چاندنی میں شاذو نادر ھی دیکھنے میں آتی ہے ۔ اس کے بعد یہ تحقیق اس کے نظر آنے کی نجومی اہمیت (الاحکام) کی جستجو کرتی ہے ۔ اسی طرح کے حالات مثلاً قزوینی (عجائب المخلوقات، طبع وستنفلٹ، ص ۹۸؛ *Kosmographie*، مترجمۂ ایتھے، ص ۲۰۱)، رسائل اخوان الصفاء، بمبئی ۱۳۰۵ھ، ج ۲، ص ۵۲ ببعد؛ دیکھیے F. Dieterici: *Die Naturanschauung der Araber*، برلن ۱۸۶۱ء، ص ۸۷) میں ملتے ہیں ۔ شہاب الدین احمد بن ادریس القرافی (م ۶۸۴ھ/ ۱۲۸۵ - ۱۲۸۶ء) کتاب الاستبصار فی ماتدرکہ الابصار میں، اور حسام الدین التقاقی (حدود ۸۵۰ھ/ ۱۴۴۶ء؛ دیکھیے Ahlwardt: Berlin catalogue، ۵۶۹۱) اپنے رسالے فی قوس قزح میں بھی اس کا ذکر کرتا ہے ۔ شیخو Cheikho نے دو نا معلوم الاسم مصنفوں کی

کتابیں بھی اس موضوع پر شائع کی ہیں (المشرق، ۱۹۱۲ء، جلد ۱۵، ص ۴۳۶، ص ۴۴۴)۔ علم الجوّ پر ایک کتاب کا خاصا حصہ (Berlin : Ahlwardt catalogue، عدد ۶۰۵۴) اور بلا شبہہ بہت سے اور حوالے اس مظہر قدرت کے متعلق پائے جاتے ہیں؛ تاہم ان سب سے زیادہ اہم اور مفصل حال ابن سینا کی تصنیف شفا (دیکھیے مآخذ) میں پایا جاتا ہے .

عام طور پر دھنک کے یہ حالات بالکل صحیح ہیں۔ ان میں نہ صرف اول بلکہ ثانوی اور ثالثی دھنک کا حال بھی بیان ہوا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ دھنک اول، سورج کی شعاعیں ہی براہ راست پیدا کرتی ہیں اور دھنک ثانی ان شعاعوں سے مرتب ہوتی ہیں جو اول الذّکر شعاعوں سے گزریں اور دھنک ثالث ان شعاعوں کا نتیجہ ہیں جو پہلی دو سے برآمد ہوں، اس لیے یہ دھنکیں علی الترتیب دھیمی ہوتی جاتی ہیں۔ اس بات کی اہمیت بھی واضح کی گئی ہے کہ دھنک ہمیشہ ایک ہی جیسے رنگوں سے نہیں بنتی، جس مظہر قدرت کی حال ہی میں ایم، پرنٹر M. Pernter نے پوری پوری تحقیق کی ہے۔ اس بات کا ذکر بھی آتا ہے کہ دھنک خاص طور پر اس وقت خوبصورت اور اور سہانی نظر آتی ہے جب کہ سورج افق پر ہو .

دھنک کے نظریے کا قدیم تر بیان ارسطو تک پہنچتا ہے جس کی علم الجوّ پر تصنیفات سے عرب واقف تھے۔ کہا جاتا ہے کہ ثابت بن قرّہ نے ارسطو سے دھنک پر ایک مقالے کی شرح مؤلّفۂ آثا۔ فرودیطس = Epaphroditos (؟) کا ترجمہ کیا تھا (ابن القفطی، ص ۵۹)۔ ارسطو کا تتبع ابن سینا، ابن الہیثم اور القرافی وغیرہ کرتے ہیں، اگرچہ بہت سی جزئیات میں انھوں نے اس کی رائے پر بہت سے اضافے اور اصلاحیں بھی کی ہیں۔ ہمیشہ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ دھنک ان روشنی کی کرنوں یا اشعاع بصری سے پیدا ہوتی ہیں جو باقاعدہ طور پر بادل کی بوندوں میں نہایت ہی باریک سطحوں پر منعکس ہوتی ہیں۔ بعد ازاں کمال الدین الفارسی [رک بآں] نے اس وقت کے علمی ماحول میں جہاں تک ممکن ہو سکتا تھا جب کہ روشنی کے انتشار کا ابھی علم نہ ہوا تھا، اس کی صحیح توجیہ کی شان دار وضاحت کی ہے۔ ہماری طرح وہ بیان کرتا ہے کہ روشنی پانی کی ننھی بوند کی اندرونی جانب ایک مرتبہ یا دو مرتبہ منعکس ہوتی ہے اور پھر اس میں سے باہر کی جانب نکل جاتی ہے اور اس طرح پر اصلی اور ثانوی دھنک پیدا ہو جاتی ہیں۔ وہ ان رنگوں کے پیدا ہونے کے اسباب پر بھی بحث کرنے کی کوشش کرتا ہے [دیکھیے کمال الدین الفارسی : تنقیح المناظر، مطبوعہ حیدر آباد دکن] .

قزح سے ماخوذ لفظ ”تقازیح“ (یہ لفظ ”تقازغ“ نہیں جیسا کہ مقالہ نگار نے *Archiv für die Gesehichte der Naturw. und Technik* ۱۹۰۲، ۳ : ۹ میں بیان کیا ہے)۔ اس کا مفہوم ”دھنک کے رنگوں کو ظاہر کرنا ہے“ یا مختصرًا دھنک کے رنگ۔ کمال الدین نے اس کی تعریف یوں کی ہے ”نیلے، سبز، زرد، سرخ کبودی رنگ کے سفید طبقے میں مختلف ترتیب دیے ہوئے رنگ، جہاں تک حسّی ادراک کا تعلق ہے“ .

اس برج فلکی کے مطابق جس میں کہ وہ ظاہر ہو، دھنک کو ایک نجومی حیثیت بھی حاصل ہے۔ برج کبش میں وہ وبا اور موت کی علامت ہے (*Berlin Catalogue* : Ahlwardt، عدد ۵۹۰۶: القول علی طول قوس قزح)۔ ایک دوسرے مخطوطے (عدد ۵۹۱۵، ۲) میں اس بات کا بھی ذکر ہے کہ ستمبر کے مہینے میں دھنک کا ظاہر

ہونا انتہائی ظلم اور استبداد کا پیش خیمہ ہے۔

مآخذ: (۱) I. Goldziher: *Abh. Zurarabischen Philologie*، ۱۸۹۹ء، ۱: ۱۱۳؛ (۲) E. wiede mann: *Beitr. V Auszüge aus arabischen Encyclopaedien in the sitz Ber P. Med. Soz Erlg.*، ۱۹۰۵ء، ج ۳۷: ۴۲۳ - ۴۳۴؛ (۳) وہی مصنف: *Beitr. xix., Brechung des Lichtes in Kugeln nuch ibn al-Haitham und Kamal al-Din Al Farisi*، ۱۹۱۰ء، ج ۴۲: ۱۵ تا ۵۸؛ (۴) وہی مصنف: *Theorie des-Regenbogens von Ibn al Haitham*، ۱۹۱۴ء، ج ۴۵: ۳۹ تا ۵۶؛ (۵) وہی مصنف: *Zur Optik von Kamal al-Din*، در *Archiv für Die Geschische der Naturwissenschaften una Technik*، ۱۹۱۲ء، ج ۳: ۱۶۱ تا ۱۷۷؛ (۶) وہی مصنف: *Arabische. Studen über den Regenbogen*، ۱۹۱۲ء، ج ۴: ۴۵۳ تا ۴۶۰، بزید حوالے شامل ہیں؛ (۷) E. Widemann و M. Hörten: *Avicenna's Lehre vom Regenbogen nach seinem werk al-Shifa* در *Meteorol. Zeitschr.*، ۱۹۱۳ء: ۵۳۳ تا ۵۴۴؛ (۸) I. Würschmidt: *Die Berennkugel*، در *Monats hefte für den naturwissenschafil. Unterricht*، ۱۹۱۱ء، ۶: ۹۳ تا ۱۱۳؛ (۹) وہی مصنف: *Deitrich von Freiberg über den Regenbogen und die durch seine Strahlen erzeugten Eindrucke*، در *Beiträge zur. Gesch. der Philosophie des-Mittelalters*، ۱۹۱۴ء، ۱۲: ۵ تا ۶؛ (۱۰) G. Hellmann: *Neudrucke von Schriften über Meteorologie, etc.*، عدد ۱۵، وہ حوالے جن کا ذکر رسائل اخوان الصفاء طبع Dieterici، ص ۲۳ تا ۱۴ میں اور قزوینی، طبع Ethe، ص ۱۲۷ تا ص ۲۴۱ میں ہے؛ میان: Mallon: قوس قزح، در المشرق ۱۹۰۰ء جلد ۳: ۲۴۱ حاشیہ؛ (۱۱) [کمال الدین الفارسی: تنقیح المناظر شرح کتاب المناظر، مطبوعہ حیدرآباد دکن؛ (۱۲) Sarton: *Introdution to the History of Science*، ۲: ۱۰۱۷، بالٹی مور ۱۹۳۱؛ (۱۳) قدری حافظ طوقان: تراث العربی العلمی، ص ۴۲۶، قاہرہ ۱۹۶۳ء]۔

(E. Wiedemann و [ادارہ])

قُوشمہ: ابتدا میں یہ لفظ ترکوں کے ہاں شاعری کے لیے ایک عام اصطلاح کے طور پر استعمال ہوتا تھا۔ آگے چل کر کلاسیکی شاعری کے مقابلے میں جو فارسی سے ماخوذ اور عربی کے اصول عروض [رکّ باں] پر مبنی ہے، اس کا اطلاق ترکی کی مقامی اور عوامی شاعری پر ہونے لگا، مغربی ترکی کے لفظ قوشمہ سے ملتا جلتا مشرق ترکی لفظ قوشق یا قوشغ ہے۔

قدیم ترین ماخذ مثلاً "قتد غوبلک (مرتبۂ ۱۰۶۹-۱۰۷۰ھ) میں قوشق "نظم، شعر" کے عام معنوں ھی میں استعمال ہوا ہے، مثال کے طور پر Radloff کی طبع، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۰ء، ص ۱، س ۲ نیچے سے: بوکتا بنی قوشقنی ایمش نے، یعنی "یہ کتاب، یہ نظم لکھی ہے"؛ کتاب مذکور، ص ۵، س ۴: "بو ترکچہ قوشقلر طوزتیم سنہ"، یعنی "میں نے تیرے لیے یہ ترکی اشعار سنوارے (یعنی کہے) ہیں"۔ محمود الکاشغری: دیوان لغات الترک (۱۰۷۳ - ۱۰۷۴ھ)، ۱: ۳۱۴، میں بھی "قوشغ" عربی الفاظ شعر، رجز اور قصائد کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ ایرانی موسیقی‌دان اور عالم عبدالقادرالمراغی (چودھویں-پندرھویں صدی، دیکھیے E. G. Browne: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*، کیمبرج ۱۹۲۰ء، بمدد اشاریہ، بذیل مادّہ) نے بھی اپنی تصنیف مقاصد الألحان میں قوشق اور تیغ، یعنی اوزانی رباعی میں کوئی تمیز روا نہیں رکھی (رکّ بہ رؤف یکتا: اسکی ترک موسیقی سنہ دالو تتبعلر، ملّی تتبعلر مجموعہ‌سی، ۱: ۴۶۱)۔ دوسری طرف علی شیر لوائی [م

۱۵۰۱ء، رک بآں] کے ایک شعر میں جس کا اقتباس Pavet de Courteille : *Dictionaire Turc-Oriental* ص ۴۳۲ بذیل مادّہ اور Radloff : *Versuch eines Wörterbuchs der Türk. Dialecte*، ج ۲ : کالم ۶۴۰، میں درج ہے، قوشق کا لفظ قطعی طور پر تیق کے مقابلے میں استعمال ہوا ہے۔

آگے چل کر ہمیں وہ نظمیں اور گیت ملتے ہیں جو ترکوں کی عوامی شاعری کے اصولوں کے مطابق کہے گئے ہیں۔ اس قسم کی شاعری کو بالخصوص قوشمہ یا قوشق کہتے ہیں اور اس کی امتیازی خصوصیات حسب ذیل ہیں: (۱) گیت کی ساخت ایسی ہوتی ہے کہ وہ رقص کے ساتھ گایا جا سکے؛ ہر ایک بند میں چار مصرع ہوتے ہیں اور ایک گیت میں دو بند ہوتے ہیں؛ (۲) وزن جس میں ہر رکن الگ الگ ادا کیا جائے یا رکن پر تاکید ہو؛ دوسرے الفاظ میں ہر بند (Strophe) کے تمام مصرع مساوی التعداد ارکان پر مشتمل ہوتے ہیں اور جہاں تک تاکید کا تعلق ہے یا تو ارکان کی تعداد اور قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور یا پھر مؤکدہ اور غیر مؤکدہ ارکان آگے پیچھے ایک خاص ترتیب سے لائے جاتے ہیں اور اس ترتیب کا اعادہ ہر مصرع میں کیا جاتا ہے، آخری صورت میں ارکان کی ایک معینہ تعداد کے بعد مصرع کے وسط میں لازمی طور پر ایک سبب خفیف لانا پڑتا ہے۔ متأخر زمانے کے گیتوں میں جو بحر مقبول عام ہے وہ یازدہ رکنی ہے اور اس کی تقسیم یوں ہوتی ہے: ۶—۵ اور ایک سبب خفیف (Caesura) یا ۴—۴—۳ (مع دو سبب خفیف)؛ (۳) اس میں قافیہ ہوتا ہے یا بند کے آخری دو حرف ہم آواز ہوتے ہیں۔ قافیہ عموماً قواعد زبان کے مطابق ہوتا ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے متعدد قطعی ارکان کو اپنے دامن میں لے سکتا ہے۔ یہ کام عام طور پر شعر کے دونوں مصرعوں میں ان کی نحوی ساخت کے لحاظ سے بالکل صحیح توازن سے پیدا ہو جاتا ہے، قوشمہ میں ترتیب قوافی عموماً الف۔ ب۔ ج۔ ب یا الف۔ الف۔ ب۔ الف ہوتی ہے؛ (۴) مصرعوں کے ابتدائی ارکان میں صنعت تجنیس کا التزام سب ترکوں کے ہاں نہیں کیا جاتا (دیکھیے T. Kowalski : *Etudes Sur la forme de la poésie des peuples turcs*، *Mémoires de la Comm. Orient. de L' Acad. Polonaise* شمارہ ۵، کراکو ۱۹۲۲ء، پولش زبان میں ایک فرانسیسی ملخّص کے ساتھ ص ۱۵۷ ببعد).

ابتدائی زمانے میں قوشمہ گیتوں کو عموماً بھاٹ (ازان) کسی ساز خصوصاً ترکوں کے پسندیدہ ساز قوبوز [رک بآں] کے ساتھ شاہی تقریبات یا فوج کی فرود گاہوں میں گایا کرتے تھے، کلاسیکی اوزانی شاعری کی روز افزوں مقبولیت کے باوجود اس امر کی ہمیشہ بڑی محنت سے کوشش کی جاتی رہی کہ عوام میں قوشمہ شاعری کی عوامی اصناف مثلاً قیہ باشی، دیش، ازگی، ایر، ترکی، ورسغی، ترکمانی، جن میں سے بعض نے آذربیجان میں اور بعض نے آل عثمان کے یہاں نشو و نما پائی سب کی سب قوشمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ یونس امرہ کے زمانے سے (تیرھویں۔ پندرھویں صدی) عوامی صوفیوں کے گیت بھی جو الٰہی اور نفیس کے نام سے مشہور تھے، قوشمہ ہی کے اصولوں کے مطابق کہے جاتے تھے (دیکھیے کوپرولو زادہ محمد فؤاد : ترک ادبیاتندہ ایللک متصوفلر، قسطنطینیہ ۱۹۱۸ء، ص ۳۳۴ و ۳۳۵)۔ قوشمہ عوامی شاعری نے جس میں بعض اوقات صحیح معنوں میں نہایت دلآویز گیت تخلیق ہوئے ہیں، زیادہ تر گھومنے پھرنے والے گویّوں (عاشق، نیز المعروف بہ ساز شاعر یا چوپورجی) کے ہاتھوں نشو و نما پائی۔ ان میں سے کئی ایک، مثلاً

عاشق غریب، دردلی، جوهری نے بے حد شہرت پائی اور ان کے گیتوں کے مجموعے اور سوانح حیات ترکوں کی مقبول ترین کتابوں میں شمار ہوتے ہیں؛ دیکھیے (۱) کوپرولو زاده محمّد فؤاد: ترک ادبیاتنده عاشق طرز ینک منشأ و تکاملی، درملی تتبعلر مجموعه سی، ج ۱؛ (۲) وهی مصنف: عاشق جوهریه عائد ایکی وثیقه درمجلهٔ یکی مجموعه، شماره ۸۴؛ (۳) G. Jacob : *Turkische Vulkslitteratur*، (برلن ۱۹۰۱ء، ص ۱۷ و ۱۸)۔ ینی چری دستوں تک میں عوامی گیت گانے والے موجود تھے؛ دیکھیے J. Deny: *Chansons des Janissaires turcs d'Alger*، در *Mélanges Rène Basset*، پیرس ۱۹۲۵ء، ۲: ۳۳ تا ۱۷۵۔

قوشمه کی اصطلاح کا (مگر اس صنفِ سخن کا نہیں جس پر اس کا اطلاق ہوتا تھا) استعمال اب کچھ متروک ہوتا جا رہا ہے اور اگر آذربیجان کے جدید شاعر جواد نے جس کا حال ہی میں انتقال ہوا ہے اپنے مجموعۂ کلام کو قوشمه کہا تھا تو اس کی وجه غالباً محض یه تھی که وہ جدید ادب کی ایک عوامی طرز تحریک کو قدامت کا رنگ دینا چاہتا تھا۔ التائی ترکوں (تاتاریوں) کے ہاں یه نام قوزون (قوشون) کی شکل میں باقی ہے، التائی قوزون (دریں باره دیکھیے W. Radloff : *Über die Formen der gebunedenen Rede bei den altaischen, Tataren, Zeitschr F. Volkerpsy chologie und Sprachwissens chaft*، ج ۴، ۱۸۶۶ء، ص ۸۵ تا ۱۱۴ اور Kowalski : *Etudes* etc.، ص ۱۳۰ تا ۱۵۱) اس اعتبار سے بہت اہمیت رکھتے ہیں که ہم ان کی ساخت اور نام سے قوشمه، قوشق وغیره الفاظ کے اصل مفہوم کے بارے میں ایک قطعی نتیجه اخذ کر سکتے ہیں۔ یه دو دو بندوں (strophes) کے جوڑے ہیں جو اپنے مضامین اور ساخت کے قریبی توازن کی بنا پر ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اس سے ہمیں یه پتا چلتا ہے که قوزون از قوش (باہم جوڑنا) اور قوزو (دو اور دو وغیره) سے نکلا ہے جس سے یه مراد ہے که لفظیات اور ہئیت میں مماثلت پائی جاتی ہے۔ ابتداءً ترکی کی عوامی شاعری کی یه لازمی خصوصیت تھی۔

قوشمه شاعری ادب کو متأثر کیے بغیر نہیں رہی، مثلاً ترکی کے جدید شاعروں نے اپنی نظموں کی متعدد اشکال عوامی شاعری سے مستعار لی ہیں۔

مآخذ: (جن میں قوشمه پر خاص طور سے بحث کی گئی ہے): (۱) کوپرولو زاده محمّد فؤاد: قوشمه طرزی، ایک جامع مضمون ہے جو مجلهٔ یکی مجموعه، شماره ۴۸ میں شائع ہوا (ادب کے بارے میں حوالوں کے ساتھ)؛ (۲) وهی مصنف: ترکیه تاریخی، قسطنطنیه ۱۹۲۳ء، ۱: ۵۱ و ۵۲؛ (۳) وهی مصنف: ترک ادبیات تاریخی، قسطنطنیه ۱۹۲۰ء، ۱: ۹۳؛ (۴) Kowalski، در *Etudes* وغیره مذکورۂ بالا ص ۱۳۰: ترکی کی مشہور عام شاعری کی عروضی ساخت کے بارے میں دیکھیے (۵) Th. Korš : *Drewniejšij narodnyj stich tureckich plemion*، در *Zap. Wost. Otd. Imp. Russk. Archeol. Obschtschestwa*، ۱۹: جزو ۲ و ۳، ص ۱۳۹ تا ۱۶۷، سینٹ پیٹرز برگ ۱۹۰۹ء۔

(T. KOWALSKI)

* **قُوص:** صعیدِ مصر میں دریائے نیل کے مشرقی کنارے پر ایک شہر، شکل قوص (الفَرْغانی اور ابن رستہ میں قُوص) قبطی لفظ کوس (Kōs) یا کوس بربِر سے مأخوذ ہے جس کے بارے میں بعد میں عام طور پر یه سمجھا گیا ہے که اشتقاق کے اعتبار سے اس کا تعلق ایک قبطی فعل بمعنی "دفن کرنا" سے ہے۔ رومن عہد میں یه شہر Appolinopolis Parua اور بعض دفعه Diocletianopolis کہلاتا تھا، اسلام کی ابتدائی صدیوں میں قوص کی اہمیت

قِفط [رک بآں] کے قریبی شہر کی نسبت بہت کم تھی - شروع کے جغرافیہ نویسوں میں سے بعض، مثلاً ابن خرداذبہ، نے اس کا ذکر تک نہیں کیا، اگرچہ الخوارزمی کی جدولوں (طبع Vonmzik، ص ۹) اور الفرغانی (طبع Golius، ص ۳۶) میں اس کا نام موجود ہے - یہاں اسے اقلیم دوم میں جگہ دی گئی ہے - پانچویں صدی ہجری کے آغاز کے بعد جا کر کہیں یہ ہوا کہ قوص نے قِفط کی جگہ لینی شروع کر دی (المَقریزی، بولاق ۱۲۷۰ھ، ص ۲۳۶) - یہاں تک کہ آٹھویں صدی میں وہ الصعید کا سب سے بڑا شہر بن گیا جو اہمیت کے لحاظ سے تمام مصر میں دوسرے درجے پر تھا (ابو الفداء، طبع Reinaud و de slane، ص ۱۱۰ تا ۱۱۱) - یہ ترقی بلاشبہہ ان تغیرات کا نتیجہ تھی جو صلیبی جنگوں نے مغرب سے مشرق جانے والی بڑی شاہراہوں میں پیدا کر دیے تھے - قوص کی اس خوشحالی کا آغاز ہمیں ابن جبیر (طبع Wright و de Goeje، ص ۶۴ تا ۶۵) سے معلوم ہو سکتا ہے جو ۱۱۸۳ء میں اس شہر سے گزرا تھا - اور جس نے اس کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ تمام وسطی افریقہ اور یمن سے آنے ہوے تجارتی سامان کی منڈی تھا - مصر اور المغرب سے آنے والے زائرین حرم بھی یہیں جمع ہوتے تھے، اور یہاں سے عَیذاب کی بندرگاہ سے حجاز کو جاتے تھے (ابن جُبیر، ص ۶۷) - بعد میں اس راستے کی جگہ القُصَیر کے راستے نے لے لی (ابو الفداء) جس کی وجہ سے قوص کی اہمیت میں اس قدر جلد کمی واقع ہو گئی - یاقوت (۴ : ۲۰۱) اپنے زمانے میں اسے مصر کا صرف تیسرے درجے کا شہر کہتا ہے - مملوک عہد کی شروع کی صدیوں میں قوص کی مدیریہ (القوصیہ) کے والی کا عہدہ نہایت اہم سمجھا جاتا تھا اور یہاں سکے ڈھالے جاتے تھے - علاوہ ازیں اہم اشخاص، مثلاً مملوک دربار میں پناہ گزیں متعدد عباسی خلفا کے لیے یہ مقام جلاوطنی میں جاے قیام تھا - اسلامی علم و فضل کے مرکز کے طور پر بھی قوص کی شہرت تھی - شہر میں چھے مدرسے تھے - اور اس نے متعدد عالم پیدا کیے - با ایں ہمہ اس کی آبادی کا ایک حصہ ہمیشہ عیسائی رہا - یہاں قبطیوں کے کئی گرجے تھے - ۸۰۰ھ سے یہ شہر روبہ تنزل ہو گیا، خاص طور پر ۸۰۶ھ کو وبا کے بعد جس میں کہا جاتا ہے کہ سترہ ہزار آدمی ہلاک ہوے - انیسویں صدی میں قوص دریاے نیل سے آدھ گھنٹے کی مسافت پر تھا - اب تک بھی جڑی بوٹیوں، خوشبودار پودوں اور ہر قسم کی ترکاریوں کے لیے وہ ایک اہم منڈی ہے - عیسائی عنصر ابھی تک خاصا نمایاں ہے (دیکھیے الخِطَط الجَدیدہ، ۱۴ : ۱۳۴) -

مآخذ : (۱) المسعودی : مروج الذھب، طبع Barbier de meynard و Pavet de Courveille، ۳ : ۵۰ : (۲) المقدسی : *BGA*، ۳ : ۴۷ و ۱۹۳ : (۳) ناصر خسرو : سفرنامہ، طبع Sebefer، ص ۶۱ : (۴) Quatremère : *Mémoires géographiques et histori-ques sur l'Egypte*، پیرس ۱۸۱۱ء، ۱ : ۱۹۲ ببعد : (۵) علی پاشا مبارک : الخِطَط الجدیدہ، بولاق ۱۳۰۵ھ، ۱۴ : ۱۲۸ ببعد : (۶) Maspero و Wiet : *Matériaux pour servir à la géographie de l' Egypte*، قاہرہ ۱۹۱۹ء، ص ۱۵۵ ببعد .

(J: H. Kramers)

قَوصَرة : ایک چھوٹا سا آتش فشانی جزیرہ * جو بحیرۂ روم میں صِقِلّیہ اور تونس کے درمیان (راس گرینیٹولا Cape Granitola) سے ۶۰ میل جنوب اور راس اَدّر (Cape Bon) سے ۴۵ میل مشرق میں (رقبہ ۴۰ مربع میل) واقع ہے اور آج کل Pantellaria کے نام سے مشہور ہے، اس کا نام قَوصَرة (جو

مخطوطات میں مختلف طریقوں سے لکھا گیا ہے) قدیم کلاسیکی نام Cossyra سے جا ملتا ہے (دیکھیے Pauly-wissowa : *Realenzyklopädie der Klass. Altertumswiss.*، ۱۱ : ۱۵۰۳)۔ یہ جزیرۃ جو اپنے آثار قدیمہ کی وجہ سے مشہور ہے (دیکھیے Orsi : *Pantellaria*، در *Monumenti dei Lincei*، ۱۸۹۹ء، ۹ : ۴۵۰ تا ۵۳۹) قدیم زمانے ھی میں صقلیہ اور ساحل افریقہ کے درمیان آمد و رفت کی وجہ سے اھمیت حاصل کر چکا تھا اور عربوں کی فتح صقلیہ اور وھاں حکومت کے دوران، جس پر ھمیشہ افریقہ ھی سے حملہ کیا جاتا تھا، اس نے ایک اھم کردار ادا کیا تھا۔ خلیفہ معاویہؓ کے عہد میں عربوں نے مُعاویہ بن حُدَیج کے زیر قیادت قَوْصَرة کو پہلی مرتبہ فتح کیا اور صقلیہ پر لشکر کشی کی، لیکن یہ فتح عارضی ثابت ہوئی (ابن خلدون : کتاب العبر، ۱ : ۲۱۱؛ یاقوت : معجم، ۴ : ۲۰۰، بہ سند ابن القطّاع الأغلبی؛ البَلاذُری، طبع de Goege، ص ۲۳۵، اس جزیرے کا ذکر نہیں کرتا) بوزنطیوں نے اسے بہت جلد واپس لے لیا (البکری : کتاب المسالک: *Bibl Arabo-Sicula*، ص ۱۳)۔ ابن تَغْرِی بِرْدِی (طبع Juynboll، لائیڈن ۱۸۸۵ء، ۱ : ۱۳۶) کا بیان ہے کہ حضرت علیؓ کا قاتل ابن مُلْجَم قَوْصَرہ میں جلا وطن کیا گیا تھا، خلیفہ عبدالملک کے سپہ سالار عبدالملک بن قَطَن نے یہ جزیرہ رومیوں سے دوبارہ لے لیا (التِّیجانی : رِحلَة، *Bibl. Ar.-Sic.*، ص ۳۷۵)، لیکن مسلمانوں کی حکومت یہاں زیادة اللہ الاَغلَبی کے عہد میں جا کر مستحکم ہوئی جب اس کے نائب اسد بن الفُرات نے صقلیہ (۲۱۰-۲۱۳ھ / ۸۲۵-۸۲۸ء) اور قَوْصَرہ دونوں پر قبضہ کر لیا (ابن خلدُون : محل مذکور)۔ ۲۲۰ھ/ ۸۳۵ء میں جزیرے پر ایک اور لشکر کشی کی ضرورت پیش آئی (ابن الأثیر : الکامل، طبع Tornberg، ۹ : ۲۳۹)۔ بعد کی دو صدیوں میں قوصرہ کے باشندوں میں سے کچھ دائرۂ اسلام میں داخل ہوگئے۔ اس کی بندرگاہ عربوں کے بیڑے کا ایک مستقر بن گئی ان کے جہاز اکثر اس کے قرب و جوار میں تباہ ہوتے رہتے تھے۔ جب مسلمانوں کی سلطنت زوال پذیر ہونے لگی تو قوصرہ پر عیسائی ریاستوں کے حملے پھر شروع ہوگئے (مثلاً ۴۸۱ھ/۱۰۸۸ء میں پیزا (Pisa) اور جینوآ کے لوگوں نے حملہ کیا (ابن الأثیر : الکامل، ۱۰ : ۱۱۰)۔ جب صقلیہ کا سارا ملک مسلمانوں کے ھاتھ سے نکل گیا تو صقلیہ کے فرمانروا روجر Roger دوم کے امیر البحر جارج George نے جو انطاکیہ کا رھنے والا تھا، مَہْدِیّة کے زیری الحَسَن بن علی [رکّ بآں] کے خلاف اپنی پہلی فوج کشی کے وقت (۵۱۶ھ/۱۱۲۲-۱۱۲۳ء) میں جزیرۂ قوصرہ کو فتح کر لیا۔ اس جزیرے سے اس نے ۵۴۳ھ/۱۱۴۸ء میں مَہْدِیّة کا شہر فتح کرنے کے لیے ایک فوجی چھاؤنی کا کام لیا (ابن الأثیر: الکامل، ۱۱ : ۸۲)۔

عرب جغرافیہ نویس قوصرہ کے متعلق بہت کم معلومات بہم پہنچاتے ھیں۔ صقلیہ اور افریقہ کے ساحل کا درمیانی فاصلہ عموماً ایک دن کے سفر کے برابر بتایا جاتا ہے۔ یہ بندرگاہ مشہور ہے (الاِدْرِیسی)۔ یہاں انجیر، کپاس اور مصطگی کی پیداوار کا اکثر ذکر آتا ہے (ابو الفداء)۔ نارمن Norman فتح کے بعد یہاں کے مسلمان باشندے فرنگیوں (Franks) کے ذِمّیوں کی حیثیت سے رھنے لگے (العُمَری: مَسالِک الابصار؛ الاندلوسی)۔ اٹھارھویں صدی تک جزیرۂ قوصرہ (Pantellaria) میں عربی زبان مستعمل تھی۔ اس کا مقامی اطالوی بولی پر خاصا گہرا اثر پڑا ہے (آ۱، لائیڈن، بار اوّل، ۱ : ۴۱۹؛ Gregorio و Seybold، در *Studi Glottologici italiani*، ج ۲ (۱۹۰۱ء)، ص ۲۲۵ تا ۲۳۸)۔

Amari نے قوصرہ (Pantellasia) سے برآمد شدہ ایک اور لوح مزار کا کتبہ شائع کیا ہے (Le epigrafi Arabichedi Sicilia، Palermo، ۱۸۷۹ء، ص ۱۱۸ بعد).

مآخذ : (۱) M. Amari : Bibliotheca Arabo-Sicula، لائپزگ ۱۸۸۷ء، اور اطالوی ترجمہ، ٹیورن و روم ۱۸۸۰ تا ۱۸۸۹ء؛ بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ Pantellaria؛ (۲) وہی مصنف : Storia dei Musulmani di Sicilia.

(J H. KRAMERS)

قُوصُووَہ : (یوگوسلاف لفظ کوسووو پولی (Kosovo polie) سے مشتق ہے جس کا مطلب ہے "سیاہ پرندوں کا میدان"، یہ لفظ کوس (Kos) بمعنی سیاہ پرندہ "سے نکلا ہے جو قدیم سلاف، بلغاری اور چک زبانوں میں پایا جاتا ہے؛ ترکی لفظ کوس اووہ بمعنی "نقاروں کا میدان" جو سعد الدین، ۱ : ۱۱۷، میں آیا ہے، ایک ادبی اختراع ہے) بالائی مقدونیہ (قدیم سربیا) میں ایک سطح مرتفع کا نام، جس کی اوسط بلندی ۱۵۰۰ سے ۲۰۰۰ فٹ تک ہے، یہ سطح مرتفع بلند پہاڑوں سے گھری ہوئی ہے جو مختلف دریاؤں کے طاس یا وادیاں ایک دوسرے سے جدا کرتے ہیں۔ یہاں سے کچھ ندیاں مشرق جانب درنہ [=درین] میں مل کر اڈریاٹک [=آدر یاتیق] میں جا گرتی ہیں کچھ جنوبی سمت واردار (Varder) میں شامل ہو کر بحیرۂ ایجہ میں اور کچھ شمال میں موراوہ کے ایک معاون اِیبار (Ibar) میں مل کر ڈینیوب میں جا گرتی ہیں۔ سلطان مراد اول خداوندگار کی کمان میں ترکی فوج نے یہیں پر سربیوں کو ایک گھمسان کی لڑائی میں شکست دی تھی جس کا نتیجہ یہ نکلا تھا کہ سربیا کی سلطنت تباہ ہو گئی اور ۷۹۱ھ/۱۵ جون ۱۳۸۹ء میں ملک فتح ہو گیا.

مآخذ : (۱) سعد الدین : تاج التواریخ، ۱ : ۱۱۷ بعد، ۲۹۲ بعد؛ (۲) علی جواد : جغرافیای لغاتی، ص ۶۳۵ بعد؛ (۳) سالنامہ ۱۳۲۵ھ، ص ۹۲۶ بعد؛ (۴) منجّم باشی، ۳ : ۳۰۳ و ۳۰۴؛ (۵) فرانی زادہ : گلشن معارف، ۱ : ۴۵۱ تا ۴۵۷؛ (۶) قرہ چلبی زادہ عبدالعزیز: روضة الابرار، ص ۳۵۰؛ (۷) J. v. Hammer: *Hist. de l'empire ottoman*، ۱ : ۲۸۱ بعد، ۲ : ۳۳۴ بعد؛ (۸) T.G. Djuvara : *Cent projets de partage de la Turquie*، پیرس ۱۹۱۴ء، ص ۴۵۰؛ (۹) N. Jorga : *Geschichte des osmanischen Reiches*، ۱ : ۲۶۲ تا ۲۶۴، ۴۵۱؛ (۱۰) Stojan Novakovitch : *Kosova,* ؛ *Srbske narodne Pjesme* (مشہور گیت)، بلغراد ۱۸۷۱ء؛ (۱۱) A. d' Avril : *La bataille de kossova*، پیرس ۱۸۶۸ء؛ (۱۲) A. Pavitch : *Narodne Pjesme* (*Memoires de L'Academie des Sciences et arts d'Agram*)، ۱۸۷۷ء؛ (۱۳) H. A. Gibbons : *The Foundation of the Ottoman Empire*، اوکسفرڈ ۱۹۱۶ء، ص ۱۷۴ بعد.

(CL. HUART [تلخیص از ادارہ])

* **قُوْطُوز** [= قُطْز] : [صحیح : قُطُز] الملک المظفّر سیف الدّین المعزّی (نسبت بہ الملک المعزّ ایبک)، تیسرا بحری [مملوک] سلطان جو ۶۵۷ھ / ۱۲۵۹ء کے آخر میں مصر کے تخت پر بیٹھا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ جلال الدّین خوارزم شاہ [رک باں] کا بھانجا تھا اور اس کا اصلی نام محمود بن ممدود تھا۔ وہ تاتاریوں کی جنگ کے دوران میں گرفتار ہوا اور دمشق میں فروخت کر دیا گیا۔ سلطان معزّ الدین ایبک اسے خرید کر قاہرہ لے آیا۔ ۶۵۰ھ/۱۲۵۲ء میں سلطان ایبک نے اسے اپنا نائب السلطنت مقرّر کر دیا۔ جب ۶۵۵ھ/ ۱۲۵۷ء میں سلطان کو اس کی بیوی شجرة الدر [رک باں] نے قتل کروا دیا تو مملوکوں نے اس

کے بیٹے نور الدّین کو تخت پر بٹھا دیا ۔ قُطُز نائب السلطنت، ناظم مملکت، [اتابک العساکر] اور نوجوان شہزادے کے اتالیق کی حیثیت سے کام کرتا رہا ۔ شروع کے ان مملوک سلطانوں کو شام کے ایوبی سلاطین کے حملے کا برابر خطرہ لگا رہتا تھا جو اپنے آپ کو قاہرہ میں اپنے رشتے داروں کے قانونی وارث سمجھتے تھے ۔ کرک کے سلطان الملک المغیث نے مرحوم مصری سلطان نجم الدین ایوب کے مملوکوں کی مدد سے مصر پر حملے کی کوشش کی ۔ قُطز نے اپنی فوجیں جمع کیں اور قاہرہ کے قریب صالحیہ میں دشمن کا مقابلہ کیا ۔ اگرچہ اس کے بعض امیر سابق خاندان کے نمائندے سے جا ملے ۔ تاہم اس نے کرک کے حاکم کو مکمل ہزیمت دی اور اسے واپس چلا جانے پر مجبور کیا ۔ دریں اثنا مشرق کی جانب سے ایک بڑا خطرہ پیدا ہو رہا تھا، یعنی ہلاکو [رکّ باں] کے زیر قیادت تاتاریوں کی پیش قدمی ۔ اس مشکل صورت حال کے پیش نظر بلند ہمت قُطز نے یہ بہتر خیال کیا کہ وہ قانونی طور پر بھی حکومت کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے لے جس طرح کہ اب تک اس نے عملاً لے رکھی تھی ۔ اس نے کم سن سلطان کو معزول کر کے بلا کسی زیادہ مزاحمت کے تخت پر قبضہ کر لیا ۔ اپنے مختصر دور حکومت میں اس نے شام میں تاتاریوں کی طاقت توڑ کر اور مصر کو تباہی سے بچا کر بڑی شہرت حاصل کر لی ۔ ہلاکو شام کو فتح کر چکا تھا؛ اس نے ہر جگہ اپنے حاکم مقرر کر دیے تھے اور اپنے قاصدوں کے ہاتھ ایک متکبرانہ خط بھیج کر مصر کی اطاعت کا مطالبہ کیا تھا ۔ یہ خط مؤرخین کے ہاں محفوظ ہے ۔ قُطز جس نے آخری دم تک مزاحمت کا عزم کر لیا تھا، ان قاصدوں کو قتل کروا دیا اور اس طرح گفت و شنید کو ناممکن بنا دیا ؛ کیونکہ تاتاریوں کا خوف اتنا زیادہ تھا کہ امیروں نے بادل ناخواستہ اس کی بات مانی تھی اور وہ گفت و شنید کرنے کی طرف مائل تھے؛ اگرچہ شام کی تباہی و بربادی کی مثال ان کے لیے کافی عبرت ناک تھی ۔ شعبان ۶۵۸ھ/۱۲۶۰ء میں قُطز اپنی فوجوں کو صالحیہ لے گیا اور اس نے ان کی پست ہوتی ہوئی ہمت میں از سر نو جان ڈالی بَیبَرس، [رکّ باں] جو بعد ازاں سلطان ہوا، مقدمۂ فوج کا سالار تھا اور اس کی غزہ میں واقع تاتاری چوکیوں سے مڈ بھیڑ ہوئی ۔ فوج کا بڑا حصہ عین جالوت کی طرف بڑھا جہاں ان کا تاتاریوں سے مقابلہ ہوا جن کی قیادت شام کا تاتاری حاکم کَتبُغا کر رہا تھا ۔ پہلی جھڑپ میں مصری بائیں بازو کو پسپا ہونا پڑا ۔ اس نازک مرحلے پر سلطان نے قیادت اپنے ہاتھ میں لے لی ۔ اس جرأت کی شاندار مثال سے متأثر ہو کر مصری فوجوں نے مجتمع ہو کر ایک زبردست حملہ کیا اور تاتاریوں کو مار بھگایا ۔ یہ شکست فیصلہ کن تھی ۔ کَتبُغا اور دیگر تاتاری شہزادے میدان جنگ میں مارے گئے ۔ جب وہ پسپا ہو رہے تھے تو تاتاریوں کو مزید جھڑپوں میں بھی شکست ہوئی اور وہ شام کا ملک چھوڑنے پر مجبور ہو گئے ۔ اب یہ پورا ملک مصریوں کے قبضے میں آ گیا اور اس کے الگ الگ اضلاع سابق مالکوں کو بطور جاگیر دے دیے گئے ۔ صرف حلب کا شہر، جس کا حاکم ہلاکو کے معسکر میں رہ گیا تھا، موصل کے بدر الدین لؤلؤ کے بیٹے ملک السّعید کو عطا کر دیا گیا جو ان چند شہزادوں میں سے تھا جنھوں نے ہلاکو کی سیادت تسلیم کرنے پر ملک بدر ہو جانے کو ترجیح دی تھی، لیکن یہ عطیہ قُطز کے لیے مہلک ثابت ہوا ۔ اس کا آزمودہ کار سپہ سالار بیبرس اس امید میں تھا کہ حلب اسے ملے گا اور اب مایوس ہو کر اس

نے التقام کا منصوبہ بنایا۔ شام میں سے ہوتے ہوئے مصر واپس آتے میں اس نے شکار کے دوران اپنے ساتھی سازشیوں کی مدد سے قُطُز کو قتل کر دیا۔ اب بیبرس کو سلطان منتخب کر لیا گیا۔ اپنی شجاعت کے باوجود سلطان قطز لوگوں میں مقبول نہ تھا۔ اس کی فوج کی ضروریات کے لیے بڑے اخراجات درکار ہوتے تھے اور روپیہ مہیا کرنے کے لیے اسے گران اور ناگوار محصولات عائد کرنا پڑتے تھے۔ لہٰذا، بقول المقریزی، اس کے قتل پر نہ تو کسی نے غصے کا اظہار کیا اور نہ کوئی سوگ منایا گیا، لیکن ابن تغری بردی کا بیان مختلف ہے وہ کہتا ہے کہ قُطُز کی لاش تین دن تک غیر مدفون پڑی رہی اور بعد ازاں اس کے مملوکوں نے اسے القصیر میں دفن کر دیا۔ اس کی قبر کی زیارت کو لوگ اس طرح آتے تھے جس طرح کسی مقدس مقام کی اور اس کے قتل سے لوگوں کو سخت رنج و افسوس ہوا تھا۔ لہٰذا سلطان بیبرس نے لاش کو نکلوا کر خفیہ طریقے سے کسی اور جگہ دفن کروا دیا جس کا پتا نہیں بتایا گیا۔ اس طرح لوگ رفتہ رفتہ اسے بھول گئے.

مآخذ : [(۱) ابن تغری بردی : النجوم الزاهرة، ۷ : ۷۲ ببعد؛ (۲) المقریزی : السلوک لمعرفة دول الملوک، ۱ : ۴۱۷ تا ۴۳۵؛ (۳) ابن ایاس : تاریخ مصر، ۱ : ۹۶؛ (۴) ابن شاکر الکتبی : فوات الوفیات، ۲ : ۱۳۲؛] (۵) G. Weil : *Geschichte der Chalifen*، ۴ : ۸۸ ببعد؛ (۶) Quatremére : *Sultans Mamlouks*، ۱/الف : ۸۶ ببعد؛ (۷) ابن تغری بردی : المَنْهَل الصّافی، مخطوطۂ عربی، وی انا، Mixt ۳۲۹ ب، ج ۲، ورق ۱۸۳ الف و ب.

(M. Sobernheim [و ادارہ])

* **قَوُقْلُو** : [قاوُقلو، Redhense : *A Turkish English Lexicon*، بذیل مادۂ قاوق] "قاوق پوش انسان"، اورتا اوینو OrtaOynu کا ایک کردار۔ ترکی لفظ قاوُق سے مراد ایک قسم کے سر کے لباس کا الدرونی کلاہ نما حصہ ہے، یعنی ایک طرح کی قدرے اونچی ٹوپی جس کے گرد سر کا اصلی لباس صارق [صالہ] لپیٹ لیا جاتا ہے۔ اس قسم کی ٹوپی مختلف شکلوں کی ہو سکتی تھی، یعنی اوپر کی طرف جا کر یا تو گول شکل کی ہو جاتی تھی یا ایک سپاٹ سطح پر منتہی ہوتی تھی، نیز بعض دفعہ یہ نیچے کے حصّے کے مقابلے میں اوپر کی طرف زیادہ پھیلی ہوئی ہوتی تھی۔ عام طور پر یہ نمدے کی دبیز عمودی پٹیوں سے بنائی جاتی تھی۔ یہ ٹوپیاں ینی چری فوج کے مختلف مراتب کے افسر پہنتے تھے۔ ان کی شکل، رنگ اور نام میں مراتب کی مناسبت سے اختلاف ہوتا تھا (مزید تفصیلات کے لیے دیکھیے محمود شوکت : عثمانلی تشکیلات و قیافتِ عسکریہ سی، استانبول ۱۳۲۵ھ، ۱ : ۲۹ ببعد۔ دوسرے پیشوں کے لوگوں کے لیے بھی مخصوص قاوُق ٹوپیاں ہوتی تھیں، چنانچہ ملّا، کاتب اور پاشالق قاوغِی رائج تھیں، یا شکل کے اعتبار سے انھیں تپہ لی قاوُق (نوکدار قاوق) کہا جاتا تھا بحالیکہ طال قاوُق کا خاص مفہوم مفت خور یا طفیلی ہو گیا۔ لفظ قاوُق (جمع : قَوَاوِیق) عربی زبان میں بھی داخل ہو گیا ہے [(دیکھیے H. Wehr: *A Dictionary of Modern Written Arabic*، بذیل مادّۂ قاؤق)].

ترکی قومی تمثیل اورتا اوینو کے دو بڑے کرداروں میں سے ایک ہونے کی حیثیت سے قاوُقلو (قاوُق والا) نے ایک مخصوص مفہوم حاصل کر لیا ہے۔ ہمیں اورتا تمثیل سے گزشتہ صدی سے پہلے کوئی معلومات نہیں ملتیں اور اسی طرح "اورتا" اور "قاوُقلو" نام بھی اس سے زیادہ قدیم نہیں معلوم ہوتے۔ ایک روایت کے مطابق شروع میں قاوُقلو کا کردار ایک غیر معروف

شخص شُکری نے ایک اور کردار کی جگہ جو بِکرہ کہلاتا تھا وضع کیا ، جس کی بڑی خصوصیت یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ افیون کا دلدادہ تھا ۔ اورتا تمثیل کی اصلی مزاحیہ شخصیت قاوُقلو ہے اور اورتا اوینو میں وہ وہی کردار ادا کرتا ہے جو خیالِ ظلّ (shadow-play) میں قراگوز [رک بآں] ۔ اس کے برعکس اورتا اوینو کا دوسرا بڑا کردار "پیشکار" تماشے کا اصلی رہنما ہوتا ہے، یعنی ایک طرح کا اسٹیج مینیجر Stage manager جو ہمیشہ سب سے پہلے اسٹیج (Stage) پر سامنے آتا ہے اور تقریباً خیال ظلّ کے حاجی وڈ سے مماثلت رکھتا ہے ۔

قاوُقلو کا لباس بعض دفعہ خود تمثیلات ہی میں بیان کر دیا جاتا ہے ۔ اس کی بڑی خصوصیت ایک اونچی ٹوپی ہوتی ہے جو وہ اپنے سر پر پہنے ہوتا ہے ۔ یہ بالعموم اوپر سے چپٹی، سرخ رنگ کی اور باہم ملے ہوے ٹکڑوں سے بنی ہوئی ہوتی ہے، تقریباً لبے کے چھجے کے بغیر انگریزی ٹاپ ہیٹ top-hat کی شکل کی ۔ قاوق کو مذاق سے ترکی چولھے تَندیر (تندور) سے تشبیہ دی جاتی ہے جو اسی شکل کا ہوتا ہے ۔ ایک شال آگہ بنی Agabani نام کی جو اون اور ریشم سے بنائی جاتی ہے قاوُق کے گرد لپیٹ لی جاتی ہے ۔ قاوُقلو کی کفتان (اِنتاری) دھاری دھار اونی یا ریشمی کپڑے (شام شِتاری سی ، یا التی پرماق) کی ہوتی ہے ۔ ایک معمولی شال پیٹی کے طور پر استعمال کی جاتی ہے ۔

قاوقلو چمڑے کے موزوں کے اوپر، جو مست کہلاتے ہیں زرد رنگ کے ترکی زعفرانی چمڑے کی پاپوش (چِدک پاپوش) پہنتا ہے جو بالعموم ایڑی دار ہوتی ہے ۔ وہ ایک چھتری لیے رہتا ہے جس کے مختلف حصّے الگ الگ رنگ کے ہوتے ہیں ۔ موجودہ زمانے میں قدیم لباس کی خصوصیات بتدریج غائب ہوتی گئی ہیں یہاں تک کہ قاوق کو بھی اپنی جگہ لمبے پھندنے کی ترکی ٹوپی کے لیے خالی کرنا پڑی ہے ۔

تمثیل میں قاؤقلو اکثر کوئی دکاندار ، کاریگر یا خدمتگار ہوتا ہے، قراگوز کی طرح نقل کا بے تکا اور مزاحیہ حصہ اس کے سپرد ہوتا ہے ۔ وہ دوسرے اداکاروں، بالخصوص پیشکار کی باتیں سمجھنے میں مفہوم اور الفاظ دونوں کے لحاظ سے غلطی کرتا ہے : احکام احمقانہ طریقے سے بجا لاتا ہے؛ احساسات اور جذبات میں کھرا پن پیدا کر دیتا ہے یا انھیں توڑ مروڑ کر بے حیائی اور عریانی کا رنگ دے دیتا ہے : وہ بے شعور اور کم عقل ثابت ہوتا ہے : خصوصاً ایسے موقعوں پر جب اسے اونچے درجے کے لوگوں کے سامنے باتمیز اور مؤدب رہنا چاہیے ، لیکن خود اپنے لیے اپنے اس دوست سے بھی جس سے وہ بد سلوکی کرتا ہے ، حد سے زیادہ ادب و احترام کا متوقع ہوتا ہے اور بہت ہی متلوّن مزاج ہوتا ہے؛ جب وہ اپنے تجربات بیان کرتا ہے تو بے انتہا مبالغہ کرتا ہے ، لیکن جو بھی تحائف اسے دیے گئے ہوں ان کی مذمت بیدردی سے کرتا ہے، وغیرہ ۔ اگر اس کی کوئی چالاکی پکڑی جاتی ہے تو وہ بالعموم اپنی ہزار حیلہ سازیوں میں سے کسی نہ کسی کی مدد سے بچ نکلنے میں کامیاب ہو جاتا ہے ۔ ظرافت کا ایک اور ہر دلعزیز ذریعہ اجنبی لہجوں اور زبانوں کی نقل، یعنی "تقلید" ہے (اولیا، ۱ : ۶۴۵، ببعد، اس نام سے اپنے زمانے کی اورتا تمثیلوں کو موسوم کرتا ہے) جس کے ساتھ بعض اوقات بھیس بھی بدل لیا جاتا ہے ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں اداکار اجنبی اور غیرمسلم ہوتے تھے اور اور اب سے کچھ پہلے تک اس پیشے کو معیوب

خیال کیا جاتا رہا تھا اور اگر کوئی مسلمان اس طریقے سے اپنی روزی کماتا ھے تو اس پر افسوس کیا جاتا ھے .

اداکار کو اپنے سب کرتب خود ھی بر وقت سوچ کر کرنا ھوتے ھیں، کیونکہ نقل کا ایک موٹا سا خاکہ بنا دیا جاتا ھے۔ قاوقلو کی نقل اداکار کے لیے سب سے زیادہ دشوار ھوتی ھے اور صرف چند واقعی بڑے اداکاروں کی بابت عام طور پر یہ کہا جاتا ھے کہ وہ اسے خاطر خواہ طریقے پر کر سکتے ھیں، ان میں سب سے زیادہ مشہور گزشتہ صدی کے خاتمے پر ایک شخص حمدی ھوا تھا، چنانچہ بیشتر تحریروں میں جن کا علم ھمیں اس کے زمانے سے لے کر ھے، قاوقلو کو صاف اور سیدھے طور پر حمدی کے نام سے ھی خطاب کیا گیا ھے .

مآخذ : Jacob : *Türkische Volkslitteratur*، برلن ۱۹۰۱ء، ص ۳۸ ببعد؛ (۲) Kunos: *Ortaoyounou*: بوڈاپسٹ ۱۸۸۸ء؛ (۳) وھی مصنف : *Anıollai Képek*، بوڈاپسٹ ۱۸۹۱ء، ص ۱۰۴؛ (۳) وھی مصنف : *Das türkische Volks-schauspiel Orto ojnu*، لائپزگ ۱۹۰۸ء، مع تصاویر؛ (۴) Horovitz : *Spuren griechischer mimen im Orient*، برلن ۱۹۰۵ء، ص ۳۲ ببعد .

(WALTHER BJORKMANN)

* **قول اوغلی :** ترکی میں اس کا مطلب ھے "غلام زادہ" چونکہ ینی چری سپاھی سلطان کے غلام (قول) ھوتے تھے، اس لیے ان کے جو بچے مقامی، بالخصوص بربر ریاستوں کی عورتوں کے بطن سے پیدا ھوے، وہ اس نام سے موسوم کیے گئے۔ ان بچوں کو معاشرے میں ایک خاص مقام حاصل تھا۔ عیسائی کنیزوں کے بطن سے جو غلام پیدا ھوتے تھے، انھیں ترک سمجھا جاتا تھا اور انھیں وھی حقوق ملتے تھے جو ان کے آبا کو حاصل تھے (یعنی ینی چری فوج میں ملازمت اور تمام سرکاری ملازمتوں میں داخلہ)، لیکن جو بچے ینی چریوں اور مقامی (مور) عورتوں کے مابین شادی سے پیدا ھوتے تھے، انھیں ماؤں کے رشتے داروں میں شمار کیا جاتا تھا۔ وہ ینی چری فوج میں داخل نہیں ھو سکتے تھے اور انھیں صرف محدود قسم کی ملازمتیں مل سکتی تھیں۔ وہ مقامی آبادی میں گھل مل گئے، لیکن چونکہ ان کا ترکوں سے رشتہ تھا، اس لیے وہ ان تکالیف سے بچے رہتے تھے جن کا ان کے معاشرے کے دوسرے طبقوں کو سامنا کرنا پڑتا تھا، عام طور پر وہ سفید رنگ اور خوب گٹھیلے بدن کے خوش شکل لوگ ھوتے تھے، مزاج کے اعتبار سے وہ آرام طلب اور امن پسند تھے .

مأخذ : P. Rozet : *Alger (Collection de L' Univers Pittoresque)*، ص ۱۳ .

(CL. HUART)

قولَه : ایشیاے کوچک میں صوبۂ آیدین، * سنجاق صارو خاں کا ایک قصبہ جو مغنیسہ سے ۱۳۰ میل مشرق میں واقع اور ایک قضا کا صدر مقام ھے یہ سطح سمندر سے ۲۲۰۰ فٹ بلند ھے؛ آبادی ۶۱۰۰ ھے جس میں ۵۶۵۵ مسلمانوں اور ۳۴۵ یونانی کلیسا کے پیرو (Greek Orthodox) ھیں، یہاں ۳۸ مدرسے ھیں، ان میں سے ۴ میں ثانوی علیم دی جاتی ھے، ۳۰ مسجدیں ھیں، ۲ آرتھو س یونانی کلیسا، ۳ حمام اور ۲ کاروان سرائیں ھیں، یہاں "سمرنا [ازمیر] قالین" بنتے ھیں۔ شہر کی تمام عمارتیں سیاہ منجمد لاوے کی بنی ھوئی ھیں، صرف مسجدیں مستثنٰی ھیں جن کی دیواریں سفید ھیں، یہ اس وادی کے سرے پر واقع ھے جو کوہ آتش فشاں قرہ صو سے نکل کر جنوب کی طرف ی جاتی ھے۔ یہاں کا قلعہ کھنڈر ھو چکا ھے، اس

میں سنگ مرمر کے متعدد قدیم آثار موجود هیں .

مآخذ: (۱) علی جواد: جغرافیا لغاتی، ص ۶۳۹؛ (۲) حاجی خلیفه: جہان نما، ص ۹۳۳؛ (۳) سامی بے: قاموس الأعلام، ۵: ۳۷۶۶؛ (۴) Texier: *Asie Mineur*، پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۲۷۵: (۵) V. Cuinet: *Turquie d' Asie*، ۳: ۵۶۵ .

(CL. HUART)

* **قَوْمٌ**: (ع)؛ جمع: اقوام، بعض اهل لغت کے نزدیک اس لفظ کا اطلاق مردوں [اور عورتوں] پر یکساں هوتا ہے۔ لیکن ایسی ادبی عبارتوں کی شہادت بھی پیش کی جاتی ہے جس میں لفظ قوم نساء (عورتوں) کے بالمقابل استعمال کیا گیا ہے۔ اصلاً یه اصطلاح اس مفہوم کو ظاهر نہیں کرتی جو انگریزی کے لفظ Nation میں پایا جاتا ہے مثلاً کہا گیا ہے که کسی آدمی کی قوم اس کے شیعه (حامی اور طرف دار) اور عشیر (رشته دار) هیں (لسان)۔ اس محدود معنی میں یه لفظ مشهور حدیث نبوی میں بھی آیا ہے: ومن تولی قوما بغیر إذنِ موالیه فعلیه لعنة الله و الملائکة والناس اجمعین (البخاری، کتاب فضائل المدینة، باب ۱)، یعنی جو شخص کسی قوم کے ساتھ اپنے سوالی (سرپرستوں) کی اجازت کے بغیر تعلق پیدا کرتا ہے اس پر الله کی، اس کے فرشتوں کی اور سب لوگوں کی لعنت وارد هوتی ہے۔ لفظ قوم، لام التعریف کے بغیر عام لوگوں کے لیے اس معنی میں استعمال هوتا ہے جس معنی میں انگریزی زبان کا لفظ "People" فرانسیسی کا "gens" جرمن کا "Leute" استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً قرآن مجید میں ہے: ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّایَعْقِلُوْنَ ○ (۵ [المائدة]: ۵۸)، یعنی اس لیے که وه ایسے لوگ تھے جو سمجھ نہیں رکھتے؛ (نیز دیکھیے ۸ [الانفال]: ۶۵؛ ۹ [التوبة]: ۵۶؛ لام التعریف کے ساتھ ۱۲ [یوسف]: ۸۷)۔ جمع کی صورت بھی انهیں معنوں میں استعمال کی جاتی ہے .

قرآن مجید میں یه اصطلاح عام طور پر ان [لوگوں اور گروهوں] کے سلسلے میں استعمال هوئی ہے جو نبی کریم صلّی الله علیه وآله وسلم سے پہلے کے انبیاء سے متعلق تھے مثلاً قوم ابراهیم، قوم لوط، قوم نوح (دیکھیے ۷ [الاعراف]: ۱۴۷؛ ۱۱ [هود]: ۸۹؛ ۲۲ [الحج]: ۴۳؛ ۲۶ [الشعرآء]: ۱۰۵، ۱۶۰؛ ۳۸ [ص]: ۱۱، ۱۲)؛ اس سے مراد انبیاے کرام[ؑ] کے وه معاصرین هیں [جن کو انهوں نے دعوت دی]۔ اس مفہوم میں یه اصطلاح خود نبی کریم صلّی الله علیه وآله وسلم کے ذکر میں بھی استعمال هوئی ہے: وَكَذَّبَ بِهٖ قَوْمُكَ وَهُوَالْحَقُّ ط (۶ [الانعام]: ۶۶)، یعنی تیری قوم نے اس (قرآن) کو جھٹلایا حالانکه وه حق ہے۔ اس لفظ کا بھی استعمال حدیث میں بھی پایا جاتا ہے، (مثلاً البخاری: کتاب الانبیاء، باب ۱۹؛ ۳۱، ۵۴ وغیره)۔ مگر لفظ قوم ایسے معنوں میں بھی استعمال هوا ہے جس کا مفہوم "لوگ" کے موجوده تصور کے قریب جا پہنچتا ہے۔ مثلاً حدیث میں ایک عید کے ذکر کے سلسلے میں مذکور ہے "هر قوم کے لیے کوئی نه کوئی عید کا دن هوتا ہے"۔ (البخاری، کتاب العیدین، باب ۳)۔ لام تعریف کے ساتھ لفظ قوم، یعنی "القوم" اسے کبھی تاکیدی معنی دیتا ہے، مثلاً احمد بن حنبل: مسند، ۵: ۷۲، جہاں حضرت عائشه[رض] کا ایک بھائی طفیل اپنا ایک خواب بیان کرتا ہے۔ اس نے خواب میں دیکھا که کچھ یہودیوں کے پاس اس کا گزر هوا، اس نے انهیں کہا: "تم "القوم" هوتے اگر تم یه دعوی نه کرتے که عُزَیر (Ezra) الله کا بیٹا ہے" انهوں نے جواباً کہا: تم "القوم" هوتے اگر تم "ماشاء الله و ماشاء محمّد، نه کہتے". . . . الخ .

اَچین (اَتْجه) میں یه اصطلاح ایک خاص شکل اور مخصوص استعمال اختیار کر چکی ہے۔ لفظ

کُووم یہاں نسبی معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے ۔ یعنی "وہ لوگ جو سلسلۂ پدری کے لحاظ سے ایک آدمی کی نسل سے ہوں"، دیکھیے Snouck Hurgronje : *The Achehnese*، بمدد اشاریہ، بذیل مادّۂ کووم، اس لفظ کے مخصوص معنوں کے لیے دیکھیے Dozy : *Supplément*، بذیل مادّہ ۔ [نیز رک بہ مادّہ قومیت] ۔

(A. J. Wensinck)

* **اَلْقُوما :** القَومَۃ اور القَوْمَۃ شاعری کی ان سات اصناف میں سے ہے جنھیں جدید شعرا نے اختراع کیا ہے ، اسے عہد عباسیہ میں بغداد کے لوگوں نے ایجاد کیا تھا اور یہ ابتداءً رمضان کی آخری شب میں سحری کے آخری لمحے کا اعلان ہوتا تھا، یعنی جب ابھی کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے ، ہر رات کے آخری پہر میں گانے والے اپنے رفقا سے یوں مخاطب ہوتے تھے : قوما لِنسحِر قوما ——— "اٹھو کہ طلوع فجر سے قبل کچھ کھا پی لیں، اٹھو"۔ آگے چل کر گلی کوچوں میں پھر کر پھول اور نبیذ وغیرہ بیچنے والوں کے لیے اسی انداز کے اشعار کہے گئے، یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی کہ قوما کی ایجاد ابو نُقْطَہ نے کی تھی بلکہ زیادہ تر قیاس یہ ہے کہ یہ صنف سخن خلیفہ الناصر کے عہد سے قبل موجود تھی ۔

اس صنف سخن کے ہر حصے میں جس پر طبع آزمائی ہمیشہ عوامی زبان میں کی جاتی رہی عروضیوں کے نزدیک بحر مستفعلن فعلان ہونا چاہیے، لیکن جو نمونہ الأبشیہی نے پیش کیا ہے (المُستَطرَف ، بولاق ۱۲۹۲ھ، ۲ : ۲۷۵) ۔ اس کی رو سے القوما ایک ایسی نظم ہے جو دو شعروں کے بندوں پر مشتمل ہوتی ہے جن کا پہلا دوسرا اور چوتھا مصرع ہم قافیہ ہوتا ہے ۔ اس کی بحر مُستَفعِلن فاعلانٌ یا فِعلان یا فَعلان اور شاذو نادر فاعلاتن ہوتی ہے ۔ مُستفعلن کی جگہ مُتَفعِلن یعنی مَفاعلن بھی آ سکتا ہے اور کبھی کبھی مُستَفعلن کی جگہ مُفتَعِلن بھی ۔

مآخذ : دیکھیے مادّۂ کان و کان ۔

(محمد بن شنب)

قُومان : رک بہ قپچاق ۔

* **قُومِس :** ایران کا ایک صوبہ ، جو قدیم مصنفین کے ہاں Κωμισηνή کے نام سے مشہور تھا (Polybius : *Excerpta*، ۱۰، ۲۵) اور عراق عجم، خراسان اور طَبرستان کے درمیان واقع ہے ۔ اس کا صدر مقام دامغان ہے اور دوسرے اہم شہر بِسطام اور بِیار ہیں ، بعض اوقات سِمنان کا ضلع بھی اس میں شامل کر لیا جاتا ہے ۔ یہاں سے رَے (آج کل تہران) سے خراسان کو جانے والی تجارتی شاہراہ گزرتی ہے ، المقدسی (ص ۳۵۳) بتاتا ہے کہ یہ دَیلَم کے علاقے میں واقع ہے، یہاں صنعت و حرفت کو فروغ حاصل تھا ، یہاں چادریں (کِساء) تیار کی جاتی تھیں اور اونی کمبل بھی جو اوڑھنے اور بچھانے دونوں کاموں کے لیے استعمال کیے جاتے تھے (Dozy : *Dict. des noms des vêtements*، ص ۳۸۳) دساور کو بھیجے جاتے تھے، چھوٹے ، بڑے، اکہرے یا دہرے (سَواذج ، مُحَشّات) سوتی رومال بھی تیار کیے جاتے تھے جن پر کشیدہ کاری ہوتی تھی اور بعض اوقات ان کی قیمت ۲۰۰۰ درھم تک جا پہنچتی تھی ۔ عماموں سے شانے پر جو کپڑا لٹکایا جاتا ہے (طَیلَسان) اس کی ململ اور نفیس اونی عبائیں بھی تیار ہوتی تھیں (المقدسی ، ص ۳۶۷) ۔ سلوکی (Seleucid) اور اشکانی (Arsacids) دور میں اس کا شمار ان چھے ضلعوں میں ہوتا تھا جن میں Parthiene کی قدیم ولایت منقسم تھی ۔ اس میں پارتھیا (خراسان) کا پرانا دارالحکومت Hecatompyle بھی شامل تھا جس کے بارے میں خیال کیا جاتا

ہے کہ یہ دامغان ہی تھا ۔ یہ خاندان مہران کی ملکیت تھا .

مآخذ : (۱) یاقوت : مُعْجَم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۲۰۳ (Barbier de Meynard : *Dict. de la Perse*، ص ۴۶۳)؛ (۲) ابوالفداء: *Géographie*، ترجمہ Reinaud و de slane، *BGA*، ۱ : ۳۲۲؛ (۳) الإصْطَخْری، ص ۲۰۶، ۲۱۰؛ (۴) ابن حَوْقَل : *BGA*، ۲ : ۲۷۱؛ (۵) Mehren : *Cosmography*، ص ۲۵۰ (Qoumish)؛ (۶) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، ص ۳۶۴ ببعد؛ (۷) J. Marquart : *Ērān-šahr*، ص ۷۱ .

(CL. HUART)

* **قُومُورہ :** (Comoros) چار جزیروں کا ایک مجموعہ (قومورۂ عظیم یا انگزیجہ، موہلی انژوان اور مایوتہ) جو مدغاسکر کے شمال مغرب میں واقع ہیں اور فرانس کے زیر حمایت رہا ہے ۔ ان جزیروں کو عرب مدغاسکر کے ساتھ جزیرۃ یا جزائر القمر کے نام سے موسوم کرتے تھے (جس کی توجیہ اکثر قمر، یعنی ”چاند کے جزیرے“ سے کی جاتی ہے (دیکھیے Ferrand، کتاب مذکور، ۱ : ۴۴ ببعد) ۔ اسلام سے ان کا رابطہ سب سے پہلے غالباً ابتدائی ہجری صدیوں میں جنوبی عرب کے سوداگروں یا مہاجروں نے قائم کیا ۔ یہ معلوم نہیں کہ ان جزائر میں اسلام مکمل طور پر کب اختیار کر لیا گیا، لیکن یہ یقیناً افریقی براعظم سے یا ان جزیروں سے جو اس کے ساحل کے قریب واقع ہیں، آیا ہوگا ۔ سولھویں صدی کے شروع میں کہا جاتا ہے کہ جزائر القمر نام نہاد شیرازی حکمرانوں کے زیر نگیں آ گئے جو اس سے ذرا پہلے کے زمانے میں مشرق افریقہ میں آباد ہو گئے تھے (دیکھیے C.H. Becker، در *Islam*، ۲ : ۹) ان جزیروں کے باشندے باوجود عارضی اباضی اثر کے سہیلیوں کی طرح جن کی زبان بھی ان کی زبان سے ملتی جلتی ہے، شافعی مذہب کے پیرو ہیں ۔ دیکھیے G. Ferrand: *Les Musulmans Madagascar et auxlles comores*، ج ۱ تا ۳ (پیرس ۱۸۹۱ تا ۱۹۰۲ء) بالخصوص ۳ : ۱۳۰ ببعد ۔ [یہ چاروں جزیرے ۱۹۱۴ سے ۱۹۴۶ء تک مدغاسکر کے گورنر جنرل کے زیر حکومت رہے، مئی ۱۹۴۶ء میں انھیں اندرونی نظم و نسق کی خود اختیاری دے دی گئی ۔ انھوں نے ۱۱ دسمبر ۱۹۵۸ء کو فرانسیسی پبلک میں رہنے کا فیصلہ کیا، لیکن ۱۵ جون ۱۹۷۳ء کو پیرس میں ایک عہد نامے پر دستخط ہوئے جس میں کہا گیا ہے یہ جزیرے آئندہ پانچ سال کے اندر آزاد ہو جائیں گے] .

(ررؔ، لائیڈن [و ادارہ])

قُومُوق : رک بہ داغستان و کوموک .

* **قُومِیَّۃ :** (عربی)، قوم پرستی : (۱) المغرب کی مشرق عرب دنیا : یہ اصطلاح، جو لفظ قوم سے مشتق ہے، قبائلی اصل کا پتا دیتی ہے اور ان لوگوں کے ایک گروہ کے لیے استعمال ہوتی تھی جو یک جد ہونے کے دعویدار ہوں ۔ یہ اصطلاح ایک قبیلے کے لیے بھی مستعمل تھی جس کے افراد کے آباواجداد ایک ہی ہوں ۔ ایک آدمی کی قوم اس کے اپنے بھائی بند ہوتے ہیں، جن کے تشخص کا تعین نسل، اساطیر اور عوامی گیتوں سے ہوتا ہے ۔ اس صدی میں اس اصطلاح سے مراد ان عربوں کی تحریک قومیت سے لی گئی ہے جو زرخیز ہلال میں عثمانی اقتدار کے زیر نگیں تھے اور جن کو اتحادیوں نے جنگ عظیم میں اپنے تسلط میں لے لیا تھا ۔ دوسری جنگ عظیم سے یہ اصطلاح عرب دنیا کے دوسرے ممالک میں بھی رائج ہو چکی ہے ۔ بیسویں صدی کے نصف آخر سے قومیۃ عربوں کے مجوزہ

اقتصادی، سیاسی اور معاشرتی انقلاب کا مظہر بن گئی، اگرچہ عربوں کی قومی تحریک کے لیے "القومیة العربیة" کا استعمال زیادہ وسیع پیمانے پر ہوتا ہے ۔ گزشتہ جنگ عظیم سے عرب دانشور اس تحریک کی فکری، نظریاتی، فلسفیانہ اور تاریخی بنیادیں وضع کرتے رہے ہیں ۔ ان دانشوروں میں سب سے زیادہ سرگرم شامی، لبنانی اور عراق سیاست دان، اساتذہ، صحافی، ارباب قلم اور نشر و اشاعت کا کام کرنے والے تھے ۔ موجودہ زمانے میں اس کی ممتاز ترجمان بعث پارٹی ہے جس کی تأسیس ۱۹۴۳ء میں ہوئی تھی ۔ اس سے پہلے ۱۹۳۰ء کے لگ بھگ عراق اور شام میں ترقی پسند عرب نوجوانوں کی تنظیمیں سرگرم عمل تھیں۔ ۱۹۵۵ءمیں مصر میں جمال عبدالناصر عرب اتحاد کے نام پر القومیةالعربیة کا علمبردار بنا۔ قصہ مختصر یہ کہ عرب قومیت کے حامی اور ترجمان استدلال میں ایک عرب قوم (القومیة العربیة) کا وجود پیش کرتے ہیں، جو اگرچہ بہت سی ریاستوں میں منقسم ہے، لیکن انھیں ایک خود مختار سیاسی وحدت میں شامل ہونا چاہیے ۔ عرب اتحاد کے لیے یہ امر کافی ہے کہ عربوں کو ایک مشترک مذہب، اسلام، ایک مشترک زبان، عربی، ایک مشترک اسلامی ثقافت، اور مشترک تاریخ نے متحد کیا ہوا ہے ۔ اقتصادی اور عملی عوامل کا ذکر شاذ و نادر ہی ہوتا ہے ۔ مذہبی جذبہ، مشترکہ تشخص اور سیاسی وحدت کی آرزو وغیرہ عرب قومیت کی تحریک کے بنیادی عناصر اور عرب اتحاد کے مختلف مظاہر ہیں ۔

ملک معظم کے قونصل متعینہ دمشق مسٹر گلبرٹ میکرتھ (Gilbert Mackereth) نے عرب اتحاد کے بارے میں ۲۷ مئی ۱۹۳۶ء کو وزیر خارجہ مسٹر اینتھنی ایڈن (Anthony Eden) کو ایک عرضداشت پیش کی تھی جس میں اس رائے کا اظہار کیا گیا تھا کہ بلا شبہہ عربوں میں ایک تحریک موجود ہے، لیکن اس کے مؤثرات کے بارے میں شبہات بھی ہیں (F. O. 371/19980، Public Record Office) ۔ ۱۹۳۶ء میں بھی اس تحریک کا ایک مقصد عرب اتحاد اور عربوں پر مشتمل ایک عربی مملکت کا قیام تھا ۔ اس کے حامی اور مؤیدین صرف عراق، لبنان اور شام تک محدود تھے جو انگریزوں اور فرانسیسیوں کے زیر اثر علاقے تھے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جب کہ اس تحریک کے ترجمان اور قائدین عربوں کی جغرافیائی اور نظریاتی تشریح و تعبیر میں مصروف تھے ۔ مصر اپنے تعلقات کے بارے میں انگریزوں سے الجھا ہوا تھا، اس لیے عرب قومیت کے علمبرداروں کی زد سے باہر تھا [مصری دانشور، خصوصاً قبطی عیسائی اس تحریک کو فکری غذا دیتے رہے ہیں ۔ ان کا سرغنہ سلامہ موسیٰ تھا جو عربی حروف کو لاطینی رسم‌الخط میں لکھنے کا داعی تھا ۔ عیسائیوں کے زیر اہتمام اخبارات، مثلاً المقطم اور الاہرام بھی اس تحریک میں پیش پیش تھے] ۔ جزیرہ نمائے عرب کے باشندے قبائلی زندگی کے خوگر تھے اور ہر سیاسی معاملے کو اسلامی نظریات کی رو سے دیکھنے کے بشدت قائل تھے ۔ انھیں لادینی اور قومی تشخص کا نہ احساس تھا اور نہ اس سے کوئی سروکار تھا ۔

۱۹۳۶ء میں عرب قومیت کی تحریک کو فلسطین میں عربوں او یہودیوں کی آویزش سے نئی قوت ملی جبکہ فلسطین انگریزوں کے زیر انتداب تھا، تاہم آج چالیس برس گزرنے کے بعد بھی عربوں کے اتحاد کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکا اور یہ تحریک اپنے مفہوم، اہمیت اور ظواہر کے بارے میں ابہام کا شکار رہی ہے ۔ اب

ایک عرب مملکت کے بجائے کئی عرب ریاستیں قائم ہیں۔ دنیا کے دوسرے مقامات کی طرح متعدد عرب ریاستوں کی موجودگی کی توجیہ صرف علاقائی بنیاد پر ہو سکتی ہے۔ قومیة، عرب قوم پرستی کے ہمہ گیر تصور کے طور پر بھی متناقض بالذات اور غیر حقیقی عقیدہ ہے۔ اس کی وجہ صرف یہی نہیں کہ عرب بہت سی ریاستوں میں بکھرے ہوئے ہیں بلکہ دنیا میں کسی جگہ بھی ایک کامل قومی مملکت کا قیام دشوار نظر آتا ہے، یعنی ایسی مملکت جہاں ایک ہی قوم کار فرما ہو اور نہ ایسی قومیت کا کوئی تسلی بخش اندازہ ہی ہو سکا ہے جس کی بنیاد نسل، زبان یا ثقافت اور تاریخ ہو: تاہم قومیة دوسرے ممالک کی قوم پرستی کی طرح ایک طاقتور عقیدے اور مؤثر سیاسی اور خیالی داستان کے طور پر آج بھی زندہ ہے۔ اگرچہ عرب ممالک کی صاف اور واضح تقسیم صرف علاقائی بنیادوں پر قائم ہے، لیکن "قومی تصور" کے وجود سے انکار بھی نہیں کیا جا سکتا اور آج بھی کسی گروہ کے ساتھ مشخص ہونے کی زبردست خواہش یا ضرورت محسوس کی جاتی ہے۔ اس حد تک قومیت کو ایک نفسیاتی تصور کے طور پر دیکھنا چاہیے۔

گزشتہ تیس سال کے دوران میں عربوں میں قومیت کی طاقتور بنیاد کچھ جذباتی سی رہی ہے جس کا سرچشمہ اعلٰی اسلامی ثقافت ہے۔ اس کے علاوہ ترکوں کے عہد میں حاصل ہونے والا تاریخی تجربہ اور یورپی اثر و رسوخ بھی کار فرما رہا ہے۔ ان معاشروں میں جہاں صدیوں سے قومی تشخص کی بنیاد مذہب تھی یا ہم جنسی کی بنیاد پر دوسرے مذاہب کے پیرو بھی پائے جاتے ہیں، متحدہ وفاداریوں کا ظہور مشکل اور کمیاب معلوم ہوتا ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ قومیت کی تحریک نے عربوں کو دو گونہ فائدہ پہنچایا ہے: اول تو یہ تحریک [مغربی سامراجیوں کی دسیسہ کاری کی پیداوار اور] ترکوں کے دیرپا اقتدار کے خلاف رد عمل کا نتیجہ تھی کیونکہ اس عہد میں امت مسلمہ کے درمیان عربوں کے قومی تشخص کے ظہور کا سوال پیدا نہیں ہو سکتا تھا؛ دوم ۱۹۲۰ء میں سلطنت عثمانیہ کے انحلال کے بعد یورپی طاقتوں نے بہت سی عرب ریاستیں قائم کرکے عربوں کے درمیان علاقائی دیواریں کھڑی کر دی تھیں، اس لیے تحریک قومیت اس ملکی شکست و ریخت کے جواب میں تھی۔

چونکہ عرب معاشرے کو لادینیت پر مبنی سیاسی تشخص، زندگی اور سیاسی تصورات کی تحریک سے واسطہ نہیں پڑا تھا جیسا کہ اہل یورپ کو قرون وسطٰی میں پالا پڑا تھا، لہٰذا ان کو ایک قومی مملکت کا تصور اور تحریک قومیت، دین پر مبنی سیاسی ثقافت کی تبدیل شدہ اور اضافی شے نظر آئی۔ عربوں کو ہمیشہ سے اپنے مسلمان ہونے کا احساس رہا ہے، لیکن تحریک قومیت نے انہیں عربی تشخص کا احساس دلایا ہے۔ فرقہ وارانہ، نسلی اور مذہبی اختلاف کی روایت ہمیشہ سے عرب قومیت کی تحریک کی تکمیل میں سدِّ راہ رہی ہے۔ حال ہی میں متعدد خود مختار عرب ریاستوں کا قیام بھی ایک طاقتور رجحان کا غماز رہا ہے۔ اس کے نتیجے میں قومی نظریے نے قدیم اسلامی جذبے میں عقلیت پسندی پیدا کرکے عربوں کو ایک مرکزی احساس پر جمع کر دیا ہے جو بیرونی دشمنوں اور ان کی دھمکیوں کے مقابلے میں فائدہ مند ثابت ہوا ہے۔ مختصراً یہ کہ قوم پرستی کی تحریک عربوں کو، جو سیاسی طور پر بہت سی ریاستوں میں منقسم ہیں،

اسلامی تشخص سے الگ لادینی تشخص عطا کرنے میں ناکام رہی ہے ۔

انیسویں صدی عیسوی میں قومیت کی تحریک نے عربوں میں تاریخی شعور پیدا کیا اور انھیں یاد دلایا کہ وہ غیر عرب [مسلمانوں] سے بالکل علٰحدہ قوم ہیں ۔ اس کا ظہور مشرق میں یورپ کے طاقتور فوجی، اقتصادی اور سیاسی نفوذ اور اس کے ہمراہ آنے والے سیاسی تصورات اور اداروں سے ہوا ۔ عربی زبان کی نشأة ثانیہ، دینی اصلاحی خیالات اور تجاویز، یورپی تجدد پسندی کے سیلاب کے خلاف اسلام کا دفاع ـــ یہ سب عربوں کی بیداری کے ثمرات تھے ۔ اس سے بیرونی اقتدار کے خلاف پہلے مسلمانوں اور بعد میں عربوں کی مخالفت کا جواز ثابت ہوا، جو حق خود اختیاری کے لیے ابتدائی شرط تھی ۔ سلطنت عثمانیہ میں جدید اصلاحات کا اجرا ہوا تو ترکوں کے حکمران طبقے نے قوم پرستی کے عقائد اپنا لیے ۔ یہ امت مسلمہ کے آفاق اور اجتماعی تصورات سے انحراف کے مترادف تھا ۔ اس سے عربوں میں علٰحدگی پسندی کی تحریکات نے جنم لیا جن کا اختتام جنگ عظیم اول میں انگریزوں کے اشارے پر سلطان ترکی کے خلاف حجاز میں عربوں کی بغاوت سے ہوا ۔ اس سے زیادہ اہم واقعہ بہت سے عرب ممالک میں جدید خطوط پر انتظامیہ کی تنظیم اور تشکیل کی صورت میں رونما ہوا جس سے مقامی قومی خود مختاری کی بنیاد پڑی ۔ مقامی اور بالائی طبقے کے ظہور سے، جو حکومت کے لادینی اداروں، انتظامیہ، مقننہ، عدلیہ، تعلیم اور اقتصادیات کے محکموں میں کام کرتا تھا، اس رجحان کو مزید تقویت ملی ۔ ان میں بہت سے اختلافات اور تضادات پیدا ہوئے جن سے عرب اتحاد کے حصول کی آرزوئیں شرمندۂ معنی نہ ہو سکیں ۔

تحریک قومیت کے لیے اولین شرط عربی قوم کا وجود، اس کا اتحاد، انفرادیت اور اس کی وحدت ہے، لیکن ان تمام مفروضات کی بنیاد دینی ہے، جو اسلام، عربی زبان، شریعت اور شاندار اسلامی فتوحات اور خلافت اسلامیہ سے عبارت ہے ۔ یہ نسلی امتیاز اور فرقہ وارانہ اختلاف اور تباین کو بھی خاطر میں نہیں لاتی ۔ جدید قوم پرستی کی فرقہ بندی بھی اسلام کے آفاقی تصور سے میل نہیں کھاتی تھی، اس لیے قوم پرستی کی تحریک کے داعیوں اور مبلغوں کی کوشش (ابھی تک ناکام ہے) عروبہ (عرب ازم ہے، جو اس تحریک کے علمبرداروں کی دلی مراد ہے) اور دین میں مفاہمت اور ہم زیستی پیدا کرنے میں صرف ہو رہی ہے ۔ ان کی کوششوں کا ماحصل صرف یہ ہے کہ انھوں نے امّتِ مسلمہ کے اتحاد کو عربوں کی وحدت میں بدل دیا ہے ۔ اس کے لیے ان کو اسلام میں بمقابلہ دوسرے مسلمانوں کے عربوں کے مخصوص کردار پر زور دینا پڑا ۔ اس صدی کے اوائل میں بعض عرب اکابر، مثلاً عبدالرحمٰن الکواکبی [رکّ باں] (م ۱۹۰۲ء) اور سید محمد رشید رضا [رکّ باں] (م ۱۹۳۵ء) کا یہی بڑا مشغلہ رہا ہے ۔ ابھی حال میں عبدالرحمٰن البزاز (م ۱۹۷۱ء) نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ اسلام اور عرب قومیت میں کوئی تضاد نہیں ۔ نظری طور پر دین اسلام اور مملکت کے درمیان رشتہ کوئی اہم مسئلہ نہیں رہا ۔ ایک دینی تحریک کی بنا پر اسلام نے ایک سلطنت کی تأسیس کی اور فتوحات سے ایک مملکت حاصل کی، لہٰذا اسلام اور عرب قومیت کا جدید امتزاج حیرت انگیز امر نہیں ۔ علاوہ ازیں جس طرح وحدت اسلامی اور اتحاد اسلامی کا تصور ایک دینی عقیدے کے بجائے سیاسی نعرہ رہا ہے، اسی طرح عرب قوم پرستی کی تحریک میں اتحاد عرب کا نظریہ ایک موہوم سی

شے ہے جس کی سیاسی طور پر کوئی حقیقت نہیں ۔

اصطلاح کے طور پر قوم پرستی ایک لادینی تصور یا نظریہ ہے ۔ یورپ میں اس کے پس پشت قرون وسطیٰ سے لے کر تحریک اصلاح، تحریک احیائے علوم اور موجودہ علمی بیداری و روشن خیالی تک لادینیت اور ریاست کی ہیئت حاکمہ کے متعلق جاندار فلسفیانہ تصورات کارفرما رہے ہیں ۔ ان تصورات کی تائید عیسوی عہد سے قبل کی کلاسیکی روایت نے کی ہے جس میں بگاڑ اور ابہام کا بھی شائبہ تھا ۔ اس کے برعکس عربوں کی قوم پرستی کی تحریک اپنے اسلامی تصورات سے بالکل علیحدہ اور جدا نہیں ہو سکی کیونکہ عرب سیکولرازم کی کوئی فکری بنیاد نہ تھی؛ تاہم اس سیکولرازم کے عناصر اور مظاہر عرب تنظیموں میں راہ پانے کے بعد طاقتور حکمران اور سرداروں کے عام طرز عمل میں دکھائی دینے لگے ہیں ۔ ان حکمرانوں اور سرداروں کو اپنی رعایا کی روایتی اطاعت اور فرمانبرداری حاصل رہی ہے اور ملک کا مرکزی انتظام و انصرام انہیں کے ہاتھ میں رہا ہے ۔

اگرچہ قوم پرستی کا تصور خود ساختہ ہے اور اس کا دائرۂ عمل محدود ہے، لیکن اس کے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ آج سے پچھتر برس قبل عربوں نے اپنے قومی جذبے سے سرشار ہو کر وسیع ترکی اسلامی مملکت میں خلافت عثمانیہ کی اطاعت سے منہ پھیر لیا تھا ۔ یہ انحراف اس امر کا غماز تھا کہ عرب نہ صرف ترکوں سے مختلف ہیں، بلکہ وہ نمایاں طور پر ایک عرب خلیفہ کے زیر اقتدار رہنے کے حق دار ہیں ۔ اس کے ساتھ ہی پہلی جنگ عظیم کے دوران عرب افسروں کی خفیہ تنظیمیں نہایت خاموشی سے ترکی افواج میں کام کر رہی تھیں ۔ ان کا یہ مطالبہ تھا کہ خلافت عثمانیہ کی مرکزیت ختم کر کے عرب صوبوں کو سلطنت عثمانیہ کے اندر صوبائی آزادی کا حق عطا فرمایا جائے ۔ ان ابتدائی شورشوں کا یہ انجام ہوا کہ پہلی جنگ عظیم کے دوران عربوں نے مکے کے شریف حسین کی سربراہی میں حجاز میں بغاوت کر دی (۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸ء) ۔ اس کے لڑکے فیصل [رک باں] نے دمشق میں ایک عرب ریاست قائم کر لی (۱۹۱۸ تا ۱۹۲۰ء) جو زیادہ دیر قائم نہ رہ سکی ۔ اس ریاست کی اساس جدید قوم پرستی کے بے بنیاد نظریات تھے ۔ زرخیز ہلال میں انگریزوں اور فرانسیسیوں نے اپنے زیر انتظام عرب ریاستیں قائم کر دیں ۔ عرب قومیت کی تحریک نے ان نوزائیدہ ریاستوں کی صورت اختیار کر لی اور پہلے جزوی آزادی اور بعد میں کامل آزادی کا مطالبہ ان دونوں یورپی طاقتوں سے ہونے لگا ۔

اس کشمکش کا دوبارہ ظہور ۱۹۳۶ء میں ہوا، لیکن اس دفعہ صرف زرخیز ہلال کے عرب قوم پرستوں نے اس سے سروکار رکھا ۔ یورپ کے بیرونی واقعات نے اس علاقے کے برطانوی اور فرانسیسی مقبوضات کو متأثر کیا ۔ ان کے علاوہ فلسطین کے حوادث سے بھی اتحاد عرب کی علاقائی تجاویز کو تقویت حاصل ہوئی (مثلاً زرخیز ہلال اور عظیم تر شام کے متعلق ہاشمیوں کے سیاسی منصوبے) ۔ اسی زمانے میں مسلم اور عیسائی دانشور عربوں کے قومی نظریے کی باضابطہ تعریف و تشریح کی تلاش میں لگے رہے ۔ قسطنطین زریق، ایڈمنڈ ربت (Edmund Robbath) اور عبداللہ العلایلی اور دوسرے ارباب قلم کی تحریریں اسی سلسلے کی کڑیاں ہیں ۔ دوسری جنگ عظیم اور اس کے نتائج عربوں کی قومی تحریک کے لیے قوت محرکہ ثابت ہوئے اور اس کے حامیوں اور پیرو کاروں میں معتدبہ اضافہ ہوا ۔ مشرق وسطیٰ کی جنگی اہمیت کے باعث اتحادی اور محوری طاقتیں دونوں ہی عربوں

کو اپنے دام تزویر میں پھنسانے کی کوشش کرتی رہیں، لیکن ایک موقع پر انگریزوں نے عربوں کو یہ ترغیب دلائی کہ وہ کسی نہ کسی سیاسی وحدت کی شکل میں منظم ہو جائیں۔ اس کا نتیجہ ۱۹۴۵ء میں عرب لیگ (جامعة الدول العربیه)، جو خود مختار عرب ممالک کی تنظیم ہے، کے قیام کی صورت میں ظاہر ہوا۔

اگرچہ پہلی جنگ عظیم میں القومیة العربیة کا جذبۂ محرکہ خاندانی اور غیر نظری تھا، لیکن دوسری جنگ عظیم میں یہ نظریاتی اور لادینی بن گیا۔ اس موضوع کا نامور مصنف ساطع الحصری تحریک قومیت کے رومانی اور مثالی تصور کا بڑا مبلغ اور نمائندہ تھا۔ اس کی یہ کوشش تھی کہ مذہب کو قومی فکر سے جدا کر دے۔ روسو، ہیگل اور مزنی سے چند خیالات مستعار لے کر اس نے قوم کے روحانی تصور کو اخلاق اور نفسیاتی بنیاد پر ابھارا، ملک کی خود مختاری کو تاریخی ضرورت قرار دیا اور قومیت کو تاریخی شواہد کی بنا پر پہلے سے موجود عالمگیر اصول بتلایا۔ اس نے قوم پرستی اور "قوم کی روح" کی تقدیس کو فرد واحد پر ترجیح دے کر قومیة کو عربوں کا نیا عقیدہ بنا دیا۔ اس نے یہ تجویز پیش کی کہ عرب قوم سے وفاداری ہر عرب کا روحانی اور اخلاقی فرض ہے، بہر حال الحصری نے قوم کا اجنبی اور یورپی تصور ملت مسلمہ پر مسلط کر دیا اور قوم پرستی کے روحانی تصور کو قومی تشخص میں ممزوج کر دیا۔ اسلام کو عربوں کے مذہب کے بجائے ان کی "قومی ثقافت" بنا دیا۔ اس میں حقیقی عربی مزاج کی آمیزش تھی اور ساتھ ہی عربوں کے قدیم دینی اور جماعتی تشخص کا نعم البدل بھی تھا۔

دوسرے اہل قلم بھی عرب قوم پرستی کی تحریک کی تشریح و تعبیر کرتے ہوئے اسی رومانی انداز میں خامہ فرسائی کرتے رہے، مثال کے طور پر علایلی نے عربوں کے "کامل معاشرتی وجود" کے لیے ان کی اندرونی معرفت پر زور دیا۔ البزاز نے یہ دعوی کیا کہ "حقیقی مذہب اور حقیقی قوم پرستی" میں کوئی تضاد نہیں۔ ۱۹۵۰ء میں عبداللطیف شرارہ نے قومیت کو جذباتی شے کا نام دیا۔ اس کا یہ استدلال تھا کہ قوم ایک بشری حقیقت ہے نہ کہ جغرافیائی۔ یہ ملک، قوم یا پدری وطن سے وسیع تر تصور ہے۔ عرب ہونے کا احساس تمام علاقائی حدود سے بالاتر ہے، کیونکہ ایک آدمی جسم سے زیادہ دماغ اور روح کا پتلا ہے۔ بعث پارٹی کے عیسائی مؤسس میشیل عفلق نے اعلان کیا کہ قوم پرستی ایک قسم کا عشق ہے جو ہر دوسری شے سے ارفع و بلند تر ہے۔ اس کی انقلابی کشاکش ایک "نفسیاتی لہر" ہے، لہٰذا موجودہ اختلاف سے صرف نظر کرتے ہوئے عرب ایک سیاسی، معاشی اور ثقافتی وحدت ہیں۔

۱۹۴۸ء کے بعد عرب اسرائیلی آویزش نے اگرچہ قوم پرستی کی تحریک کو پائیداری بخشی، لیکن ساتھ ہی اس نے عربوں میں تفرقہ ڈال دیا۔ ۱۹۶۹ء تک بہت سی سلطنتوں کے تختے الٹ دیے گئے اور بہت سی عوامی تحریکوں، مثلاً بعث پارٹی نے شام اور عراق میں اور ناصر نے مصر میں، نظریاتی دعووں کے سہارے اتحاد عرب کی ضرورت کا نعرہ لگایا۔ بعد میں ۱۹۵۸ء میں عراق اور سوڈان کے متواتر واقعات اور یمن (۱۹۶۲ء)، جنوبی یمن (۱۹۶۷ء) اور لیبیا (۱۹۶۹ء) کے انقلابات سے متاثر ہو کر بہت سے لوگ اس تحریک میں شامل ہو گئے۔ یہ تحریک یورپ کی مخالفت اور عربوں کی معاشی اور معاشرتی اصلاح کی تجاویز کے اعتبار سے نمایاں حیثیت اختیار کر گئی۔ اسرائیل کے قیام کے استرداد

اور اس کے خلاف جنگ سے عربوں کو ایک مشترک دشمن میسر آ گیا اور متعدد عرب ممالک میں فوجی حکومتوں نے تحریک قومیت کا مقصد ایک نئی قسم کے عرب سوشلزم کو قرار دے کر ان کے حکمرانوں کو ایک انتہائی سمت میں پہنچا دیا ۔ دس سال تک (۱۹۵۰ تا ۱۹۶۰ء) عرب قوم پرستی کی دوبارہ صراحت اس طرح بیان ہوتی رہی کہ اس میں قدامت پسند، رجعت پسند، عرب حکمرانوں، حکومتوں اور تنظیموں کے لیے کوئی گنجائش نہیں ۔

اس زمانے میں حقیقی قوم پرستی کا عملی مظہر عربوں کی داخلی آویزش اور ان کی سیادت حاصل کرنے کے لیے تحریک کے بڑے بڑے ہوا خواہوں، یعنی مصر، عراق اور سعودی عرب کی باہمی کشمکش تھی؛ تاہم قدیم اور جدید ممالک کے تمام قوانین اساسی عربوں کے اسلامی ۔ عربی تشخص کے امین تھے ۔ عربوں کی خانہ جنگی کے زمانے میں (مثلاً لبنان، ۱۹۵۸ء؛ یمن، ۱۹۶۲-۱۹۶۷ء) تحریک کی قیادت حاصل کرنے کے لیے کشاکش اور زیادہ تیز ہو گئی ۔ ساتھ ہی قوم پرستی کے جذبے کی تہ میں ان کے قبائلی، نسلی اور فرقہ وارانہ اختلاف قائم رہے، جن کا دفعۃً ظہور یمن، جنوبی یمن، عراق اور لبنان میں ہوا ۔

صدر ناصر نے عربوں کو تبلیغ و تشہیر، انقلاب یا زور و جبر سے متحد کرنا چاہا، لیکن نا کام رہا ۔ اسی طرح بعث پارٹی بھی اپنے وطن، یعنی شام، عراق اور اردن میں وحدت یا سوشلزم کے حصول میں کامیاب نہ ہو سکی ۔ اب عرب قومیت کا جدید مظہر ناصر اور بعث پارٹی کا عرب سوشلزم تھا، لیکن وہ بھی عربوں کے دور دراز علاقوں کو متحد نہ کر سکا ۔ قوم پرستی کی تحریک کے سب سے بڑے علمبردار، مصر کے جمال عبدالناصر نے مسلمانوں کے کٹر دشمن اسرائیل کے ہاتھوں شکست کھائی جس کے نتیجے میں مصر کمیونسٹ روس کا حاشیہ بردار اتحادی بن کر رہ گیا [انور السادات کے بر سر اقتدار آنے سے مصر میں روس کا اثر و رسوخ ختم ہو گیا ہے اور عوام کا رجحان اسلام کی طرف بڑھ رہا ہے، لیکن ناصرازم کے اثرات ابھی تک موجود ہیں] ۔

ناصر کی وفات اور ان واقعات کے تسلسل نے جو ۱۹۷۳ء کی عرب ۔ اسرائیل جنگ پر منتج ہوے، نیز تیل کی دولت سے مالا مال مگر سیاسی طور پر کمزور عرب امارتوں کے ظہور سے تحریک قومیت کو نئی زندگی ملی، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا انداز بیان بھی بدل گیا ۔ اب بعث پارٹی کا اتحاد عرب کا خواب اور مصری قیادت کے فوجی عزائم قصۂ پارینہ بن چکے ہیں ۔ (اس کی جگہ) بہت سے خود مختار عرب ممالک میں عربوں کے استحکام کی بنیاد اجتماعی مفاد، مشترکہ دشمن، یعنی اسرائیل کی طرف سے اقتصادی، سیاسی اور ثقافتی خطرے کا احساس، اور صنعتی یورپ کے مقابلے میں علاقائی اقتصادی بلاک کے قیام کا امکان جیسے مسائل ہی تحریک قومیت کے نمایاں خد و خال ہیں ۔ دوسرے اشخاص اور اغیار کے خلاف متحدہ حکمت عملی ہی تحریک کا عملی مظہر بن گئی ہے ۔ چنانچہ تیل کی دولت سے مالا مال عرب امارتیں ہی اس جدید فکر کی حامل قوم پرستی کی تحریک کی مالی امداد کرتی ہیں اور وہ اجتماعی اور سیاسی اعتبار سے بھی روایت پسند ہیں، اس لیے اب سوشلزم (اشتراکیت) کا نعرہ متروک ہو گیا ہے، لیکن پھر بھی یہ تحریک عربوں کے اتحاد کی مظہر ہے جن کے اقتدار، وقار اور عظمت و حشمت کے امکانات اسلامی روایات اور

اسلامی ورثے کی پاکیزہ اور صداقت شعار آفاقیت کی تصدیق کریں گے۔ مال و دولت کے اثرات نے عروبہ (عرب ازم) اور دین کے دوبارہ امتزاج کو بڑا مؤثر بنا دیا ہے۔ اب عربوں کے اتحاد اور قوم پرستی کی تحریک کا لب لباب یہ ہے کہ اسرائیل کے خلاف جنگ اور فلسطینی عربوں کے حقوق کی بحالی کے لیے مال و دولت سے کام لیا جائے۔ اس نئے فکر کے داعیوں کے درمیان قیادت اور یک جہتی کے لیے کشمکش بھی جاری رہے گی اور پیچیدہ قسم کے اقتصادی، سماجی اور فرقہ وارانہ مسائل بھی قائم رہیں گے، لیکن اس نئی قسم کی قوم پرستی کو غاصبوں، یعنی اسرائیل، عربوں کی دولت کا استحصال کرنے والے غیر ملکیوں اور عربوں کو غلام بنانے کے عزائم رکھنے والوں کے خلاف استعمال کیا جائے گا۔ خونی تنازعات جو مخصوص گروہوں یا جماعتوں کو نیست و نابود کر دیں، مثلاً اردن میں ۱۹۷۰-۱۹۷۱ء میں فلسطینی فدائیوں کی سرکوبی، لبنان میں ۱۹۵۸ء اور ۱۹۷۵-۱۹۷۶ء کے فرقہ وارانہ فسادات، عراق میں کردوں اور عربوں کی نسلی آویزش، یمن، جنوبی یمن اور عمان میں قبائلی، نظریاتی خانہ جنگیاں ہوتی رہی ہیں اور شاید آئندہ بھی وقتاً فوقتاً ہوتی رہیں گی، حکمرانوں اور ان کی رعایا یا مختلف عرب حکومتوں کے درمیان عدم اعتماد کی فضا بھی قائم رہے گی، لیکن عرب قومیت کا جذبہ ایک عقیدہ یا نظریہ نہیں ہے جس کا تعلق عربوں کے سماجی، اقتصادی یا سیاسی انظام سے ہو یا اس کا واسطہ شہریوں کے حقوق و فرائض سے ہو یا اس کا انحصار حکومتوں اور ان کی رعایا کے تعلقات پر ہو۔ اس کے برعکس یہ تحریک ان لوگوں کی نفسیاتی ضرورت ہے جو اپنے ملک سے وفاداری کا بوجھ بطیب خاطر نہیں اٹھا سکے جبکہ بیرونی دنیا سے خوشگوار اور مجموعی اختلاف کے اظہار کے لیے قدیم وفاداریاں پائی جاتی ہیں۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں کے سیاسی تعلقات میں جو اصولی فرق اور تضاد پایا جاتا ہے، اس پر بھی اس کا خوشگوار اور زمانۂ حال کے مطابق اثر پڑا ہے۔ (عرب ممالک کی) اقلیتیں اس قوم پرستی کی تحریک پر فوراً ہی ایمان لے آتی ہیں، کیونکہ اس میں انھیں لادینی نظام حکومت کی جھلک نظر آتی ہے جبکہ عرب مسلمانوں کی بھاری اکثریت نے باستثنائے قلیل تعداد کے جو اس تحریک کی ترجمان ہے اور جس نے یورپ میں تعلیم پائی ہے، اس حقیقت کو فی الحال نظر انداز کر دیا ہے یا وہ اس سے بے نیاز ہیں۔

موجودہ ذرائع مواصلات نے اس تحریک کے ہمدردوں کی تعداد میں بھاری اضافہ کر دیا ہے، خصوصاً شہری عرب اس کے حامی بن گئے ہیں۔ دولت کی ریل پیل سے شاید کسی اجتماعی، اقتصادی منصوبہ بندی، جو ابھی تک عربوں کی گرفت سے باہر رہی ہے، کا آغاز ہو سکے اور عرب ممالک اور ان کے معاشرے میں جو اجتماعی، اقتصادی اور سیاسی اختلافات کی خلیج حائل ہے، وہ شاید کم یا ختم ہو سکے اور انھیں وحدت اور یک جہتی کی ترغیب دلا سکے۔ چالیس برس ہوئے قنصل میکرتھ (Consul Mackereth) اس نتیجے پر پہنچا تھا اور اس کی ہم نوائی ہر شخص کو کرنی ہوگی کہ عرب قوم پرستی کی تحریک کا وجود ہے، لیکن سطور بالا میں تجویز کردہ سمت اختیار کرنے کی صلاحیت تاحال مشتبہ ہے۔

مآخذ: میشیل عفلق: فی سبیل البعث، ۱۹۵۹ء؛
(۲) عبداللہ العلایلی: دستور العرب القومی، ۱۹۴۱ء؛
(۳) G. Antonius: *The Arab awakening*، ۱۹۳۸ء؛
(۴) عبدالرحمٰن البزّاز: الاسلام و القومیة العربیة،

۱۹۵۲ء: (۵) وہی مصنف : On Arab Nationalism،
۱۹۶۵ء: (٦) M. Berger : The Arab world
today، ۱۹۶۲ء: (۷) J. Berque : The Arabs : their
history and future، ۱۹۶۳ء: (۸) C. Ernest Dawn :
From Ottomanism to Arabism، ۱۹۷۳ء: (۹)
S. G. Haim (طبع) Arab Nationalism, an anthology،
۱۹۶۲ء: (۱۰) A. Hourani : Arabic Thought in the
ساطع الحصری: (۱۱) :۱۹۶۲ء، Liberal Age 1798-1939.
آراء و احادیث فی القومیة العربیة، ۱۹۵۱ء: (۱۲)
E. Kedourie : Arabic Political memoirs، ۱۹۷۳ء:
(۱۳) وہی مصنف : England and the destruction of
the Ottoman Empire 1914-1921، در the Middle East
۱۹۵٦ء: (۱۴) وہی مصنف : The Chatham House
version، ۱۹۷۰ء: (۱۵) M. H. Kerr : The Arab
Cold War، ۱۹۷۱ء: (۱٦) M. Khalil : The Arab
۱۹۶۲ء، ۲ جلدیں، Statets and the Arab League
(۱۷) B. Lewis : The Middle East and the West،
۱۹۶۳ء: (۱۸) R. W. MacDonald : The
League of Arab States، ۱۹۶۸ء: (۱۹) H. Z.
Nuseibeh : The Ideas of a Arab nationalism،
۱۹۵٦ء (۲۰) N. Rejwan : Nasserist Ideology،
۱۹۷۳ء: (۲۱) امین سعید : الثورة العربیة الکبرٰی،
۱۹۳۳ء: (۲۲) A. Ṣāyigh : الفکر العربیة فی مصر،
۱۹۵۹ء: (۲۳) H. Sharabi : Nationalism and
revolution in the Arab world، ۱۹۶٦ء: (۲۴) عبداللطیف
شراره : فی القومیّة العربیة، ۱۹۵۷ء: (۲۵) W. C.
Smith : Islam in the modern History، ۱۹۵۷ء: (۲٦)
H. Tütsch : Facets of Arab Nationolism، ۱۹۶۵ء:
(۲۷) P. J. Vatikiotis : Conflict in the Middle East،
۱۹۷۱ء: (۲۸) Z. N. Zeine : Arab-Turkish rela-
tions and the emergence of Arab nationalism،
۱۹۵۸ء: (۲۹) وہی مصنف : The Struggle for Arab
Independence، ۱۹۶۰ء: (۳۰) قسطنطین زریق :
الوعی القومی، ۱۹۳۹ء۔

(P. J. VATIKIOTIS)

(۲) المَغْرِب : المغرب (شمالی افریقه) میں قومیة (واحد = قومی) کی اصطلاح فرد قوم، یعنی سواروں کے رسالے کے لیے مستعمل ہے جو کسی قبیلے سے بھرتی کیے جاتے تھے (Dozy : Supplement، بذیل مادّہ)۔ یہ دستور فرانسیسیوں کے عہد میں بھی جاری رہا۔ المغرب میں قومیة سے قوم پرستی یا قومیت کا مفہوم نہیں لیا جاتا کیونکہ وہاں فرانسیسی زبان کی سیاست میں کار فرمائی رہی ہے، جس میں "Nationalisme" قومیة اور وطنیة کے بجائے استعمال ہوتا ہے۔ اگر اس کا ترجمہ حب الوطنی (patriotisme) کے نام سے کیا جائے تو وہ ایک قدیم تر روایتی جذبے کی ترجمانی کرے گا (دیکھیے Ch. A. Julien : L' Insurrection de 1864 en Tunisie، تونس ۱۹۶۷ء، ج ۹)۔ اس کے برعکس مراکش میں جس قومی جماعت (الحرکة الوطنیة) کی تأسیس ۱۹۳۷ء میں الوزّانی نے کی تھی، اس کا ترجمہ de Mouvement populaire کے نام سے کیا جاتا ہے تاکہ اس کے اور اس کی رقیب سیاسی جماعت الحزب الوطنی (یا حزب الوطنیین)، قائم کردۂ علال الفاسی کے درمیان امتیاز ہو سکے۔ اس اصطلاح کے بارے میں یہاں کی عربی زبان میں جو نمایاں فرق پایا جاتا ہے وہ اس بنیادی اختلاف کا مظہر ہے جو دونوں اصطلاحوں کے استعمال میں پایا جاتا ہے۔ یہ اختلاف ایسا ہے جیسا کہ قومی وطن سے محروم ایک قوم کی قومیت پسندی اور ہر عرب ملک کی قوم پرستی کے درمیان ہے۔ اب اس فرق کو شمالی افریقہ کے تناظر میں دیکھنا چاہیے۔ تونس اور مراکش میں یہ تحریک سیدھی سمت میں

رواں دواں رہی ہے کیونکہ دونوں ممالک فرانس سے علٰحدہ اپنا وجود رکھتے تھے۔ اس کے برعکس الجزائر میں ملک اور لوگوں کی قومیت فرانسیسی تھی۔ اس کے علاوہ مذہب کی بنا پر بھی اختلافات نمایاں تھے۔ ۱۴ جولائی ۱۸۶۵ء کو Senatus Consulte نے فیصلہ کیا کہ الجزائری مسلمان (اور ۱۸۷۰ء کے فرمان سے قبل الجزائری یہودی بھی) فرانسیسی متصور ہوں گے اور ان کی قومیت بھی فرانسیسی ہوگی، لیکن وہ جب تک اپنے قدیم شرعی قانون سے دستبردار نہیں ہوں گے، فرانسیسی شہری نہیں بن سکیں گے۔ شریعت چھوڑ کر انھیں فرانسیسی ضابطۂ دیوانی اختیار کرنا پڑے گا۔ اس طرح اسلام کی بنا پر مسلمانوں سے جو امتیاز روا رکھا گیا وہ نہ صرف علٰحدہ برتاؤ کا نقطۂ آغاز بن گیا بلکہ یورپی آبادی نے بھی مختلف انداز فکر اختیار کر لیا جو ۱۹۰۰ء سے مسلم قوم پرستی کو اسلامیت یا ملائیت کے برابر سمجھنے لگی (Ch. R. Ageron: *Les Algeriens Musulmans et la France 1871 - 1919*، پیرس ۱۹۶۸ء، ص ۹۱۸ تا ۹۲۰)۔ ۱۹۳۰ء میں فرحت عباس کا خیال تھا کہ ایسی قوم پرستی فرانسیسی معاشرے میں شامل ایک دیسی باشندے کی سیاسی اور اقتصادی آزادی میں مزاحم بن سکتی ہے (Ch. A. Julien: *L'Afrique le Nord en marche*، بار سوم، پیرس ۱۹۷۲، ص ۹۹ تا ۱۰۰)۔ اسی زمانے کا ذکر ہے کہ سلفیہ تحریک کے بانی بن بادیس (ابن بادیس) نے، جو عرب قوم پرستی کی تحریک کے لیے محمد عبدہٗ اور شکیب ارسلان [رک باں] کے افکار کا خوشہ چین تھا، اپنی تحریروں میں قومیة کو قوم پرستی کے اعلٰی رتبے تک پہنچا دیا۔ بن بادیس کا خیال تھا کہ مسلمانان الجزائر اپنی قومیت، قومی تشخص جس کی بنیاد اسلام ہے اور اس میں عربی زبان اور ملک الجزائر کا بھی دخل ہے، کے سبب امتیازی حیثیت کے حامل ہیں۔ اس سے فرانس کی جنسیہ سیاسیہ سے الگ جنسیہ قومیہ کا ظہور ہوا (A. Merad: *Le Réformisme Musulman en Algerie de 1925 à 1940*، پیرس و ہیگ ۱۹۶۷ء، ص ۳۹۶ تا ۳۹۹)۔ یہاں قومی تشخص کا پر زور اظہار وطنیة (Patriotism) کے نام سے ہوا۔ یہ جذبہ کبھی معدوم نہیں ہو سکا (دیکھیے Ageron: *Les Algeriens musulmans*، ۹۲۰ تا ۹۲۲)۔ الجزائر میں یہی قوم پرستی، یعنی وطنیة کا جذبہ اس کے ہمسایہ ممالک کے برابر کارفرما رہا ہے۔ یہ دستور جو اصولی طور پر مسالی حاج نے اختیار کیا تھا بعد میں الجزائر کے قومی محاذ آزادی کا نصب العین بن گیا (دیکھیے الجزائری: تاریخ الجزائر، بیت المقدس، بلا تاریخ، ص ۴۵۳)۔ Frantz Fanon نے اپنی فرانسیسی زبان کی تحریروں میں اس قوم پرستی کو بائیں بازو کے عقیدے کا نام دے دیا (مثلاً دیکھیے *L'An cinq de revolution algerienne*، پیرس ۱۹۵۹ء، انگریزی ترجمہ: *A Dying Colonialism*، لنڈن ۱۹۷۰ء)۔ مراکش، الجزائر اور تونس کی آزادی کے بعد اسے تاریخی اور ثقافتی تشخص کے استدلال میں پیش کیا جاتا ہے (دیکھیے (۱) G. Ayache: *Le sentiment national dans le Maroc au XIX^{e} siecle*، در *Revue Historique*، عدد ۲۴۰ (اکتوبر تا دسمبر ۱۹۶۸ء)، ص ۳۹۳ تا ۴۱۰؛ (۲) M. Lacheraf: *L' Algerie, Nation et Societe*، پیرس ۱۹۶۵ء؛ (۳) Y. Lacoste و A. Nauschi اور A. Prenant (*L'Algerie, passe et présent*، پیرس ۱۹۶۰ء)؛ (۴) M. Sahli: *Decoloniser l'historie*، پیرس ۱۹۶۵ء؛ نیز J. Berque: *Le Maghreb entre deux guerres*، بار دوم، پیرس ۱۹۷۰ء، ص ۴۲۱ تا ۴۴۸ مع حوالہ جات)۔ اگر ایک طرف قومیت سے عربی قوم کا مفہوم لیا جاتا ہے جبکہ اپنے

عوامی حرکت سے مشروط کیا جاتا ہے تو دوسری طرف اس کی تشریح و تعبیر ان قومی ریاستوں سے کی جاتی ہے جس میں ساری قوم منقسم ہو۔ یہ ابہام "واجب قومی" (قومی فرض National duty) کی اصطلاح میں بھی مضمر ہے جیسے R. Bounar نے الجزائر کی ثقافتی تاریخ لکھنے کے لیے استعمال کیا ہے (المغرب العربی، الجزائر ۱۹۶۸ء، مقدمہ)، لیکن یہ علمی کام جب ہی پایۂ تکمیل کو پہنچ سکتا ہے اگر اس میں بحیثیت مجموعی المغرب، عربوں اور اسلام کا ذکر ہو۔ لفظ قومی (اسم صفت) (National) سیاسی اعتبار سے زیادہ ثقافتی مفہوم کا حامل ہے جبکہ سیاسی معاملات کے لیے وطنی کی اصطلاح زیادہ مناسب معلوم ہوتی ہے (دیکھیے علّال الفاسی: حدیث المغرب فی المشرق، قاہرہ ۱۹۵۶ء، ص ۹۹؛ الروح القومیة؛ کتاب مذکور، ص ۲۰۰؛ الحقوق الوطنیة: العلوی: الانوار الحَسَنیة، طبع المحمدیہ ۱۹۶۶ء، مقدمہ، ص ۳: التراث القومی (قومی ورثہ)؛ الحبیب بورقیبہ، حیاتہ، جہادہ، تونس ۱۹۶۶ء، ص ۴۷؛ الحرکة الوطنیة (The nationalist movement) ۔

مآخذ: متن مقالہ میں مذکور ہیں۔

(M. Brett)

(۳) ایران: انفرادی یا قومی بیداری کے نتیجے میں سیاسی، علاقائی اور نسلی قومیت اور قوم پرستی کے خیالات، یا کسی قوم کی رکنیت، یا قومی استحکام، آزادی اور ملکی خوشحالی کو ترقی دینے کی جذبات وغیرہ جنھوں نے ایران میں انیسویں صدی عیسوی میں رواج پایا تھا، سب مغربی یورپ کے اثرات کا نتیجہ تھے۔ اس سے قبل فارسی زبان میں قوم، قومیت، قوم پرستی اور قوم پرست ایسے الفاظ یا ان کے مترادفات ناپید تھے۔ قوم، گروہ اور ملت کے لیے متعدد الفاظ مستعمل تھے، لیکن کوئی لفظ بھی قوم کے حقیقی مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا تھا۔ ان میں قدیم ترین لفظ اُمّة تھا (جواب متروک ہو چکا ہے)۔ اس اُمّة کے افراد کی مشترکہ حکومت تھی اور وہ کم و بیش ایک متعینہ علاقے میں پائے جاتے تھے۔ ان میں باہمی ربط و ضبط تھا اور ان کا مفاد بھی یکساں تھا۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ وہ واضح تشخص اور مشترکہ تاریخ رکھتے ہیں اور دوسری اقوام سے وجہ امتیاز صرف ان کا مذہب ہے۔ قوم کے تصور بطور اُمّة کے بعد رعیت کی اصطلاح کا رواج ہوا اور حکمران کی ذات کو مابہ الامتیاز سمجھا گیا۔ قوم اور طائفہ کی اصطلاح کسی گروہ کے افراد کے درمیان گہرے ربط و ضبط کی مظہر تھی، جن کی مشترکہ زبان، مشترکہ مفادات اور مشترکہ احساسات و عزائم تھے، لیکن ان میں سے کوئی بھی خصوصیت کسی متعین ملک میں موجود نہ تھی اور نہ کسی مشترک حکومت کی رعایا ہونے ہی کے تصور نے انھیں متحد کیا ہوا تھا۔ دونوں اصطلاحات (قوم و طائفہ) میں قبائلی مضمرات پائے جاتے تھے۔ قدیم محاورے میں وطن سے مراد کسی شخص کے مرز بوم سے لی جاتی تھی۔ قرون وسطی ارباب میں تصوف اس سے "آسمانی بادشاہت" کا مفہوم لیتے تھے (دیکھیے اقتباس از ابن بزّاز: صفوة الصفا [تکمیل: ۷۵۹ھ / ۱۳۵۸ء]، جس میں مذکور ہے کہ ایک شیخ طریقت سے حدیث: حُبُّ الْوَطَنِ مِنَ الْاِیْمَانِ (وطن سے محبت ایمان کا جز ہے) کی بابت استفسار کیا گیا۔ پوچھنے والوں نے یہ سوال کیا کہ ایک کافر اپنے وطن، یعنی یورپ سے محبت رکھتا ہے تو اس صورت میں وطن سے محبت ایمان کا جز ہو سکتی ہے؟ شیخ طریقت نے جواب دیا کہ حدیث میں مذکور لفظ وطن سے مراد آسمانی بادشاہت ہے نہ کہ کوئی جغرافیائی خطہ (مخطوطۂ موزۂ بریطانیہ، Add، عدد ۱۱۷۴۵،

ص ۲۸۹)۔ زمانۂ حال میں وطن سے مراد وطن مالوف ہے اور یہ لفظ میہن (= زادبوم) کا ہم معنی ہے۔ نژاد سے صرف نسل کا مفہوم لیا جاتا تھا نہ کہ قومیت کا ۔ موجودہ زمانے میں نژاد پرستی کی ترکیب تحقیر آمیز انداز میں نسل پرستی کے لیے استعمال ہوتی ہے۔ اہل (جمع: اہالی) ان لوگوں کو کہتے تھے جو ایک محدود خطے میں سکونت پذیر ہوں اور وہ خاص طور پر ایک قوم نہ ہوں، اگرچہ قانونی اصطلاح کی رو سے اہلیت بمعنی قومیت مستعمل ہے ۔ آخر میں ملت کی اصطلاح بھی آتی ہے، جو سب سے پہلے مذہبی گروہ یا قوم، بعد میں عوام اور آخر میں، یعنی انیسویں اور بیسویں صدی میں ایک سیاسی قوم کے مفہوم میں استعمال ہونے لگی (مثلاً جامعۂ ملل = League of Nationas اور مللِ متفق = United Nations) ۔ بہرحال یہ اصطلاح بعض ابہامات سے خالی نہیں ہے ۔ عامی زبان میں ملت کے معنی عوام بھی ہیں ۔ غالباً انیسویں اور بیسویں صدی عیسوی میں لفظ ملی "عوامی" کے معنوں میں مستعمل تھا، مثلاً حکومت ملی (= عوامی حکومت) اور جبهۂ ملی (= عوامی محاذ) ۔ یہ لفظ سرکاری (Governmental) کے مقابلے میں نجی (Private) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن آج کل کی فارسی میں ملی کردن (Nationalise)، یعنی قومی تحویل میں لینے کے معنوں میں آتا ہے ۔ ایران کے دستوری انقلاب کے حامی ملیّون (Nationalists) کہلاتے تھے، لیکن اس کا اطلاق بیرون ملک کے قوم پرستوں پر نہ ہوتا تھا اور اب یہ اصطلاح متروک ہو چکی ہے ۔ انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں مشیرالدولہ حسین خان سپہ سالار نے ملّیت کو قوم پرستی کے معنوں میں استعمال کیا تھا ۔ اسی کا دعوٰی تھا کہ یہ انقلاب فرانس کی پیداوار ہے (دیکھیے ف ۔ آدمیّت: فکرِ آزادی، ص ۶۰، طہران ۱۹۶۱ء)، لیکن اس کا زیادہ چلن نہ ہو سکا اور عام طور پر یہ قومیت کے معنوں میں آتا ہے ۔

اگرچہ پہلی صدیوں یا قرونِ وسطٰی میں قومیت کے اظہار کے لیے کوئی بھی اصطلاح نہ تھی، لیکن ایک تصور ضرور موجود تھا جو علٰحدہ تاریخی اور جغرافیائی تشخص پر دلالت کرتا تھا جس کی تعبیر موجودہ اصطلاح ایرانیّت سے کی جا سکتی ہے ۔ اسی تصور کا ربط ایک مشترکہ ثقافتی اور ادبی پس منظر سے تھا ۔ اس میں سیاسی قومیت یا علاقائی اور نسلی قوم کے شعور کا شائبہ نہ تھا، اگرچہ یہ قدیم ایرانی سلطنت کی یاد تازہ کرتا تھا ۔ شعوبیہ [رک بآں] کے زوال کے بعد اس یاد کو شاعروں نے زندہ رکھا، لیکن نقل و روایت کے دوران میں تفاصیل ماند پڑتی گئیں اور اساطیری روایات نے تاریخی حقائق کی جگہ لے لی ۔ ادبی روایت کا اظہار نئی فارسی زبان میں ہوا، جس کا ظہور شعوبی تحریک کا اہم کارنامہ ہے اور اس نے سیاسی تنزل کے زمانے میں ایرانیوں کو متحد رکھا ۔ اس رشتۂ اتحاد نے ایرانیوں میں اپنے تہذیبی ورثے پر فخر و مباحات کے احساس کو قائم رکھا ۔ لسانی حدود نسلی اختلافات میں مزاحم نہ تھیں ۔ دینی زبان کی حیثیت سے عربی کو بڑی اہمیت حاصل رہی ہے اور ایران کی حدود میں رہنے والی اقوام ترکی، کردی یا مقامی زبانیں بولتی تھیں ۔

اسلامی عہد میں ایران ایک وسیع و عریض اسلامی دنیا کا ایک حصہ بن گیا جس کی بنائے اتحاد اسلام تھا ۔ عباسیوں کی حکومت کے زمانے میں ایک عالمگیر مملکت کے تصور کا احیا نئی صورت میں ہوا ۔ اب مسلّمہ ملی تشخص دنیائے اسلام کا تھا ۔ خلافت کی شکست و ریخت سے جو معمولی سے حکمران خانوادے ابھرے، انھوں نے قومی جذبات کے پروان چڑھانے میں کوئی مدد نہیں کی، کیونکہ وہ خود حکومت

کی مرکزیت کے خلاف تھے ۔ غلاموں سے بھرتی کی ہوئی افواج بھی قومی جذبے کی پرورش میں حائل تھیں۔ بعض سیاسی تنظیمات جو سلجوقیوں، مغول اور تیموروں کے عہد حکومت میں وسیع اثر و رسوخ رکھتی ہیں، رعایا کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی تھیں۔ ان کے قائدین کی بدوی روایت بھی قومی جذبے کی ترقی کے لیے ایک نئی رکاوٹ بن گئی تھی ۔ اس طرح قرون وسطی کے ایران میں ایسی قوم پرستی کے ارتقا کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی جس کا مدار کوئی خاص خطۂ زمین پر ہو اور اس میں رہنے والوں کا باہمی ربط و ضبط ہو، وہ مشترک حکومت کے تخیل سے سرشار ہوں اور مشترک مفادات، احساسات و جذبات اور خصائص کے حامل ہوں ۔ بحیثیت مجموعی نظام حکومت عادلانہ نہ تھا ۔ آنے والی بہتر حکومت کی جن توقعات نے عوام کو یک جان کر دیا تھا، وہ قومی کے بجائے دینی اور آفاقی نوعیت کی تھیں ۔ جہاں تک مشترک مفادات کا تعلق تھا وہ پیشے، محلے اور قبیلے کی قیود و حدود سے نکل کر دینی مفادات بن گئے تھے ۔ قومی خصائص میں بھی اتحاد کے بجائے اختلافات کا رجحان تھا ۔ اول تو نسلی اختلافات تھے جو علاقائی یا صوبائی حدود سے ماوری تھے ۔ ابتدائی صدیوں میں عرب اور عجم کے درمیان جو نفرت قائم تھی وہ بعد میں ترک اور تاجیک کے مابین قائم رہی؛ دوم مسلمانوں اور غیر مسلمانوں، سنیوں اور شیعوں میں مذہبی اور فرقہ وارانہ اختلافات تھے؛ سوم مقیم آبادی اور نیم مقیم آبادی، شہریوں اور دیہاتیوں، فوجی جماعتوں اور دیگر اشخاص میں علحدگی کی خلیج حائل تھی۔ اگر یہ علحدگی مذہب کی بنا پر نہ تھی تو سیاسی بھی نہ تھی، بلکہ یہ سماجی اور اقتصادی عوامل کی بنیاد پر تھی ۔ سیاسی مغائرت کے اظہار کا آسان ترین راستہ شاید علمی میدان تھا ۔ اس میدان کارزار میں ایک فریق سلطنت کے قدیم ایرانی نظریے کا حامل تھا جبکہ دوسرا فریق اسلامی تصورات اور معتقدات پر ایمان رکھتا تھا، لیکن اس میدان میں بھی فریقین کی حیثیت واضح اور متعین نہ تھی ۔ اسلامی فتوحات کے بعد سابقہ حکمران جماعتوں کے باقی ماندہ افراد نے اسلام قبول کر لیا تھا اور ان میں سے بہتوں نے حکومت کے انتظامی شعبوں میں دخیل ہو کر نئے حکمرانوں کی خدمت کو شعار بنا لیا تھا، اس لیے اجنبی حکمرانوں سے گلو خلاصی کا جذبہ کچھ کمزور سا پڑ گیا تھا، اگرچہ بالکل ناپید بھی نہ تھا ۔

دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں صفویوں کے ظہور سے ایران اسلامی فتوحات کے بعد پہلی دفعہ ایک علاقائی ریاست کے طور پر ابھرا اور اثنا عشری شیعیت کو سرکاری مذہب قرار دے کر اسلامی دنیا سے علحدگی کا احساس اور خلافت عثمانیہ کے مقابلے میں قومی وحدت کا شعور جان بوجھ کر پیدا کر دیا گیا ۔ دونوں حکومتوں کی معرکہ آرائی ترکی اور ایرانی مخاصمت کے بجائے شیعہ سنی اختلاف کا عنوان بن گئی ۔ اب یہ دونوں فرقے علاقائی طور پر بھی ایک دوسرے سے جدا تھے جبکہ مختلف لسانی گروہ بھی ایسی علحدگی کی مثال پیش کرنے سے قاصر تھے ۔ صفوی عہد حکومت میں شیعیت، جو اس سے پہلے بے نواؤں اور محروم قسمت لوگوں کی پناہ گاہ رہی تھی، ایرانی قوم پرستی کی علمبردار بن گئی ۔ چونکہ شیعہ، امام غائب (مستور) کو حقیقی حکمران سمجھتے ہیں، اس لیے وہ دنیوی حاکموں کو ان کی بدکرداری کی بنا پر غاصب قرار دیتے ہیں ۔ (ان حالات میں) قوم پرستی کی یہ قسم سیاسی قومیت کے تصور سے میل نہیں کھا سکتی ۔ حکومتوں سے شیعیوں کا رویہ بھی ابہام اور تشکیک سے خالی نہ تھا، اس لیے

حکومتوں کے خلاف جو تحریکیں اٹھتی تھیں وہ دینی اغراض (امام معصوم کی آمد کے انتظار) کی حامل ہوتی تھیں - مقبول عام شیعیت اب بھی اپنے بعض سابقہ مناصب اور مراسم کے ساتھ قائم تھی - اگرچہ صفوی عہد نے کسی حد تک سیاسی قوم پرستی کے لیے راستہ ہموار کر دیا، لیکن پھر بھی کہیں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں حب الوطنی سے مذہبی جذبہ علٰحدہ ہو سکا اور قدیم مذہبی وفاداریوں کی جگہ قومی وفاداریاں لے سکیں ۔

اٹھارھویں صدی کے اختتام پر ہندوستان میں برطانوی پیش قدمی سے بعض حلقوں میں یہ خدشات پیدا ہونے لگے تھے کہ ایران میں برطانیہ کی تجارتی سرگرمیاں کہیں سیاسی غلبے کی تمہید نہ بن جائیں (رستم الحکماء: رستم التواریخ، طبع محمد مشیری، طہران ۱۹۶۹ء، ص ۳۸۳، ۳۸۵) - عین اسی زمانے میں ایران اور دوسرے ممالک کے حالات کے درمیان غیر مفید موازنہ ہونے لگا (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۹۵) - انیسویں صدی کے دوسرے عشرے میں بیرونی تسلط کا خطرہ صاف نظر آنے لگا اور بلا تأمل یہ محسوس ہونے لگا کہ مغربی یورپ اور روس کی دست درازی مسلمانوں اور اسلامی ممالک کے لیے خطرے کا الارم ہے - ترکی کی طرح ایران میں تحریک تجدد فوجی دباؤ کا نتیجہ تھی - جنگ میں، روسی پیش قدمی سے، جو گلستان کے معاہدۂ صلح (۱۸۱۳ء) کی وجہ سے عارضی طور پر رک گئی تھی، ایرانی حکومت نے یہ سمجھ لیا تھا کہ اگر ایرانی فوج کی جدید خطوط پر تنظیم و ترتیب نہ کی گئی تو وہ روسی حملے کے سامنے ٹھیر نہیں سکے گی (اگرچہ مابعد کی کوششیں سرگرمی اور استقلال سے عاری تھیں) - ایران میں قوم پرستی، حب الوطنی اور تجدد پسندی کے جذبات اس طرح باہم ملے جلے تھے کہ ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جا سکتا ۔

اس اثنا میں حکومت کے عہدے دار جو سرکاری نمائندے بن کر بیرونی ممالک کا سفر کرتے تھے، اور تجار اور دوسرے افراد جو ملک سے باہر جاتے تھے، ایران کی پس ماندگی کی وجوہات دریافت کرتے تھے - ان میں سے بعض اس نتیجے پر پہنچے کہ یہ پس ماندگی عدل و انصاف اور منظم انتظامیہ کے فقدان کے سبب سے ہے کیونکہ عدل و انصاف کی توقیر ھی مغربی یورپ کے تجدد اور ترقی کی ضامن ہے - جب اس فکر و نظر کی رسائی وسیع تر حلقے تک ہوئی تو رشوت ستانی اور نا انصافی کے خلاف احتجاج کی تحریک آہستہ آہستہ ابھرنے لگی - اس تحریک کا فکری سر چشمہ مغربی یورپ تھا جس میں حب الوطنی اور قوم پروری کی ہم آہنگی تھی - اگرچہ ابتدا میں یہ تحریک فرنگیوں کے خلاف نہ تھی، لیکن تمباکو کی اجارہ داری سے متعلقہ حوادث اور ملک کی اقتصادی حالت کو سنبھالا دینے کے لیے غیرملکیوں کے لیے مراعات اور قرضوں کی تخفیف کے لیے ناصرالدین شاہ کے اقدامات نے غیر ملکیوں کے خلاف کچھ نفرت کا جذبہ پیدا کر دیا - جونہیں یہ تحریک فرنگیوں کے خلاف ہوئی اس کا اسلامی رنگ زیادہ نکھر کر سامنے آنے لگا، لیکن اس حب الوطنی میں بھی زیادہ تر مذہبی جذبہ ھی کارفرما تھا - اس پر بھی یہ تحریک بدعنوان حکومت کے خلاف احتجاجی نوعیت کی تھی اور ملکی خرابیوں کی اصلاح کے لیے انتظامی اصلاحات کا مطالبہ کرتی تھی- یہ تحریک تجدد پسندی کی علمبردار تھی اور اس کے حامی ان معنوں میں قوم پرور تھے کہ وہ عوام کے لیے کسی حد تک حکومت خود اختیاری یا عوامی حکومت کے قیام کا نصب العین رکھتے تھے، اگرچہ ان کی ابتدائی شرط یہ تھی کہ

شاہ کے لا محدود اختیارات کم کر دیے جائیں۔ اس وقت منتخب نمائندوں کی ذمے دار حکومت کا قیام ان کے مقاصد میں شامل نہ تھا۔

۱۸۱۱ء میں عباس میرزا نے دو طلبہ کو انگلستان "ایسے علوم کی تحصیل کے لیے بھیجا جو اس کی ذات اور اس کے ملک کے لیے نافع ہوں"۔ اس کے بعد مزید پانچ طلبہ ۱۸۱۵ء میں ہندسہ، طب، اسلحہ سازی، حساب اور علوم طبیعیات کی تعلیم کے لیے بھیجے گئے۔ ان میں سے دو طلبہ نے بلند مناصب حاصل کیے: (۱) مرزا جعفر مشیر الدولہ، جس نے ہندسے کی اعلیٰ تعلیم پائی تھی، ناصر الدین شاہ کی قائم کردہ کونسل آف سٹیٹس کا صدر بنا؛ (۲) مرزا محمد صالح نے انگریزی، فرانسیسی، لاطینی زبانوں، علوم طبیعیات، تاریخ اور فن طباعت کی تعلیم حاصل کی تھی، وہ پہلے سرکاری مترجم اور بعد ازاں وزیر مقرر ہوا۔ اس نے اپنے روزنامچے میں برطانیہ کے پارلیمانی نظام حکومت اور سیاسی اداروں کا حال لکھا ہے (سفر نامہ، طبع اسمعیل رائن، طہران ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۰ء)۔ اس نے انگلستان میں جو آزادی دیکھی تھی اس کی بے حد تعریف کرتا ہے۔ اس نے روس اور ترکیہ کی بھی سیاحت کی تھی۔ تنظیمات کا ذکر کرتے ہوئے وہ تاریک خیال ملاؤں کی مذمت کرتا ہے جو ان کے نفاذ کے مخالف تھے۔ ابوالحسن شیرازی نے، جسے فتح علی شاہ نے انگلستان بھیجا تھا، حیرت نامہ میں وہاں کے عدل و انصاف اور امن و امان کا حال لکھا تھا اور اپنے ملک کے حالات کا وہاں کے حالات سے مقابلہ کیا تھا۔ خسرو میرزا عباس میرزا کا بیٹا تھا اور اسے روسی سفیر Grebaiedov کے قتل پر، جسے ایک سال پیشتر پرجوش ہجوم نے ہلاک کر دیا تھا، معذرت کرنے کے لیے ۱۸۲۹ء میں روس بھیجا گیا تھا۔ اس نے اپنے روزنامچے میں لکھا: "یہ امر قابل افسوس ہے کہ ہمارے ہمسائے نے ایک مختصر سی مدت میں جو ترقی کی ہے، ہم اسے اپنی آنکھوں سے دیکھ کر کچھ غور و فکر نہ کریں، بلکہ بیرون ملک جا کر اپنی آنکھیں بند کر لیں" (مزید دیکھیے فکر آزادی، ص ۲۱ ببعد)۔ ایک دوسرا ایرانی میرزا خانلر خان اعتصام الملک تھا جس نے اپنے روزنامچے میں برطانوی پارلیمانی نظام پر اظہار خیال کیا تھا۔ اسے ۱۸۶۴-۱۸۶۵ء میں ایرانی وفد کا سیکرٹری بنا کر انگلستان بھیجا گیا تھا (دیکھیے دیمو کراسی انگلستان، در سخن، ۲/۲ (بہمن ۱۳۲۳/۱۹۴۴ء): ۹۶ تا ۱۰۴)۔

جدت پسندی اور قوم پرستی میں نمایاں ترقی کہیں ناصرالدین کے عہد میں جا کر ہو سکی۔ اس کے پہلے صدر اعظم امیر نظام میرزا تقی خان امیر کبیر نے، جو روس اور ترکیہ کی سیاحت کر چکا تھا، مرکزی حکومت کو مضبوط کرنے کے لیے بہت سی فوجی، مالی اور انتظامی اصلاحات کیں۔ اس نے دارالفنون کی تاسیس کی۔ یہ پہلی درس گاہ تھی جہاں دیوانی اور فوجی دفاتر کے عملے کو تربیت دینے کے لیے جدید علوم پڑھائے جاتے تھے۔ اس نے دینی جماعتوں کا اقتدار کم کرنے کی بھی کوشش کی، لیکن اس کی تمام اصلاحات ناکام رہیں۔ جدید افکار کی اشاعت میں میرزا حسین خان سپہ سالار مشیرالدولہ نے بھی اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس نے فرانس میں تعلیم پائی تھی اور وزارت خارجہ کے تحت بمبئی، تفلس اور استانبول میں بھی خدمات انجام دی تھیں۔ ۱۸۷۱ء سے تین سال تک وہ صدراعظم کے علاوہ بہت سے محکموں کا وزیر رہا تھا۔ اس نے ترکی سے جو خطوط لکھے تھے، ان میں یورپی سیاست، عثمانی مملکت میں آزادی کی تحریکوں، یورپ میں تعلیم اور تمدن کی اشاعت، اور ایران

میں سرکاری اصلاحات سے بحث کی گئی ھے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ متمدن دنیا میں زندگی کے لیے عوامی نمائندوں پر مشتمل اسمبلی، آزادی، انسانی حقوق کی ضمانت اور قانونی مساوات پیشگی شرائط ھیں۔ یونانیوں کی بغاوت کے متعلق، جس کی قومی نوعیت کا اسے اعتراف تھا، اس نے لکھا ھے: ”فرانسیسی مملکت کے بنائے ھوئے قوم پرستی کے اصول کہ ھر قوم پر اس کے نمائندوں کی حکومت ھوگی اور وہ دوسری اقوام کے اسیر نہ ھوں گے ان ممالک میں بھی اشاعت پا گئے ھیں“، (فکر آزادی، ص ۶۰)۔ ایک دوسرے خط میں اس نے لکھا تھا کہ بیرونی ممالک ایک قوم کی ترقی، تعلیم اور استعداد کا اندازہ چار چیزوں سے کرتے ھیں: ایک باقاعدہ صحافت کا قیام جو مفصل اندرونی اور بیرونی خبریں دے سکے؛ (۲) دستکاریوں، صنعتوں اور تجارت کے قیام کی ھمت افزائی؛ (۳) سفارتی نمائندوں کی قابلیت؛ (۴) طاقتور اور منظم فوج جو جدید ھتیاروں سے مسلح ھو اور ھنگامی حالت میں ملک کا دفاع کر سکے (کتاب مذکور، ص ۶۹)۔ اس کا یہ اعتقاد تھا کہ ایک ملک کی پس ماندگی بیرونی مداخلت کو دعوت دیتی ھے، اس لیے تجدد پسندی کی دعوت سے اس کا اور امیر کبیر کا یہ مقصد تھا کہ بیرونی مداخلت کا سدّباب کیا جائے، لیکن وہ ایک مصیبت میں گرفتار ھو گئے، کیونکہ موجودہ حالات میں ملک کو جدید قالب میں ڈھالنا بیرونی سرمایہ اور ماھرین فن کے بغیر مشکل نظر آتا تھا۔ رائٹر کو ملنے والی رعایت بھی، جو اگرچہ قبل از وقت تھی، صحیح اور مناسب حال تھی (دیکھیے محمود فرھاد معتمد: سپہ سالار اعظم، طھران ۱۹۴۷ء، ص ۱۵۱ ببعد)۔ اسی زمانے میں ایک قسم کا متضاد رجحان بھی کار فرما تھا جس کا محرک عمل بھی قوم پرستی ھی کا جذبہ تھا، لیکن وہ تجدد پسندی کے سخت خلاف تھا۔ بہت سے لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ ترقیاتی پروگرام سے بیرونی اثر و رسوخ میں اضافہ ھوگا اور جب تک ملک کے ذرائع آمدنی کو ترقی نہ دی جائے ایران کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ انداز فکر ذرائع مواصلات کی توسیع میں بھی امید و بیم کا مظہر تھا، مبادا اس سے بیرونی حملے کو مدد مل سکے۔

حسین خان کے جن رفقاے کار نے تجدد پسندی کے مطالبے کو تقویت دینے میں اھم کردار ادا کیا، وہ یہ ھیں: میرزا یوسف خان مستشار الدولہ، مجد الملک سینکی، ملکم خان اور (اس کے واسطے سے) جمال الدین افغانی [رک بآں] اور میرزا آقا خان کرمانی۔ ان کا نصب العین ایران کے اقتدار، آزادی اور خوشحالی کو مضبوط اور عوام کو اپنے ملک کی حکمرانی میں زیادہ سے زیادہ شریک کرنے کا اھتمام تھا۔ مجد الملک نے اپنے رسالۂ مجدیہ، مکتوبہ ۱۸۷۱-۱۸۷۲ء میں شاہ کی غفلت اور ملک کی انتظامی حالت پر حرف گیری کرتے ھوئے لکھا ھے کہ عوام ھی بڑی اقوام کی طاقت کا سر چشمہ ھیں (رسالہ مذکور، طبع سعید نفیسی، طھران ۱۹۴۱-۱۹۴۲ء، ص ۱۱) اور ملکی امن و امان اور خوشحالی کے لیے ایک اسمبلی کا تقاضا کیا ھے (ص ۳۷)۔ مستشار الدولہ نے، جو ۱۸۶۶-۱۸۶۷ء میں ایرانی سفارت متعینۂ پیرس میں ناظم الامور تھا، اپنے قیام پیرس کے دوران میں لنڈن کا بھی سفر کیا تھا، اس نے ۱۸۸۸-۱۸۸۹ء میں ولی عہد مظفر الدین کو لکھا تھا کہ ایران صرف اصلاحات اور نئے آئین کے نفاذ سے تباھی سے بچ سکتا ھے۔ اس طرح وہ متمدن اقوام میں اپنا وقار دوبارہ حاصل کر سکے گا۔ اس نے اپنے ایک مضمون یک کلمہ میں، جس کی بڑی اشاعت ھوئی تھی، فرانس

اور انگلستان کی منظم فوجی انتظامیہ، خوشحالی، دولت، صنعت، تعلیم، امن و امان اور آزادی کا ذکر کیا تھا۔ وہ ایک قدیم اسلامی مختصر اقتباس نقل کرتا ہے ”سلطانی بغیر مال، مال بغیر نشو و نما اور نشو و نما بغیر عدل و انصاف ممکن نہیں اور پوچھتا ہے کہ اسلام کا مدار تو انصاف پر ہے، پھر ایران اتنا پس ماندہ کیوں ہے۔ اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ یورپ کی ترقی کا راز قانون کی بالا دستی میں مضمر ہے اور اسی چیز کا ایران میں فقدان ہے۔ وہ فرانسیسی دستور اور اس کے فوائد کی بھی تحلیل کرتا ہے اور آخر میں یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ چونکہ مسلمان اپنے سیاسی طرز عمل میں اسلامی شریعت کے احکام کو بھلا بیٹھے ہیں، لہٰذا فرانسیسی دستور کے عطا کردہ ہی وہ حقوق ہیں جن سے ہر مسلمان کو متمتع ہونا چاہیے (کتاب مذکور، تبریز ۱۹۰۷ء؛ بار دوم رشت ۱۹۰۹ء).

ناصر الدین شاہ کے عہد حکومت میں حکمران جماعت کے ہاتھوں اقتدار کے ناجائز استعمال اور مذہبی جماعتوں کی تنگ خیالی کے سبب عوام میں نفرت پھیل گئی۔ مزید براں یورپی طاقتوں نے ایران کی جو تذلیل کی تھی، اس کے خلاف بھی رد عمل پیدا ہوا؛ (اگرچہ دستور کے عطا ہونے کے بعد ایرانی قوم پرستی کی تحریک میں یہ اہم عنصر نہیں تھا)۔ ایران کا مخالفانہ مقابلہ یورپی ممالک سے کیا جاتا تھا جب کہ (ایرانیوں کی) چھوٹی سی اقلیت شاہ ایران کے لامحدود اختیارات پر معترض تھی۔ بہت سے لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ یورپ کے پاس ترقی کا راز ہے (اگرچہ کوئی بھی اس کی ماہیت سے آگاہ نہ تھا)۔ انھیں امید تھی کہ مغربی طرز حکومت کے اپنانے سے یہ راز حاصل ہو جائے گا اور ملک میں اصلاحات نافذ ہو جائیں گی۔ اس طرح ملک بیرونی طاقتوں کی ریشہ دوانیوں کا مقابلہ کر سکے گا جسے حکومت کا بگاڑ مدد دے رہا ہے۔ ناظم الدولہ ملکم خان جلفہ کا ایرانی ارمنی باشندہ تھا، جو پیرس میں تعلیم حاصل کرنے کے بعد لنڈن میں ۱۸۷۲ تا ۱۸۸۹ء ایران کا سفیر رہا تھا۔ وہ اس خیال کا سب سے بڑا ترجمان تھا۔ اس کی نگارشات میں جان سٹورٹ مل (John Stuart Mill) اور (Mirabeau) کے خیالات کی جھلک نظر آتی ہے۔ وہ وقت گزرنے کے ساتھ ترقی پسند بنتا چلا گیا۔ اس نے رسائل اور مضامین چھاپنے کے علاوہ ۱۸۹۰ء میں لنڈن سے ایک فارسی اخبار ”قانون“ اپنے زیر ادارت نکالا تھا، جس میں اس نے اندرونی خلفشار، رشوت ستانی، اقربا پروری اور ”سینٹ پیٹرز برگ اور کلکتے“ سے ایران پر بیرونی دباؤ کی مذمت کی تھی۔ اس کی رائے میں ان خرابیوں کا علاج فنی (تکنیکی) ترقی اور انتظامی اور آئینی اصلاحات تھیں۔ (وہ بڑی جانفشانی سے یہ ثابت کرتا تھا کہ یہ اصلاحات شریعت سے متصادم نہیں ہیں)۔ پہلے تو ملکم خان کا یہ خیال تھا کہ ”اوپر سے“ اصلاح ہو سکتی ہے۔ اس نے ایک سابقہ مضمون بعنوان کتابچۂ غیبی، جو اس نے غالباً ۱۸۵۹ اور ۱۸۶۰ء کے درمیان ترکی تنظیمات کی تقلید میں لکھا تھا، میرزا جعفر مشیر الدولہ (جیسا کہ اوپر ذکر آ چکا ہے وہ ان اولین طلبہ میں سے ایک تھا جنھیں حکومت نے اعلیٰ تعلیم کے لیے ایران سے باہر بھیجا تھا) کی خدمت میں پیش کیا اور اس کو تاکید کی کہ وہ بزرگ سیاستدان اور بیرونی ممالک کے حالات سے باخبر ہونے کے سبب ناصر الدین شاہ کو یہ مضمون دکھلا دے اور ان حقائق کی تشریح بھی کر دے۔ اس نے یہ بھی لکھا تھا کہ ملک ایران کو ہمسایہ طاقتوں نے پامال اور بہت سی آفتوں

خصوصًا رشوت نے زار و لزار کر دیا ہے۔ وہ آگاہ کرتا ہے کہ بیرونی دلیا کے حالات ہمیشہ ایک جیسے لہیں رہیں گے۔ ہندوستان میں غدر ہمیشہ لہیں رہے گا اور ہزیمت خوردہ روس یورپ میں لقصان اٹھانے کے بعد ہمیشہ اپنے معاملات میں نہیں الجھا رہے گا۔ ایرانی صوبوں (پر ملکیت) کے دعویدار خود اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اس وقت دو طوفان سینٹ پیٹرز برگ اور کلکتے سے ایران کی طرف بڑھ رہے تھے۔ ملکم خاں بیان کرتا ہے کہ ایرانی وزرا اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ ایران کی قدامت ان مصائب سے بچاؤ کا کام دے سکے گی۔ ان کو کتنا ہی خبردار کیا جائے کہ وہ اس سیلاب میں غرق ہو جائیں گے، لیکن وہ یہی کہیں گے ”تین ہزار سال سے ہماری وہی حالت چلی آرہی ہے، لہٰذا اس طوفان سے بھی ہم بچ جائیں گے“۔ ملکم خاں واضح کرتا ہے کہ اب حالات بدل گئے ہیں اور ایران ہمسایہ ممالک کی فوج کے مقابلے میں ٹھیر لہیں سکتا؛ یورپ نے فنی اعتبار سے بڑی ترقی کی ہے جبکہ ایران میں اس کا تصور لہیں کیا جا سکتا، خصوصاً مالی انتظام کے اعتبار سے بھی اس کی پیش رفت بڑی اہم ہے اور ایران بے حد پس ماندہ ہے۔ پھر وہ اپنے اصلاحی خیالات، جو انتظامی اور قانون سازی کے اختیارات کی تعریف پر مبنی ہیں، پیش کرتا ہے (مجموعۂ آثار ملکم خاں، طبع محمد محیط طباطبائی، طهران ۱۹۴۸-۱۹۴۹ء، ص ۱ ببعد).

ایک دوسرے مضمون، دستگاہ دیوان میں، جو تمام تر مالی اصلاحات کی ضرورت پر لکھا گیا ہے، اس نے اپنے اخبار کے قارئین کو ترکی کے حشر سے آگاہ کرتے ہوئے لکھا ہے ”جہاں تک کسی بیرونی ملک کی جانب سے مداخلت اور دست اندازی کا تعلق ہے ترکی اور ایران کے حالات یکساں ہیں۔ عیسائیوں کا تحفظ ثانوی مسئلہ ہے جبکہ اہم ترین بات یورپی طاقتوں کی ہنگامہ آرائی ہے جس نے غیر متمدن اقوام کا جینا دوبھر کر دیا ہے (کتاب مذکور، ص ۴۷ ببعد)۔ ایک پہلے مقالے بعنوان تنظیم لشکر و مجلس ادارہ یا انتظام لشکر و مجلس تنظیمات میں ملکم خاں نے اپنے آپ کو ایسا مقالہ نگار ثابت کیا ہے جو یہ محسوس کرتا ہے کہ انتظامیہ کے ایک شعبے کی اصلاح دوسرے شعبے کے بغیر ممکن نہیں۔ وہ اس رائے سے نفرت کرتا ہے کہ یورپی سلاح خالہ یورپ کے محکمۂ محصول کے بغیر بن سکتا ہے بلکہ وہ آئین پر مبنی حکومت کی ضرورت کا اعادہ کرتا ہے (کتاب مذکور، ص ٩٨ ببعد)۔ لاصر الدین شاہ کے قتل کے قریبی زمانے میں اس نے ایران کی آزادی کو در پیش شدید خطرے کا احساس کر لیا تھا۔ اس نے تمام باشندوں، ایرانیوں، آذر بیجالیوں، کردوں اور افغالوں سے التماس کی کہ وہ اپنے تمام اختلافات ختم کر کے شاہ کی حکومت کو نئی وحدت ملی پر استوار کرنے کے لیے متحد ہو جائیں (کتاب مذکور، ص ١٨٢ ببعد)۔ لدائے الصاف (*The call to justice*) میں جو ١٩٠٥ء میں لاصر الدین شاہ کی خدمت میں پیش کی گئی، ملکم خاں اس خطرے سے آگاہ کرتا ہے جو ترقی یافتہ اقوام کی طرف سے ایران کو در پیش ہے اور (اس کے تدارک کے لیے) دستور ساز اسمبلی کے قیام اور تقریر و تحریر کی آزادی کا تقاضا کرتا ہے۔ آزادی اور بے باکی میں فرق بیان کرتے ہوئے وہ اسلام کے اصول، امر بالمعروف و لہی عن المنکر (اچھے کاموں کا حکم دینا اور برے کاموں سے روکنا) کی روشنی میں آزادی کی تشریح و تفسیر کرتا ہے.

مرزا آقا خاں کرمانی (١٨٥٣ تا ١٨٩٦ء)

جس نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ استانبول میں گزارا تھا، بہت سے یورپی مفکروں بالخصوص روسو (Rousseau) اور مونٹیسکو (Montesque) سے متاثر تھا۔ وہ اسلامی تعلیمات کا چنداں قائل نہ تھا۔ مزدک کو یورپی سوشلسٹوں، انقلابیوں، متشککوں، اور کمیونسٹوں کی اعلی مثال قرار دیتا تھا (سہ مکتوب، اقتباس از ایف۔ آدمیت : اندیشہ ہاے مرزا آقا خان کرمانی، ص ۲۳۸، طہران ۱۹۶۷ء)۔ ملکم خان کی طرح وہ مغربی علوم، صنعت و حرفت اور سیاسی اداروں کو ترقی کی اولین شرط قرار دیتا تھا۔ اس کی یہ رائے تھی کہ اگر ایرانیوں نے اپنی آزادی برقرار رکھنا ہے اور دنیا میں عزت و وقار حاصل کرنا ہے تو انھیں اپنے ماضی کو فراموش کر کے نئے سرے سے قومی زندگی کو استوار کرنا چاہیے۔ قفقاز کی مثال پیش کرتے ہوے، جو روس کے تسلط میں آ گیا تھا اور ہندوستان جسے صرف پانچ ہزار انگریز سپاہیوں نے اپنے دام فریب میں اسیر کر رکھا تھا اور ترکی جسے انگریز سفیر کی تلون مزاجی کے آگے سر تسلیم خم کرنا پڑا تھا، مرزا ملکم خان نے ایرانیوں کو متنبہ کیا تھا کہ اگر ایرانیوں نے علم کے میدان میں پیش رفت نہ کی یا اپنے وسائل کو ترقی نہ دی تو ایران (کسی ملک کی) نو آبادی بن جائے گا۔ اس نے لکھا تھا کہ ہمیں، یعنی رعیت ایران کو اندرونی ظالم پاؤں تلے رولد رہے ہیں اور بیرونی ممالک اور متمدن اقوام ہم سے نفرت کرتی اور الزام دیتی ہیں۔ کل کو ہمیں ان کی فوجیں، ان کے سپاہیوں کے قیدی اور ان کے بار برداری کے جانور اپنے کھروں اور سموں سے پامال کر دیں گے (صد خطابہ، مقتبس از ایف۔ آدمیت : کتاب مذکور، ص ۲۲۹ تا ۲۳۰)۔ وہ اگرچہ یورپی علوم و فنون اور فنی مہارت کے حصول کا حامی تھا، لیکن دوسری اقوام کے خلاف یورپی طاقتوں کی جارحیت کی بھی مذمت کرتا تھا (عشت بہشت، مقتبس، در کتاب مذکور، ص ۲۳۱ تا ۲۳۲)۔ ملکم خان کی طرح اس کا نصب العین بھی قومی بیداری تھا اور وہ قومی سرحدات، شاہ ایران، اس کی حکومت اور ملکی آزادی میں بیرونی طاقتوں کی دست اندازی کا سد باب کرنے کے لیے تجدد پسندی کا مدعی تھا۔ مرزا آقا خان کرمانی پہلے مصنفوں، بالخصوص جلال الدین مرزا قاجار اور مرزا فتح علی آخوند زادہ (Akhundov)، جس نے اگرچہ اپنی عمر کا بیشتر حصہ روس کی ملازمت میں قفقاز میں گزارا تھا، لیکن پھر بھی وہ پرجوش محب وطن ایرانی تھا، وغیرہ کے زیر اثر تھا۔ مرزا آقا خان کی نظروں میں اسلام سے قبل کا ایران قدیم سمایا ہوا تھا، اس لیے اس کی کتابوں میں عربوں اور سامیوں کے خلاف رجحانات ملتے ہیں (دیکھیے آدمیت: کتاب مذکور، ص ۲۵۲ ببعد)۔ ملکم خان اور مرزا آقا خان کے کام کو بہت سے لوگوں نے جاری رکھا۔ ان میں ایک مرزا آقا فرصت شیرازی بھی تھا۔ اس نے ایک سلسلۂ مضامین میں حریت، مساوات اور علم کو ترقی کی چابی قرار دیا ہے اور ایران کی خستہ حالی کا مخالفانہ مقابلہ ہندوستان سے کیا ہے اور اسے جہالت اور استبداد کا نتیجہ بتلایا ہے (مقالات علمی سیاسی، بمبئی ۱۹۰۴-۱۹۴۵ء؛ بار دوم، طہران ۱۹۰۷-۱۹۰۸ء)؛ (۲) ملک المتکلمین نے ایران کے ذرائع اور وسائل کو ترقی دینے کی ضرورت پر زور دیا اور جاپان کی مثال پیش کر کے کارخانوں کے قیام کی سفارش کی (دیکھیے ایم۔ ملک زادہ : زندگانی ملک المتکلمین، طہران ۱۹۴۶ء، ص ۹۱ ببعد)۔ ایران سے باہر رہنے والے ایرانیوں، مثلاً مرزا عبدالرحیم نجار زادہ (Talibov) نے

مسالک المحسنین اور زین العابدین مراغی نے سفر نامہ ابراهیم بیگ میں ان هی خیالات کا اظہار کیا ھے۔ ان تمام حضرات نے علمی سر گرمی میں اہم حصہ لیا تھا، جو انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں دستوری اصلاح کی تحریک پر منتج ہوئی (اس تحریک کی نوعیت کے لیے مزید دیکھیے A. K. S, Lambton : *The Persian constitutional revolution of 1905-6*، در *Revolution in the Middle East*، طبع P.J. Vatikotis، لنڈن ۱۹۷۲ء، ص۱۷۳ تا ۱۸۴۔ نیز دیکھیے جمعیة، پرشیا، دستور، ایران) .

دستوری انقلاب کا راستہ صاف کرنے والے زیادہ تر اعلٰی سرکاری ملازم، علما اور سوداگر تھے۔ تحریک میں وسعت پیدا ھوئی تو مساوات اور آزادی کے مطالبے کا نعرہ بلند ھوا، لیکن ان میں سے کسی ایک کی بھی قانونی یا آئینی تشریح نہ ھو سکی۔ عام طور پر ان کا مطلب ظلم سے رهائی لیا گیا اور اکثریت نے یہ خیال کیا کہ اسلامی ضابطۂ اخلاق کسی رکاوٹ کے بغیر نافذ ھوگا اور قانون شریعت ان کی زندگی کا دستور العمل ھوگا۔ اس سے ان کا بنیادی مقصد عدل و انصاف کا اہتمام اور لوٹ کھسوٹ کا محدود کرنا تھا۔ (لوگوں میں) یہ احساس پیدا ھو چکا تھا کہ شاہ نے عدل و انصاف کے تقاضوں سے آنکھیں بند کرکے عوام کے افلاس اور ملکی معاملات میں بیرونی اثر و رسوخ اور مداخلت کو دعوت دی ھے۔ اس تحریک پر قومی رنگ کے غالب ھونے کا یہ سبب تھا کہ عوام نے حکومت کے انتظام و انصرام میں پہلے سے زیادہ شرکت کا مطالبہ کیا تھا اور ملک کے مادّی ذرائع کو اجنبیوں کے تصرف میں دینے پر احتجاج کیا تھا (آزادی کی تشریح و تعبیر کرتے ھوے اس کو اسلام اور ایران پر حملے کے مترادف سمجھا گیا) .

اس فکر و نظر میں تضاد بھی تھا۔ طرفین مدد کے لیے بیرونی ممالک کی طرف دیکھتے تھے۔ دستور پسند، برطانیہ (اگرچہ روس کے ساتھ ۱۹۰۷ء کا معاهدہ ان کے لیے حیرانی اور مایوسی کا باعث تھا) اور رجعت پسند روس کی طرف نظریں جمائے ھوے تھے۔ یہ لوگ ایرانی عوام کے بجاے ان ممالک کے حکمران طبقے سے زیادہ موانست رکھتے تھے۔ اگرچہ روس نے دستور پسندوں کی کوششوں کو ناکام بنانے کے لیے رجعت پسندوں، ولی عہد محمد علی مرزا اور شاہ ایران کی مدد کی تھی اور تحریک پر روس کی مخالفت کا اثر پڑ چکا تھا، لیکن یہ تحریک پھر بھی عوامی تھی اور کسی بیرونی ملک کے خلاف نہ تھی۔ انجمنوں (مقبول عام سیاسی جماعتوں) کے قیام سے یہ تحریک ظلم و ستم کے خلاف مزاحمت اور اپنے معاملات کے انتظام و انصرام کے عوامی حق کے مطالبے کا عنوان بن گئی۔ (نیز دیکھیے A. K. S. Lambton : *Secret societies and the persian Revolution of 1905-6*، در *St. Antony's Papers.* عدد ۴، *Middle Eastern Affairs.* عدد ۱، لنڈن ۱۹۵۸ء؛ *The Political Role of ihe Anjumans 1906-11*، در *St. Antonys' papers.* عدد ۱۶، *Middle Eastern Affairs.* عدد ۳، لنڈن ۱۹۶۳ء۔ اب رشتۂ اتحاد علاقائی یا نسلی قومیت کا تصور یا عدل پرور حکومت کی یاد نہ تھا بلکہ اسلام تھا، ان کا حقیقی حکمران اب بھی امام غائب (مستور) تھا .

۱۹۱۱ء میں آئین کے تعطل سے اہل ایران کو ندامت کا سامنا کرنا پڑا۔ اس کے علاوہ پہلی جنگ عظیم کے دوران ایران میں بد امنی کا دور دورہ رہا۔ اس سے لوگوں کا عوامی قوم پرستی کی طرف رجحان ھو گیا جو استعمار دشمن ھونے کے علاوہ سوشلزم اور خیالی قوم پرستی کا ملغوبہ تھی۔

ابوالقاسم عارف (م ۱۹۳۴ء)، جو آئینی انقلاب کا شاعر تھا، حب الوطنی اور آزادی کے قصیدے کہا کرتا تھا، لیکن ادیب پشاوری (۱۸۴۴-۱۹۳۰ء) ان اولین شاعروں میں سے ایک تھا جو حب الوطنی اور قوم پروری کے گیت گایا کرتے تھے۔ اس نے شہنشاہیت کے خلاف بہت کچھ لکھا، لیکن محمد ابراہیم فرخی (۱۸۸۸-۱۹۳۹ء) نے قوم پرستی کا رشتہ سوشلزم سے جا ملایا۔ عام طور پر شاعروں اور مصنفوں نے ایران قبل از اسلام کی تمجید اور تقدیس کی طرف اپنی توجہ مرتکز کر لی۔ قومی فکر اور فخر و مباہات کے جذبات کو پختہ کرنے کے لیے برلن میں ایک ادبی تحریک کا آغاز ہوا (اس کے ابھارنے میں مستشرقوں کی نگارشات نے اہم کردار ادا کیا تھا)، جہاں کہ بہت سے ایرانیوں نے ۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگ کے زمانے میں پناہ لے رکھی تھی۔ انھوں نے ایک ادبی رسالہ جاری کیا جو ایک افسانوی لُہار کے نام پر کاوہ کہلاتا تھا [رک بہ کاوہ]۔ عشقی (۱۸۹۳-۱۹۲۴ء)، پور داؤد (۱۸۸۹-۱۹۶۹ء) اور دوسرے شعرا رسالے کے قارئین کو قدیم ایران کی روح کی یاد دلاتے رہتے تھے۔ سید محمد علی جمال زادہ (پیدائش ۱۸۹۵ء) جو سید حسن تقی زادہ (م۱۹۶۹ء) کے ساتھ رسالے کا مدیر رہا تھا، نیز دوسرے حضرات اپنے مضامین میں ایران کی عظمت گزشتہ کے گیت گایا کرتے تھے۔ احمد کسروی نے قومی اور مذہبی رسائل شائع کیے تھے (نیز دیکھیے **B. Alavi** : *Geschichte und Entwicklung der modernen persischen Literatur*، برلن ۱۹۶۴ء).

۱۹۱۴-۱۹۱۸ء کی جنگ عظیم کے دوران اور ما بعد کے برسوں میں نیم قومی قسم کی بہت سی بغاوتیں ہوئیں، جن کے قائد گیلان میں مرزا کوچک خان (۱۹۱۵-۱۹۲۰ء) آذربیجان میں خیابانی (۱۹۲۰ء) اور خراسان میں مرزا تقی خان تھے (۱۹۲۱ء)، لیکن ان میں سے کوئی بھی وسیع معنوں میں قوم پرست نہ تھا اور نہ یہ یورشیں ملک بھر میں پھیل ہی سکیں۔

۱۹۲۱ء کے پر امن انقلاب کے بعد رضا خان (بعد ازاں رضا شاہ پہلوی) نے اقتدار سنبھال لیا، جنھوں نے مسلح افواج کی تعداد اور استعداد بڑھانے کے لیے سرگرم کوششیں کیں۔ ۱۹۲۵ء تک انھوں نے مرکزی حکومت کا اقتدار ملک کے بیشتر علاقوں پر بحال کر دیا تھا اور اسی سال ۳۱ اکتوبر کو وہ خود تاج و تخت کے مالک بن گئے۔ بیرونی طاقتوں کی نظروں میں ایران کا وقار دوبارہ قائم کرنے اور ایرانی معاملات میں ان کی دخل اندازی کو محدود کرنے کے اقدامات کیے گئے۔ ۱۹۲۶ء میں بیرونی ممالک کے خصوصی امتیازات اور مراعات منسوخ کر دی گئیں [رک بہ تنظیمات]۔ رضا شاہ کا مصمم ارادہ تھا کہ ایران کو جدید طرز کا ملک بنا دیا جائے۔ اس کے لیے انھوں نے صنعتی اور اقتصادی ترقی میں مزید پیش رفت کا اہتمام اور حکومت کے دائرۂ عمل کو وسیع کیا۔ ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لیے مزید سرمائے کی ضرورت تھی۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے انھوں نے تیل کی صنعت کی طرف توجہ کی۔ مابعد جنگ کی سرد بازاری کی وجہ سے تیل کی قیمتیں گھٹ گئی تھیں اور ان کے ساتھ شاہی معاوضے کے طور پر ملنے والی رقم بھی کم ہو گئی تھی۔

۱۹۳۲ء میں اینگلو پرشین آئل کمپنی کی مراعات منسوخ کر دی گئیں اور ۱۹۳۳ء میں ایک نیا معاہدہ طے پایا جس کی رو سے معاوضے کی رقم میں معتدبہ اضافہ ہو گیا۔ (اس زمانے میں) اسلامی جذبہ کمزور ہونے لگا اور مغربیت نے اپنے قدم خوب جما لیے۔ قدیم ایرانی (قبل از اسلام) روایات و جذبات پھر ابھر آئے۔ قدیم صوبوں اور ان کی جداگانہ

خصوصیات اور ان کی آزادی کی مستقل روایات کی یاد کو محو کرنے اور اتحاد اور یکرنگی پیدا کرنے کے لیے پرانے صوبوں کے ناموں کو اعداد سے بدل دیا گیا ۔ فارسی زبان میں عربی الفاظ کا استعمال کم کرنے اور گزشتہ اسلامی حکومتوں کے علمی احسانات کو فراموش کرنے کی کوششیں کی گئیں ۔ ابتدا میں رضا شاہ پہلوی نے ترکیہ کی تقلید کی جہاں وہ ۱۹۳۴ء میں گئے تھے ۔ بعدً میں انھوں نے تمام اختیارات خود سنبھال لیے ۔ یہ نئی قوم پرستی جو اس دور حکومت میں پروان چڑھی، فوجی قائدین، جنھیں خود کفیل پولیس ریاست کا اعلٰی نمونہ پسند خاطر تھا، حکومت کے اعلٰی عہدوں پر کام کرنے والے دانشوروں، نئے مدارس سے فراغت پانے والی نئی نسل اور اس کی تجارتی پالیسی سے مستفید تاجروں کے لئے باعث کشش تھی اور دستوری عہد کی قوم پرستی سے بدرجہا مختلف تھی (مزید دیکھیے: A. K. S. Lambton: *The Impact of the West on Persia*، در *International Affairs*، ج ۳۳ (جنوری ۱۹۵۷ء)، ص ۱۲ ببعد) ۔

۱۹۴۱ء میں رضا شاہ دوسری جنگ عظیم کے متعلقہ واقعات کے نتیجے میں تاج و تخت سے دستبردار ہوگئے ۔ مابعد کے برسوں میں ایران کو ناخوشگوار حالات سے دوچار ہونا پڑا ۔ ملک میں بیرونی فوجیں مقیم تھیں ۔ اگرچہ ان کی موجودگی قانونی اعتبار سے قبضے کے مترادف نہ تھی، لیکن ایران کے شمال اور شمال مغربی علاقے میں موجود روسی فوجیں باقاعدہ ملکی انتظام کی راہ میں حائل تھیں ۔ انھوں نے جنگ کے اختتام کے بعد بھی ملک خالی نہیں کیا اور ان کا انخلا اقوام متحدہ سے رجوع پر عمل میں لایا جا سکا ۔ اب ایرانیوں میں یہ احساس دوبارہ پیدا ہو گیا تھا کہ ملی وحدت خطرے میں ہے ۔ مزید براں اوپر تلے برسر اقتدار آنے والی حکومتیں بھی اصلاحات کے عملدرآمد میں ناکام رہی تھیں، اس سے بھی ملک میں مایوسی اور بیدلی روز بروز پیدا ہونے لگی اور "حکومت" کے خلاف بغاوت کے جذبات پرورش پانے لگے ۔ بہت سی جماعتیں، جن میں ایک طرف فدائیان اسلام [رک بآں] ایسی انتہا پسند جماعت اور دوسری طرف "تودہ" پارٹی (جو کمیونسٹوں کی ساختہ پرداختہ تھی) سرگرم عمل تھی ۔ یہ سب اقتدار کی حریص اور ملک کے ذرائع آمدنی کو اپنے تصرف میں لانا چاہتی تھیں ۔ ان کے مثبت طریق کار بھی واضح نہ تھے، بلکہ بعض اوقات ایک دوسرے سے مختلف ہوا کرتے تھے ۔ آخرکار اس بے چینی اور بدامنی نے ڈاکٹر مصدق کی قیادت میں متحدہ محاذ کی صورت اختیار کر لی ۔ اس احتجاجی تحریک کا نشانہ اینگلو ایرانی آئل کمپنی تھی، جس نے جلد ھی مفروضہ غیرملکی تسلط سے آزادی اختیار کر لی ۔ اب فوری مقصد تیل کی صنعت کو قومی ملکیت میں لینا تھا (اس کی تکمیل ۱۹۵۱ء میں ہوئی) ۔ ڈاکٹر مصدق اور دینی رہنما سیّد ابوالقاسم کاشانی، (جو اس تحریک کو اسلامی تحریک ظاہر کرتے تھے) کے اشتراک عمل سے یہ سارے ملک میں پھیل گئی اور اس کا مقصد نہ صرف ایران بلکہ اسلام کا بھی دفاع تھا ۔ ۱۹۵۳ء میں ایرانی فوج نے پر امن انقلاب برپا کرکے ڈاکٹر مصدق کو اقتدار سے محروم کر دیا اور عوامی قوم پرستی کی تحریک پھر پس منظر میں چلی گئی ۔ ۱۹۷۱ء میں ایرانی شہنشاہیت کے بانی کوروش (Cyrus) کی ڈھائی ہزار سالہ برسی کی تقریبات منائی گئیں، جن کا انعقاد برسوں کی منصوبہ بندی کے بعد ہوا تھا ۔ (مزید دیکھیے ایران، تاریخ، حزب، پرشیا، J. M. Upta: *Th ehistory of modern Iran*، *an inter-*

pretation، کیمبرج .Mass ۱۹۶۰ء) ۔ [موجودہ شہنشاہ ایران اعلیٰ حضرت محمّد رضا شاہ پہلوی روشن خیال، معتدل مزاج اور مدبر حکمران ھیں ۔ ان کے عہد میں ایران نے ھمہ جہتی ترقی کی ہے ۔ شط العرب پر ایران اور عراق کا قدیم تنازع بخیر و خوبی طے ھو چکا ہے ۔ ایران کے ھمسایہ عرب ممالک سے خوشگوار تعلقات قائم ھیں ۔ اب ایران، ترکی اور پاکستان اتحاد و تعاون کے ایک معاھدے میں شریک ھیں جو آر ۔ سی ۔ ڈی کہلاتا ہے].

(۴) عثمانی ترکی: ترکی میں لفظ قومیت، قوم پرستی کے ایک جدید فکر کا مظہر تھا جس کی اختراع انیسویں صدی عیسوی میں مرکزی اور مشرقی یورپ میں ھوئی تھی ۔ یہ نئی قوم پرستی کا تصور مغربی یورپ کا قدیم جذبۂ حب الوطنی نہ تھا جس کا مدار ایک شہری کی اپنے ملک اور طرز حکومت سے وابستگی پر تھا اور اس میں ایک حد تک انفرادی آزادی بھی شامل تھی ۔ یہ قومیت نسلی، لسانی اور بعض اوقات ثقافتی ھوتی تھی ۔ یہ رومانی اور داخلی اعتبار سے باعث کشش تھی لیکن بسا اوقات اس میں آزاد خیالی کی کمی ھوتی تھی ۔ جب اس قسم کی قوم پرستی کی رسائی عثمانی مملکت تک ھوئی تو اس نے غیر مسلم مذھبی ملتوں کے شوق آزادی کو تیز اور غیر ترک مسلم اقوام کے جذبۂ آزادی کو زیادہ دھیما کر دیا ۔

عثمانی ترک دو باھم مربوط وجوہ کی بنا پر اس نئی قوم پرستی سے زیادہ متأثر نہ ھو سکے ۔ پہلی وجہ تو یہ تھی کہ نویں صدی ھجری/پندرھویں صدی عیسوی میں جبکہ ترکوں کی خود شناسی بیدار ھو کر عروج پر پہنچ گئی تھی، انھوں نے اس کے بعد ھی دل و جان سے اسلام قبول کر لیا اور ملت اسلامیہ کی بقا اور اس کی توسیع کی ذمے داری خود سنبھال لی، اس لیے مذکورہ نئی قسم کی قوم پروری ان کے دلوں پر اثر انداز نہ ھو سکی ۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اس سے پیشتر عثمانی ترک مغربی یورپ کی وطن پروری کے افکار کی زد میں تھے اور یہ ان کے لیے قابل قبول بھی تھے کیونکہ مغرب کی یہ وطن پروری عثمانی وحدت اور استحکام کے راستے میں نسلی اور لسانی رکاوٹیں پیدا نہیں کرتی تھی ۔ وطن پروری کے اظہار کے لیے عثمانی ترک وطن اور ملت کے الفاظ استعمال کرتے تھے ۔ انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک لفظ "وطن" جو اس سے پہلے ایک آدمی کے گھر، گاؤں، شہر اور علاقے کے لیے بولا جاتا تھا، اب ارتقائی منازل طے کرنے کے بعد وطن پروری کے معنی دینے لگا اور ترکی اخبارات میں بھی لفظ رواج پا گیا ۔ "ملت" کا لفظ بھی عثمانی سلطنت کی Patrie (وطن پروری) کے اظہار کے لیے مستعمل تھا، لیکن اس میں ابہام کا بھی شائبہ تھا ۔ یہ لفظ ملت اسلامیہ کے معنوں میں بھی آتا تھا ۔ شاید یہ امر بھی اھمیت سے خالی نہیں کہ جب ترکوں نے خود کو ایک قوم سمجھا تو مستعمل لفظ ملت تھا نہ کہ قوم ۔

اس حب الوطنی نے جس کا مرکز خاطر عثمانیت اور اسلام تھا، ترکوں کو انیسویں صدی کی قوم پروری سے علٰحدہ اور عثمانی مقام اور مرتبے کے برقرار رکھنے میں مدد دی، تاھم قوم پرستی کے تصور کو مضبوط کرنے کے لیے زمین ھموار کی جا رھی تھی ۔ ترکوں اور ان کی زبان و ادبیات میں دلچسپی پیدا کرنے کی اولین کوشش آرتھر لیو ملے ڈیوڈس (Arthur Lumley Davids، ۱۸۱۱ - ۱۸۳۲ء) کی مرھون منت ہے، جس نے ترکی زبان کے قواعد پر ایک کتاب *Grammar of the Turkish Language* کے نام سے ۱۸۳۲ء میں لنڈن سے شائع کی ۔ اس میں ترکی قواعد کے علاوہ ترکوں

کی تاریخ بھی شامل تھی ۔ اس کی اشاعت ترکی میں بھی ہوئی ۔ اس کے علاوہ دو بیرونی عالموں کی تصانیف کا بھی کافی اثر پڑا ۔ یہ ہنگری کے دو ماہر ترکیات، آرمینیس ویمبری Arminius Vambery (۱۸۳۲ تا ۱۹۱۳ء) اور Léon Cahun تھے ۔ مؤخر الذکر کی کتاب *Introduction à l' histoire d' Asia* میں ترکوں کے بدوی قبائل کے تاریخی کردار کو شاندار الفاظ میں خراج تحسین ادا کیا گیا تھا ۔

ترکوں کی تاریخ اور ان کی ادبیات کے مطالعے کا نیا شوق پیدا کرنے میں بہت سے عوامل کا دخل ہے ۔ اسلامی اتحاد کے مقابلے میں ہنگری کے علما ترکوں سے رشتۂ محبت استوار کرنے کے لیے بعض امکانات کا جائزہ لے رہے تھے ۔ وسطی ایشیا میں انگریزی ۔ روسی رقابت کے سبب ترکی زبان و ادب کے مطالعے کو بھی اہمیت حاصل ہوئی ۔ ۱۸۴۸ء کی ناکام بغاوتوں کے بعد یورپ سے بہت سے جلا وطن ترکی چلے آئے تھے، انھوں نے بھی نئے افکار کی اشاعت میں حصہ لیا ۔ انیسویں صدی کے آخر میں روس کے زیر تسلط تاتاری اور ترکستانی علاقوں کے جلا وطنوں، جو سیاسی معاملات میں زیادہ سوجھ بوجھ رکھتے تھے، کی آمد سے قوم پرستی کی تحریک کو نئی مہمیز ملی ۔ ان مؤثرات نے ترکوں میں ہلکی سی ہمدردی کی لہر پیدا کر دی ۔ جب ترکی کی غیر مسلم اقوام نے آزادی حاصل کر لی اور مسلم (عرب) رعایا میں قومی بیداری کی تحریک چلی تو ترکی قوم پرستی نے جس کی بنیاد مشترکہ نسل، مشترکہ زبان اور مشترکہ ثقافت پر تھی، سہل العمل صورت اختیار کر لی ۔ ترکوں میں جن افراد نے اس فکر کو تقویت دی وہ مؤرخ احمد واقف پاشا (۱۸۲۳-۱۸۹۱ء) (رک بآں) اور قبل از اسلام کے ترکوں کے حالات لکھنے والے اولین مؤرخ سلیمان پاشا تھے ۔ ترکی زبان کی طرف بھی توجہ ہوئی ۔ فؤاد اور جودت پاشا [رک بآں] نے نئے اصولوں کے مطابق ترکی زبان کی پہلی گرامر قواعد عثمانیه کے نام سے ۱۸۵۱ء میں شائع کی، لیکن حقیقی معنوں میں ترکی زبان کا اولین محقق عالم نجیب عاصم (۱۸۶۱ تا ۱۹۳۵ء) تھا ۔

ترکی زبان سے عمومی دلچسپی کہیں نوجوان ترکوں کے زمانے اور خلافت عثمانیه کے زوال کے بعد ھی پیدا ہو سکی ۔ ترکی ثقافت کے متعدد مظاہر کے مطالعے کے لیے ۱۹۰۸ء میں ایک ترکی انجمن (ترک درنیئی) قائم کی گئی ۔ اس انجمن کے زیر اہتمام ایک رسالہ ترک یردو (ترکی وطن) شائع ہوتا تھا جس نے اکچوراؤ گلو یوسف کی ادارت میں ترکیہ پرستی کی سیاسی تحریک کو پروان چڑھانا شروع کر دیا ۔ ترکی زبان کے مطالعے اور ترکی ثقافت کے فروغ کے لیے متعدد مجالس (ترک اوجک لری (Turkish Hearths) قائم کی گئیں ۔ ترک یردو کا ایک قریبی قلمی معاون ضیاء گوک آلپ [رک بآں] بھی تھا جو ترک قوم پروری (تورانیت) کا سرگرم مبلغ تھا ۔ اس نے بعض تحریروں میں نئے توران کے سائے میں تمام ترکوں کے سیاسی اتحاد کا تصور پیش کیا تھا، لیکن بین الاقوامی حالات، بالخصوص روسی اقتدار کی وجہ سے ترکی اتحاد کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکا، ما سوا وسطی ایشیا میں سیاسی افراتفری کے مختصر سے عرصے کے جو ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کے بعد شروع ہوا تھا ۔ پھر بھی یہ تحریک دو عوامل کی وجہ سے ترقی کی منازل طے کرتی رہی ۔ ایک تو ۱۹۱۶ء میں آرمینیوں کی شوریدہ سری تھی اور دوسرے عربوں کا ترکوں سے برگشتہ ہو کر اتحادیوں کے ساتھ مل جانا تھا ۔

۱۹۱۸ء میں یہ امر واضح ہو چکا تھا کہ

عثمانی، اسلامی اتحاد یا تورانی وحدت کو پروان چڑھانے کی کوششیں یا تو غیر متعلق سی ہیں یا نا قابل عمل ہیں، لیکن ۱۹۱۸ء میں اتحادی مطالبات کے پیش نظر باقی ماندہ ترکی کے دفاع کےلیے کسی نہ کسی بنائے وحدت کی تلاش ضروری تھی۔ اب ترکوں کا قومی احساس صرف یہ تھا کہ قومی وطن، یعنی آناطولی کو قابض عیسائی طاقتوں بالخصوص یونانیوں سے آزاد کرایا جائے۔ اگرچہ ایسی صورت حالات میں مذہبی جذبہ بھی اہمیت کا حامل تھا، لیکن اس وقت ترکی قومیت میں ایک مؤثر عنصر، یعنی علاقائیت کا ظہور ہوا۔ اس کا اثر ظاہر تھا۔ اب ترکوں کا گھر یعنی ان کا اپنا وطن خطرے میں تھا۔ جنگ آزادی کے اختتام کے بعد جمہوریۂ ترکیہ نے نئی قوم پرستی سے تعلق خاطر صحیح ثابت کرنے کے لیے تاریخی تحقیقات کو فروغ دیا۔ اس سے ان کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ حقیقت میں آناطولی ہی ترکوں کا قدیم وطن ہے۔ اس کی یوں تشریح کی جا سکتی ہے کہ یہ اقدام بالفاظ دیگر یورپ کے قدیم فیضان کے سبب ایک کم تر خیالی وطن پروری کی طرف بازگشت تھا، لیکن اپنے وطن، قومی لوک گیت، عوامی روایت اور ملی استحکام سے دلی محبت بھی انتہا درجے تک رومانی ہی تھی۔ اتاترک کے فریفتہ لکھے پڑھے لوگوں کے لیے قوم پروری بھی ایک لادینی عقیدہ تھی جس کی تصدیق خلافت کی تنسیخ اور ۱۹۲۴ء میں اسلام کی بیدخلی سے ہوئی۔ دوسری جنگ عظیم سے اتاترک کے زمانے کی لادینی، ثقافتی اور علاقائی قوم پرستی ہی قوم پروری کی مقتدر شکل رہی ہے، لیکن اس کو قبول عام نہیں حاصل ہو سکا۔ اگرچہ مختلف مکاتب فکر کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل سی بات ہے، لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ لادینیت کے علمبردار بھی دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ تو وہ ہے جو معتدل جمہوری، لیکن علاقائی، سیاسی نظام سیاست ہی کو قومی روح کی ترجمان قرار دیتا ہے جبکہ دوسرا گروہ قومی جذبے کے اظہار کے لیے سوشلزم کی زیادہ سے زیادہ ضرورت پر اصرار کرتا ہے۔ مؤخر الذکر گروہ بائیں بازو کی ایک جماعت جمہوریت خلق پارٹیسی (Republican Peoples Party) سے منسلک ہے۔ ایک دوسرا مکتب فکر قوم پروری کے اصولوں میں ترکیہ کی اسلامی تاریخ کے علاوہ قبل از اسلام کے زمانے کی تاریخ کو بھی شامل کرتا ہے۔ اس فکر نے متوسط طبقے سے وابستہ پیشہ وارانہ، تاجرانہ اور صنعتی قسم کی جماعتوں میں فوری مقبولیت حاصل کر لی ہے۔ اس کو حقیقی فروغ ترک اوککلری نے دیا تھا جس نے ۱۹۳۲ء میں بندش کے بعد ۱۹۴۹ء میں دوبارہ سرگرمیاں شروع کر دی تھیں۔ قوم پرستی کے افکار میں تھوڑی سی تبدیلی دائیں بازو کی جماعتوں خصوصاً دیمو کرت پارٹیسی (Democrat Party) اور عدالت پارٹی (Justice Party) کے ارکان کے لیے باعث کشمکش ثابت ہوئی ہے۔ اب ترک دانشوروں کا ایک با اثر طبقہ رسمی مفاہمت کے بجائے اسلام یا ترک قوم پرستی (ترک۔ اتحاد) کو زیادہ اہمیت دینے لگا ہے۔ اسلامی رجحان کی حامل جماعت، جو قوم پرستی کو بھی اپنے لائحۂ عمل میں جگہ دیتی ہے، نجم الدین اربکان کی "ملی سلامت پارٹی" ہے جس نے ۱۹۷۳ء کے انتخابات میں قومی اسمبلی کی ۴۵۰ نشستوں میں سے ۴۸ نشستیں جیتی تھیں جبکہ ایک انتہا پسند جماعت "ملی حرکت پارٹی" نے، جو سیاست میں اسلام کو بھی جگہ دیتی ہے، صرف تین نشستیں حاصل کی تھیں۔ علاقائی قوم پرستی، اسلام اور ترک اتحاد کچھ انمل سی چیزیں ہیں۔ اسپر ڈاکٹر رضا نور

(۱۸۷۹ تا ۱۹۴۲ء) کی نگارشات بھی شاہد ہیں، جس نے منجملہ دیگر امور کے جمہوری طرز حکومت، خلافت کی بحالی اور آناطولی کے ترکوں کی قیادت میں تمام ترکوں کے دوبارہ اتحاد کی حمایت کی تھی۔ ۱۹۶۰ء سے بہت سی قوم پرست جماعتیں ظہور میں آ چکی ہیں، جن کے قیام کا جزوی محرک بائیں بازو سے وابستہ جماعتوں کی روز افزوں سرگرمیاں تھیں۔ قوم پرستوں کے بڑے بڑے عام اجتماعات ۱۹۶۷ اور ۱۹۶۹ء میں ہوے تھے۔ خاص اہمیت کی ایک جماعت ”کمیونزملی مقاتلہ درنگی“ ہے جو کمیونزم کی مخالفت کے لیے قائم کی گئی ہے۔ اس نے بائیں بازو کی جماعتوں کے خلاف بہت سے مظاہرے بھی کرائے ہیں۔ حالیہ برسوں میں جن رسائل نے لادینی قوم پرستی کی حمایت کی ہے، وہ یہ ہیں: وارلق (Existence)، دوست، ینی افقلر (آفاق جدید) اور یدی تپہ (Seven Hills)۔ من جملہ دیگر رسائل کے ترکی اور اسلامی قوم پرستی کے ترجمان یہ مجلات ہیں: ترک کلترو (Turkish Culture) ترک برلکی (ترکی وحدت) اور تخم (بیج)۔ جدید ترک قوم پرستی کی طاقت کا اندازہ بمشکل لگایا جا سکتا ہے، کیونکہ بہت سی سیاسی جماعتیں قوم پرستی کی دعویدار ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بہت سے ترکوں کے لیے تمام تر لادینی قوم پرستی غیر تسلی بخش ثابت ہو رہی ہے (نیز رک بہ حریت، استقلال، اشتراکیہ اور توران)۔

مآخذ: زمانۂ حال کے مفصل مطالعات: (۱) Bernard Lewis : The emergence of modern Turkey، نظر ثانی شدہ، لنڈن ۱۹۶۸ء، ص ۳۱۷ تا ۳۵۵؛ (۲) وہی مصنف: The Middle East and the west، لنڈن ۱۹۶۳ء، ص ۷۰ تا ۹۴؛ (۳) N. Berkes : The development of Secularism in Turkey، مانٹریال ۱۹۶۴ء، ص ۳۱۳ تا ۳۵۹؛ (۴) وہی مصنف: Ziya Gökalp, his Contribution to Turkish nationalism، در MEJ، ۸ (۱۹۵۴ء): ۳۷۵ تا ۳۹۰؛ (۵) K. Karpat : Modern Turkey، در Cambridge History of islam، طبع P. M. Holt و A. K. S. Lambton و B. Lewis، کیمبرج ۱۹۷۰ء؛ ۱: ۵۵۱ تا ۵۶۵؛ (۶) وہی مصنف: Ideology in Turkey after the revolution of 1960، در K. Karpat : Social Change and politics in Turkey، لائیڈن ۱۹۷۳ء، ص ۳۱۷ ببعد؛ (۷) J. M. Landau : Radical politics in modern Turkey، لائیڈن ۱۹۷۴ء، ص ۱۹۳ ببعد؛ (۸) I. E Darendelioğlu : Türkiyede milliyetçilik hareketleri، ۱۹۶۸ء؛ (۹) F. Rossi : Dall'impero ottomano alla republica di Turchia origini e Sviluppi del nazionalismo turco Sotto l'aspetto politico-culturale، در OM، ۲۳ (۱۹۴۳ء): ۳۵۹ تا ۳۸۸۔

دیگر ماخذ: (۱) Yusuf Akçuraoğlu : Türkcülük، در ترک یلی، ۱ (۱۹۲۸ء): ۲۸۹ تا ۴۵۵؛ (۲) ضیاء گوکلپ: ترک چولوگون اساس لری، انقرہ ۱۳۳۹ھ/۱۹۲۰ء؛ انگریزی ترجمہ R. Devereux : The principles of Turkism، لائیڈن ۱۹۶۸ء؛ (۳) وہی مصنف: Turkish Nationalism and Western civilisation, selected essays of Ziya Gokalp، مترجمہ و طبع N. Berkes، لنڈن ۱۹۵۹ء؛ (۴) U. Heyd : Foundations of Turkish nationalism، لنڈن ۱۹۵۰ء؛ (۵) C. W. Hostler : Turkism and the Soviets; The Turks of the world and their political objectives، لنڈن ۱۹۵۷ء؛ (۶) وہی مصنف: The Turks and Central Asia، در MEJ، ۱۲/۳ (۱۹۵۸ء): ۲۶۱ تا ۲۶۹؛ (۷) Ercümend Kuran : The impact of nationalism on The Turkish ëlite in the nineteenth century، در

Beginnings of modernization in the Middle East in The nineteenth century، طبع W. R. Polk و R. C. Chambers، شکاگو ۱۹۶۸ء، ص ۱۰۹ تا ۱۱۷؛ (۸) Şerif Mardin : *The Genesis of Young Ottoman thought*، پرنسٹن ۱۹۶۲ء؛ (۹) وہی مصنف : *Jön Türklerin Siyası fikirlerin 1895-1908*، انقرہ ۱۹۶۴ء؛ (۱۰) E. E. Ramsaur : *The young Turks : prelude to the revolution of 1908*، پرنسٹن ۱۹۵۹ء؛ (۱۱) F. Tachau : *The search for national identity among the Turks*، در *WI*، (سلسلۂ جدید) ۸ (۱۹۶۲-۱۹۶۳ء) : ۱۶۵ تا ۱۷۶ء؛ (۱۲) Z. V. Togan : *Hatiralar*، استانبول ۱۹۶۹ء۔

(C. H. Dodd)

(۵) وسطی ایشیا : (اس مقالے میں وسطی ایشیا سے مراد قازق، ازبک، تاجیک، کرغیز اور ترکمان کی سوویٹ سوشلسٹ جمہوریتیں ہیں) ۔

قوم، قومی حدود و ثغور اور قومی حکومت کے یورپی افکار، جو انیسویں صدی عیسوی کے اواخر میں ایشیا اور افریقیہ میں شائع ہونے شروع ہوے تھے، دنیاےاسلام کے دیگر ممالک کے مقابلے میں وسطی ایشیا کی مسلم اقوام کو بہت کم متاثر کر سکے ۔ روسیوں کی فتوحات کے زمانے میں وسطی ایشیا کے مسلمانوں کو سیاسی اور ثقافتی اعتبار سے اسلامی دنیا کی پست ترین اقوام سمجھا جاتا تھا ۔ انکی اصلاح احوال کے لیے زارِ روس کی حکومت بھی کچھ نہ کر سکی ۔ نہ تو خود مختاری کے لیے کوئی تجویز پیش نظر تھی اور نہ صوبائی حکومت میں کسی قسم کی مقامی نمائندگی تھی۔ روسی پارلیمنٹ میں وسطی ایشیا کی جو معمولی سی نمائندگی تھی وہ بھی ۱۹۰۷ء میں ختم کر دی گئی۔ خواندگی کا تناسب تین فی صد سے زائد نہ تھا اور دینی مدارس کے علاوہ اعلٰی تعلیم کا کوئی انتظام نہ تھا ۔ شہر کی محافظ فوج بھی روسی شاہی سپاہیوں پر مشتمل تھی، وسطی ایشیا کے مسلمان سرکاری افواج میں، جبری بھرتی سے مستثنٰی تھے اور روس کے زیر اقتدار صوبوں میں بھی کوئی مسلم فوج نہ تھی ۔ بخارا اور خیوا کی باج گزار ریاستوں میں حالات اس سے بھی بدتر تھے۔

اس وقت مسلمانوں کی بیداری کے لیے جو تحریکیں کام کر رہی تھیں، ان کا مقصد روسی پیش قدمی کے مقابلے میں اسلامی ثقافت کا دفاع تھا اور حکومت خود اختیاری یا روس سے علحدگی کی طرف کسی کا بھی دھیان نہ تھا ۔ ایک متحدہ قسم کی کوشش تحریک جدید (اصول جدید) تھی، جس کا آغاز قازان اور کریمیا کے تاتاریوں میں ہوا تھا، لیکن اس کی زیادہ پذیرائی مرکزی ترکستان اور بخارا کی ریاست میں ہوئی تھی ۔ ۱۹۰۵ء کے روسی انقلاب کے بعد ایک قسم کی قومی تحریک قازق کے ایک مختصر سے تعلیم یافتہ طبقے میں بھی شروع ہوئی تھی، لیکن تحریک جدید کی طرح اس کے بھی مقاصد سیاسی سے زیادہ ثقافتی تھے ۔

۱۹۱۶ء کی عظیم ترکستانی بغاوت کو "قومی آزادی کی تحریک" کا نام دیا گیا ہے ۔ یہ بغاوت یقینی طور پر روسیوں کی موجودگی کے خلاف تھی، لیکن یہ جذبہ اتحاد سے خالی تھا اور اس کے مخصوص سیاسی مقاصد بھی نہ تھے ۔ زار روس کی حکومت نے نہایت بے دردی سے اس تحریک کو دبا دیا، لیکن اس کا عارضی اثر یہ ہوا کہ مسلمانان ترکستان ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کو ہمدردی کی نگاہوں سے دیکھنے لگے، جو ان کے خیال میں روسی اقتدار کے خاتمے کی نشانی تھی ۔ اس خوش فہمی کی بدولت بہت سی معمولی تحریکیں اٹھیں جن کا نصب العین ایک قسم کی آزاد ریاست یا بہت سی ریاستوں کا قیام تھا ۔ ان خواہشات کی نہ صرف نئی سویٹ حکومت نے مخالفت کی بلکہ باہر سے آ کر بسنے

والے بیس لاکھ روسی بھی، اگرچہ وہ روسی انقلاب کے حامی یا مخالف نہ تھے، وسطی ایشیا کو مسلمانوں کے تسلط میں دینے کے روادار نہ تھے۔ ۱۹۲۱ء میں کسی واضح سیاسی مقصد رکھنے والی تحریک کے ابھرنے کے امکانات ختم ہو چکے تھے، لیکن بَسْمَچی Basmači تحریک کے چھاپہ مار ایک عرصے تک سوویٹ حکومت کی مزاحمت کرتے رہے۔ اگرچہ یہ تحریک ملک گیر تھی اور اس پر تشدد کا سایہ بھی پڑ چکا تھا، لیکن عملی ہم آہنگی، صحیح قیادت اور ضروری ذرائع سے محروم تھی، لٰہذا ۱۹۲۲ء میں یہ بالکل ختم ہو گئی۔

۱۹۲۰ء کے آخر میں یہ پختہ اندازہ لگایا جا چکا تھا کہ سوویٹ روس سارے وسطی ایشیا پر قابض ہو جائے گا۔ روس کی نئی حکومت اسلام یا مسلم قومیت کے بنیادی اصول ہی سے منحرف تھی، اس لیے وسطی ایشیا میں اسلامی نظام پر مبنی کسی ریاست یا ریاستوں کا قیام زار شاہی عہد سے بھی زیادہ ناممکن نظر آتا تھا۔ ۱۹۲۰ء میں خان بخارا کی معزولی پر جو عوامی جمہوریہ قائم ہوئی تھی، اس کے دستور میں یہ شرط بھی شامل تھی کہ جمہوریہ کے مشتہر شدہ قوانین اسلام سے متصادم نہ ہوں گے، لیکن ۱۹۲۴ء میں یہ جمہوریہ سوویٹ یونین میں شامل ہوئی تو یہ قانون اساسی ہی منسوخ کر دیا گیا اور روس کے سیاسی نظام سے تمام اسلامی تصورات کو خارج کر دیا گیا۔ میر سیّد سلطان علی اوغلو قازان کا ایک تاتاری اشتراکی (کمیونسٹ) تھا۔ بعض ترکستانی دانشوروں نے اس کی رفاقت میں کمیونسٹ پارٹی کے اندر مسلم اتحاد کے لیے محدود پیمانے پر کوششیں شروع کر دیں، لیکن ۱۹۲۳ء میں اس کی گرفتاری اور بعد ازاں گم شدگی کے بعد یہ تحریک خود بخود ختم ہو گئی۔

قوم پرستی کی تحریک کے مقابلے اور ”قومی مسئلے“ کو حل کرنے کے لیے سوویٹ روس نے ”قومیتوں کی پالیسی“ اختیار کر لی۔ وسطی ایشیا پر اس کے اطلاق کا یہ مطلب تھا کہ بڑی بڑی مسلم آبادیوں کو ”قوموں“ میں درجہ وار تقسیم کر دیا جائے، جس کا انھیں خیال تک نہ تھا۔ ۱۹۲۴ء میں سابقہ انتظامی حد بندیاں منسوخ کر دی گئیں اور سارے ملک کو جس میں قدیم ریاستیں بھی شامل تھیں، جمہوریتوں میں منقسم کرکے ان کو قوموں کے نام سے موسوم کر دیا گیا۔ اگرچہ سرکاری اعلان کے مطابق یہ جمہوریتیں کاملاً آزاد تھیں، لیکن دنیائے اسلام کے مسلمہ معیار کے مطابق یہ ایسا ہرگز نہ تھا، کیونکہ پالیسی، عدل و انصاف اور ہر انسانی سرگرمی سے متعلقہ جملہ معاملات کا حق استرداد سوویٹ یونین کی کمیونسٹ پارٹی کے پاس تھا جس کا مرکزی مقام ماسکو تھا۔ اس علاقے کے ڈھائی تین کروڑ مسلمانوں کی ثقافت کو ایسے قالب میں، جو ظاہر میں قومی، لیکن اندرونی طور پر سوشلسٹ ہو، ڈھالنے کی کوششیں جزوی طور پر کامیاب ہوئی ہیں۔ اس امر کی بھی کافی شہادت موجود ہے کہ وہاں کے مسلمان روسی حکومت کے بعض معاشرتی اور ثقافتی اداروں کی خاموشی کے ساتھ مزاحمت کر رہے ہیں، لیکن انھیں کسی منظم اور سرگرم مخالف روسی جماعت کی تائید حاصل نہیں۔ ۱۹۳۷ء میں جمہوریۂ ازبکستان میں ایک قومی سازش کی مبینہ نقاب کشائی کے واقعات ابھی تک سر بستہ راز ہیں۔

یہ بتانا مشکل ہے کہ روسی حکومت کی قومیتوں کی حکمت عملی کہاں تک مسلمانوں کے قومی جذبات کو قابو میں رکھ سکی ہے اور آئندہ

زمانے میں کہاں تک انھیں قابو میں رکھنے میں کامیاب ہو سکے گی ۔ ان جذبات کی بدولت بہت سی غیر روسی مسلم اقوام نے بیرونی اور غیر مسلم حکمرانوں کی غلامی سے نجات حاصل کی ہے ۔ گزشتہ پچاس برسوں میں دیگر ممالک کی قوم پرست تحریکوں جیسی ایک بھی امتیازی خصوصیت وسط ایشیا کے ممالک میں پیدا نہیں ہو سکی، مثلاً قابل اور سر بر آوردہ قومی قائدین جنھیں تقریر و تحریر کی کچھ آزادی حاصل ہو؛ مذہبی اور ثقافتی آزادی؛ بیرونی امداد اور ہمت افزائی؛ ملکی فوجی تنظیمات جنھیں نئے ہتیاروں کے استعمال کی تربیت حاصل ہو؛ کسی بڑے ملک کے آزاد خیال طبقے کی تائید و حمایت وغیرہ ۔ اس کے برعکس مصنوعی قومیت سازی اور ایسی قوموں کے ارتقا کے لیے کوشش، جو ابھی پردۂ کتم سے وجود میں نہیں آئی تھیں، کے ذریعے مختلف قومیتوں کی پالیسی نے ان نظاموں کو جنم دیا ہے جو جامد ہونے کے بجائے حقیقی قومی تشخص کے حامل ہیں ۔ یہ کہا جاتا ہے کہ جن تحریکوں نے مشرق وسطیٰ اور شمالی افریقیہ کے مسلمانوں کو آتش بجان کر دیا تھا، ان کا تصور وسطی ایشیا کے موجودہ حالات میں ناممکن سا نظر آتا ہے، اگرچہ قومی بیداری اور غیر ملکی غلامی سے نجات کی تمنا زندہ ہے ۔ یہ بیداری کس قسم کی ریاست یا ریاستوں کی تشکیل کی طرف دعوت دے گی، اس کا تصور ابھی تک غیر یقینی ہے ۔

مآخذ : (۱) G. Safarov : *Kolonial'naya Revolyutsiya (Opyt Turkestana)* (= "*The colonial Revolution : the case of Turkestan*")، ماسکو ۱۹۲۱ء؛ (۲) A. Park : *Bolshevism in Turkestan*، نیویارک ۱۹۵۷ء؛ (۳) S. A. Zenkovsky : *Pan-Turkism and Islam in Russia*، کیمبرج (Mass) ۱۹۶۰ء؛ (۴) A. Bennigsen و C. Quelquejay : *Les Mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie*، ہیگ ۱۹۶۰ء؛ (۵) وہی مصنف : *Islam in the Soviet Union*، لندن ۱۹۶۷ء؛ (۶) G. E. Wheeler : *The modern history of Soviet Central Asia*، لندن ۱۹۶۴ء؛ (۷) وہی مصنف : *The peoples of Soviet Central Asia*، لندن ۱۹۶۶ء؛ (۸) R. Vaidyanath : *The formation of the Soviet Central Asian Republics*، نئی دہلی ۱۹۶۷ء؛ (۹) B. Hayit : *Turkestan im XX Jahrhundert*، Darmstadt ۱۹۵۶ء ۔

(G. E. WHEELER)

اسلامیان ہند اور پاکستان : برصغیر پاک و ہند میں مسلم قومیت کی نشو و نما برطانوی عہد حکومت کا حیرت انگیز واقعہ ہے ۔ اس کا سر چشمہ علی گڑھ کی تعلیمی و سیاسی تحریک تھی جس کی غرض و غایت مسلمانان ہند کے حقوق کا تحفظ تھا ۔ اس تحریک کا محور محمڈن اینگلو اورینٹل کالج تھا جس کی بنیاد سر سیّد احمد خاں نے علی گڑھ میں ۱۸۷۵ء میں رکھی تھی ۔ بیسویں صدی عیسوی کے آغاز میں اس تحریک کے اکابر نے مسلم قومیت کو ہندوستانی سیاست میں ایک نمایاں اور فعّال عنصر بنا دیا ۔ مسلمانوں کے سیاسی حقوق کے تحفظ کے لیے انھوں نے ۱۹۰۶ء میں آل انڈیا مسلم لیگ قائم کی ۔ پھر لیگ کے پلیٹ فارم سے انھوں نے حکومت سے درخواست کی کہ وہ ۱۹۰۹ء کی مارلے منٹو اصلاحات میں مسلمانان ہند کے لیے جداگانہ انتخابات نافذ کر دے (اور ان کی سیاسی اہمیت کے سبب اقلیتی صوبوں میں انھیں پاسنگ بھی دے) ۔ ۱۹۱۶ء میں انھوں نے میثاق لکھنؤ کے تحت آل انڈیا کانگرس سے بھی یہی اصول منوا لیا ۔ [میثاق لکھنؤ مسلمانان پنجاب و بنگال کے لیے گھاٹے کا سودا تھا جس میں ان کی اکثریت کو اقلیت میں تبدیل کرکے یوپی اور بہار کے مسلمانوں

کو کچھ زیادہ نمائندگی دے دی گئی تھی]۔ اس کے بعد مسلم قومیت ہندوستانی سیاست میں ایک مسلّمہ حقیقت بن گئی، لیکن آئندہ بیس برسوں میں مسلمانوں کی ملی سیاست نے دوسرا رخ اختیار کر لیا۔ ۱۹۱۹ تا ۱۹۲۳ء میں انھوں نے تحریک خلافت چلائی اور مسلم لیگ عملاً پس منظر میں چل گئی۔ یوپی (اتر پردیش) کے بعض مسلم رہنما زمیندار پارٹی میں شامل ہو گئے جبکہ پنجاب کے مسلم نمائندے یونینسٹ پارٹی میں شامل ہو گئے۔ بعض مسلم اکابر خلافت سے اور بعض کانگرس سے وابستہ رہے۔ اس زمانے میں حالات کچھ ایسے تھے ۱۹۳۳ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیانی برسوں میں مسلم لیگ کا کوئی سالانہ اجلاس نہ ہو سکا۔ ۱۹۳۵ء کے گورنمنٹ آف انڈیا ایکٹ کے تحت جب ۱۹۳۷ء میں صوبوں کو آزادی ملی اور حلقہ ہائے انتخاب میں توسیع ہوئی تو مسلم لیگ روز افزوں مقبولیت اور طاقت حاصل کرنے لگی۔ جنگ عظیم دوم کے پیدا کردہ حالات، انگریزوں اور کانگریس کی بعض ناکامیوں اور قائد اعظم محمد علی جناح کے سیاسی تدبر و فراست اور خود مسلم لیگ کی عظیم الشان کامیابی کی وجہ سے برصغیر ہند میں ایک علٰحدہ مسلم ریاست کا قیام عمل میں آیا جسے انگریزوں نے ۱۹۴۷ء میں اقتدار منتقل کیا۔ ہندوستان کے سب مسلمانوں کے حالات اور مفادات یکساں نہ تھے۔ ان کا پس منظر بھی ایک سا نہ تھا۔ شمالی ہند کے بعض مسلمان مسلم فاتحین کی اولاد ہیں اگرچہ ان کی اکثریت کے آبا و اجداد ہندو تھے جنھوں نے مسلم عہد میں اسلام قبول کر لیا تھا؛ مختلف صوبوں کے مسلمانوں کا دینی شعور بھی متفاوت تھا، مثلاً بنگال اور مدراس کے غریب مسلمان دیہاتی، مقامی زبان بولتے تھے اور مقامی رسم و رواج کے پیرو تھے۔ یہ شمالی ہند کے مسلمانوں جن کی ثقافت اور رسم و رواج پر زیادہ اسلامی چھاپ لگی ہوئی ہے، کے مقابلے میں اپنے پڑوسی غیر مسلم سے زیادہ مشابہ تھے۔ مزید براں ان کی آبادی بھی ہر صوبے میں یکساں نہ تھی۔ پنجاب اور بنگال میں (۱۹۱۱ء کے بعد) مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ [سرحد، سندھ اور بلوچستان کے صوبوں میں انھیں بھاری اکثریت حاصل تھی، لیکن وہ اقتصادی اعتبار سے پس ماندہ تھے]۔ ان کے علاوہ برطانوی ہند کے دوسرے صوبوں میں وہ اقلیت میں تھے اور ان کی معاشی کیفیت اور سیاسی اہمیت بھی ایک جیسی نہ تھی۔ مسلمانان بنگال، مدراس یا سندھ کاشتکار تھے اور اقتصادی ترقی اور سیاسی اقتدار سے محروم تھے۔ اس کے برعکس شمالی ہند، خصوصاً یوپی (اتر پردیش، بھارت) کے مسلمان دولت مند، زرعی زمینوں کے مالک اور سرکار دربار میں اعلٰی عہدوں پر فائز تھے اور انھیں اس علاقے میں سیاسی برتری کی کچھ عادت سی پڑی ہوئی تھی۔ [اس کی وجہ یہ تھی کہ یو، پی کے مسلمان زیادہ تر شہروں میں آباد تھے اور یہ شہر اسلامی علوم و فنون کے مرکز تھے، اس لیے انھیں تعلیم و ترقّی کے زیادہ مواقع میسر تھے۔ اس کے علاوہ ان کی ایک معقول تعداد ہندوستان کی دیسی ریاستوں میں بھی ملازم تھی]۔ برطانوی عہد میں تجددپسندی کی تحریک نے مسلمانوں کے ذرائع معیشت، ان کے مذہب اور ان کے سیاسی اقتدار کو جس طرح متأثر کیا، اس کا رد عمل بھی ہر صوبے میں مختلف تھا۔ مسلم قوم پرستی کی تحریک کو زیادہ تر مقبولیت صوبہ جات متحدۂ آگرہ و اودھ میں حاصل ہوئی۔ اس علاقے کے مسلمانوں نے علی گڑھ کالج قائم کیا تھا اور آل انڈیا مسلم لیگ کے

قیام، اس کی تنظیم اور ہندوستان بھر میں اس کی آواز پہنچانے میں انھیں کی کوششوں کا دخل تھا .

ہندوستان کے مسلمانوں نے اپنی سیاسی تنظیم مذہبی خطوط پر کیوں استوار کی ؟ اس کے جواب میں مختلف دلائل پیش کیے جاتے ھیں : (۱) مسلمان مغربی تعلیم سے استفادے میں پیچھے رہ گئے تھے، اس لیے وہ ملازمتوں کے لیے مقابلے کے امتحانات اور معاشی ترقی میں کوئی پیش رفت نہ کر سکے، لہٰذا اپنے مفادات کے تحفظ کے لیے انھیں علٰحدہ تنظیم قائم کرنی پڑی : (۲) ہندی قومیت اور ہندوؤں کی جارحانہ احیائی تحریک یک جان اور دو قالب تھے، لہٰذا مسلمان متحدہ قومیت کی کسی بھی تحریک میں کھل کر حصہ نہیں لے سکتے تھے؛ (۳) مسلمان [ھر اعتبار سے ایک مستقل اور] علٰحدہ قوم ھیں اور یہی حقیقت سیاست میں ان کی علٰحدگی کے رجحان کا موجب بنی اور یہ بات بنیادی حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے .

یہ درست ہے کہ مسلمان ایک مشترکہ مذھبی جذبہ رکھتے تھے اور اسی سبب سے مسلمانوں نے اپنی علٰحدہ سیاسی تنظیم قائم کی، لیکن صرف یہی ایک وجہ ان کی علٰحدگی پسندی کی دلیل نہیں بن سکتی ۔ [ایک اہم وجہ یہ ہے کہ ایک سوچے سمجھے منصوبے کے تحت] انگریزوں نے تعلیم، سرکاری ملازمتوں اور سیلف گورنمنٹ کے محکموں میں جو حکمت عملی اختیار کی تھی، اس سے مسلمان متأثر ھوے ۔ [برطانوی سیاست کا تقاضا تھا کہ مسلمانوں کو جو اس برصغیر پر حکمران رہ چکے ھیں ابھرنے اور پنپنے کے کم سے کم مواقع مہیا کیے جائیں اور مسلمانوں کو بجا طور پر] یہ خوف دامن گیر تھا کہ وہ زندگی کے تمام شعبوں میں (اپنے ہم وطنوں سے) پیچھے رہ جائیں گے ۔ اسی اندیشے کے تحت انھوں نے علی گڑھ کالج اور مسلم لیگ کو قائم کیا تھا ۔ (دوسرا اہم سبب) ہندو تہذیب و تمدن کا احیا تھا ۔ اس کی غرض و غایت ناگری رسم الخط اور ہندی زبان کی ترقی و ترویج اور گئو رکھشا تھی۔ [یہ بات بھی مسلمانوں کے مفاد کے سراسر خلاف تھی] ۔ اس وقت ہندوستان میں برطانوی حکومت شمالی ہند کے معاشرے میں اہم تبدیلیاں پیدا کر رہی تھی ۔ اس کے رد عمل کے اظہار میں ہندو اور مسلمانوں نے مشترکہ حصہ لیا تھا، لیکن انیسویں صدی عیسوی کے آخر میں ہندوؤں کی احیائی تحریک نے ان متحدہ کوششوں کو فرقہ وارانہ راستے پر ڈال دیا ۔ مزید براں ہندو احیائی تحریک اور کانگرس کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ رہا ہے، لہٰذا مسلمانوں کو ہندی قوم پروری کی تحریک میں شمولیت کچھ دشوار سی نظر آتی تھی ۔ [ہندوؤں کے تعصب اور ان کی تنگ نظری کے سب سے زیادہ شاکی پنجاب کے مسلمان تھے ۔ ان کی املاک ہندوؤں کے پاس رھن تھیں۔ سود در سود کے چکر نے دیہاتی مسلمانوں کو عملاً ہندوؤں کا غلام بنا دیا تھا ۔ ہندوؤں کے کارخانے مسلمان مزدوروں کے بل بوتے پر چل رہے تھے ۔ پنجاب کے کاشتکار عموماً مسلمان تھے، لیکن ان کی محنت سے نفع ہندو بیوپاری اٹھاتے تھے ۔ آریا سماجی رہنما، جو کانگرس کے بھی کرتا دھرتا تھے، آئے دن اسلام، شعائر اسلام اور پیغمبر اسلام ؐ کے خلاف دریدہ دہنی کرتے رہتے تھے۔ پنجاب کا ہندی زبان سے دور کا بھی تعلق نہ تھا، لیکن طرفہ تماشہ یہ تھا کہ ہندوؤں کے اردو اخبارات ہندی زبان کی ترویج و اشاعت پر زور دیا کرتے تھے۔ غرض کہ ہندوؤں نے شدھی اور سنگٹھن کی متعصبانہ تحریکیں چلا کر فرقہ وارانہ فضا پیدا کر دی] ۔ ہندوؤں کے اس طرز عمل نے برصغیر

کے مسلمانوں میں اپنے مسلمان ہونے کا شدید احساس پیدا کر دیا جس کا مظہر حالی، شبلی اور اقبال کے افکار، [مولانا محمد علی جوہر، مولانا ظفر علی خان کی نگارشات اور مولانا اشرف علی تھانوی اور علمائے کرام دیگر کے مواعظ اور تصانیف] تھیں۔ مسلم قومیت کے احساس کا نتیجہ مختلف تحریکوں کی صورت میں برآمد ہوا جن کی غرض و غایت ایک مسلم یونیورسٹی کی تاسیس، ترکی خلافت کا تحفظ اور پاکستان کا قیام تھا۔ ۱۹۱۸ء سے علما بھی سیاست میں حصہ لینے لگے تھے۔ تحریک خلافت کے بعد انھوں نے حصول پاکستان کے لیے مسلم لیگ کی قیادت میں سرگرم حصہ لیا اور مسلم اکثریت کے صوبوں (بنگال، سندھ، شمال مغربی سرحدی صوبہ اور پنجاب) کے مسلمانوں کو لیگ کا حامی اور مؤیّد بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ [سرحد اور سلہٹ کے استصواب رائے میں مسلم لیگ کو جو کامیابی حاصل ہوئی تھی اس میں مولانا شبیر احمد عثمانی اور ان کے مخلص رفقا کا بڑا حصہ ہے]۔ ان صوبوں کی تائید و حمایت کے بغیر پاکستان کا قیام نا ممکن تھا۔

[مغلیہ سلطنت کے انحطاط اور زوال کے بعد ہندوستان میں ایک طاقتور اسلامی سلطنت کا قیام علما اور صلحا کا ہمیشہ سے مطمح نظر رہا ہے کیونکہ اس کے بغیر اسلامی شعائر کا تحفظ ناممکن تھا۔ اٹھارھویں صدی کے نصف اوّل میں جبکہ مرہٹوں، جاٹوں اور سکھوں کی غارت گری کی وجہ سے ہندوستان میں اسلام اور مسلمانوں کا وجود خطرے میں تھا، شاہ ولی اللہ نے احمد شاہ ابدالی سے مدد کی درخواست کی اور اس نے ہندوستان آ کر پانی پت کی تیسری جنگ میں مرہٹوں کو شکست فاش دی (۱۷۶۱ء)۔ سید احمد رائے بریلوی اور مولانا اسمٰعیل شہید رحمہما اللہ تعالیٰ (م ۱۸۳۱ء) کی سکھوں کے خلاف تحریک جہاد اسی سلسلے کی ایک کڑی تھی۔ ان کی تگ و دو کا محور ہندوستان کے شمال مغربی علاقے میں اسلامی شریعت کے مطابق ایک آزاد مملکت کا قیام تھا۔ یہ تحریک اگرچہ کامیاب نہ ہو سکی، لیکن اپنے پیچھے ایسے جان باز اور مخلص افراد کی ایک جماعت چھوڑ گئی جو سیرت و اعمال میں قرون اولیٰ کے مسلمانوں کا نمونہ تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کے عقائد و اعمال کی اصلاح کے علاوہ ان کے دلوں میں جہاد کی روح پھونک دی اور ۱۸۵۷ء کے انقلاب کے بعد علوم اسلامیہ کی تعلیم و تدریس کے لیے دہلی، سہارن پور اور دیوبند میں دینی مدارس قائم کر دیے۔ ان مدارس نے مسلمانوں کے علمی ورثے کی حفاظت اور ان میں دینی شعور اور قومی غیرت و حمیت کے جذبات بیدار کرنے اور ان کے علٰحدہ قومی تشخص کو برقرار رکھنے میں بڑی مدد کی ہے۔ ان مدارس کے قیام سے اردو زبان کی بھی اشاعت ہوئی ہے کیونکہ ان کا ذریعۂ تعلیم اردو ہے۔ انجمن حمایت اسلام لاہور نے مسلمانوں کو اصلاح معاشرہ کی دعوت دی، مسلم طلبہ کے لیے اسلامیہ کالج لاہور اور اسلامیہ ہائی سکول قائم کیے اور ان کی دینی تعلیم کے لیے کتابوں کا ایک سلسلہ مرتب کرایا۔ ندوۃ العلماء (لکھنؤ) کی تحریک نے اسلامیان ہند کی ذہنی آبیاری کی اور مختلف اسلامی فرقوں کے رہنماؤں کو اتحاد و اتفاق کا درس دیا۔ شیخ الہند مولانا محمود حسن (م ۱۹۲۰ء) کی ریشمی رومال کی تحریک بھی اسی مکتب فکر سے تعلق رکھتی تھی۔ پنجاب میں اقبال اور ظفر علی خان کی نظموں نے مسلمانوں میں قومی شعور پیدا کیا اور انہیں ملت اسلامیہ کی ہمدردی اور غم گساری اور راہ حق میں جان نثاری

کا جذبہ عطا کیا۔ اقبال کا منفرد کارنامہ یہ ہے کہ اس نے مسلمانوں میں یہ احساس پیدا کیا کہ قومیت وطن اور زبان سے نہیں بنتی، بلکہ قومیت دین سے بنتی ہے۔ جنگ روس و روم (۱۸۷۶ - ۱۸۷۸ء)، طرابلس اور بلقان کی جنگوں (۱۹۱۱ - ۱۹۱۲ تا ۱۹۱۳ء) اور جنگ عظیم اوّل (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ء) کے مابعد کے حالات میں مسلمانان ہند کی ہمدردیاں ترکوں کے ساتھ تھیں۔ فلسطین کے دردناک حوادث کی کسک مسلمانان ہند و پاک نے ہمیشہ اپنے دلوں میں محسوس کی۔ ان کی قومیت کا مدار کسی زبان، نسل اور ملک پر نہیں بلکہ بین الاسلامی ہے اور تعلیمات اسلامیہ کے عین مطابق ہے اور یہی چیز ان کو عرب قوم پرستی کے علمبرداروں سے ممتاز کرتی ہے۔

ہندوستان میں مسلم قوم پرستی کی تحریک مختلف مراحل سے گزرتی رہی ہے، لیکن ہندوستان کے شمال مغربی صوبوں پر مشتمل ایک آزاد و خودمختار مسلم ریاست کے قیام کا تصور ان کے دلوں سے کبھی بھی محو نہیں ہو سکا۔ پنجاب کے ایک سابق گورنر سر مائیکل اوڈوائر کے مطابق مسلمانان پنجاب ہمیشہ سے ایک آزاد اسلامی سلطنت کے قیام کا خواب دیکھتے رہے ہیں (*India as I knew it*، لنڈن ۱۹۲۵ء)۔ علامہ اقبال نے ۱۹۳۰ء کے مسلم لیگ کے اجلاس منعقدہ الٰہ آباد میں پاکستان کے قیام کی تجویز پیش کی۔ ۱۹۴۰ء میں لاہور کے اجلاس میں مسلم لیگ نے اس تجویز کو قومی نصب العین قرار دیا۔ برصغیر کے دور دراز علاقوں میں مسلم لیگ کی آواز پہنچانے کے لیے مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی، مولانا غلام مرشد اور دیگر علمائے کرام نے ملک بھر کا دورہ کیا۔ اسلامیہ کالج لاہور اور دوسرے مسلم مدارس کے طلبہ نے ہر شہر، ہر بستی اور ہر گاؤں میں مسلم لیگ کا پیغام پہنچا کر اسے عوامی جماعت بنا دیا تا آنکہ ۱۹۴۷ء میں پاکستان منصۂ شہود پر آ گیا].

مآخذ: (۱) W. Cantwele Smith: *Modern Islam in India*، لندن ۱۹۴۶ء؛ (۲) R. Gopal: *Indian Muslims: a political history (1858 - 1957)*. بمبئی ۱۹۵۹ء؛ (۳) I. H. Qureshi: *The Muslim community of the Indo - Pakistan subcontinent*، ہیگ ۱۹۶۲ء؛ (۴) Aziz Ahmad: *Islamic modernism in India and Pakistan 1857-1964*، لنڈن ۱۹۶۴ء؛ (۵) A. Hamid: *Muslim Separatism in India: a brief Survey 1858-1947*، آوکسفرڈ ۱۹۶۷ء؛ (۶) K. B. Sayeed: *Pakistan: the formative phase 1857-1948*، بار دوم، لنڈن ۱۹۶۸ء؛ (۷) H. V. Hodson: *The great divide*، لنڈن ۱۹۶۹ء؛ (۸) S. S. Pirzada (مرتبہ): *Foundations of Pakistan: All-India Muslim League documents 1906-1947*، کراچی (۱۹۷۰ء)، دو جلدیں؛ (۹) C. H. Philips و M. D. Wainwright (مرتبہ): *The partition of India: Policies and perspectives 1935-1947*، لنڈن ۱۹۷۰ء؛ (۱۰) P. Hardy: *The Muslims of British India*، کیمبرج ۱۹۷۲ء؛ (۱۱) D. J. A. Page: *Prelude to partition: All-India Muslim politics, 1909-32*، امتحانی مقالہ آوکسفرڈ ۱۹۷۴ء (غیر مطبوعہ): (۱۲) F. Robinson: *Separatism among Indian Muslims: the politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*، کیمبرج ۱۹۷۴ء: (۱۳)] M. Mujeeb: *The Indian Muslims*، لنڈن ۱۹۶۷ء؛ (۱۴) طفیل احمد: مسلمانوں کا روشن مستقبل، مطبوعۂ علی گڑھ؛ (۱۵) سید ابوالحسن علی ندوی: سیرت سید احمد شہید، مطبوعۂ لکھنؤ و کراچی؛ (۱۶) غلام رسول مہر: جماعت مجاہدین، مطبوعۂ لاہور؛ (۱۷) سیّد عبداللہ: پاکستان تعمیر و تعبیر،

ص ۳۲ تا ۵۵، لاهور ۱۹۷۶ء)؛ (۱۸) اصغر حسین : حیات شیخ الہند، مطبوعۂ دیوبند .

(F. Robinson [و اداره])

* **قُومیز** : [= قُمیز]، ترکی لفظ جس کے معنی هیں "گھوڑی کے پھٹے هوے دوده کا ایک مشروب"۔ یه لفظ اسی صورت میں روسی اور مغربی یورپ کی زبانوں میں شامل هو گیا ھے۔ اس کی تشریح Radloff کی کتاب *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialecte*، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۸۹۹ء، ۲ : ۸۵۳، میں کی گئی ھے ۔ یه لفظ قدتقوبلک Kudactu-bilik کی قدیم کتاب میں بھی ملتا ھے جہاں سب سے پہلے اس کا ذکر ھے جو پالتو مویشیوں سے حاصل هونے والی اشیا (قِمیز، دوده، پشم، چربی، دھی، پنیر) کے ذیل میں کیا گیا ھے (W. Radloff : *Das Kudatku-bilik*، لوح ۲، سینٹ پیٹرزبرگ ۱۹۱۰ء، ص ۳۷۹) ۔ ترک سوار جہاں بھی جاتے تھے اپنے ساتھ قمیز ضرور لے جاتے تھے ۔ الکُتبی : عُیون التواریخ (دیکھیے براکلمان، ۲ : ۴۸) کے مخطوطۂ قسطنطینیه (درکتاب خانۂ کوپرولو، شماره ۱۱۲۱، ورق ۶۹-الف) کے بیان کے مطابق بیبرس اول اپنی وفات (۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء) تک دمشق کے القَصر الأبلَق میں کئی روز تک قُمیز (القُمز) پیتا رها تھا۔ بارھویں صدی هجری / سترھویں صدی عیسوی میں شاهان ازبک کی درباری تقریبات میں، جن کا مفصل حال محمود بن ولی نے بحر الأسرار فی مناقب الأخیار (*Grundriss d. iran. Phil.*، ۲ : ۳۶۲، انڈیا آفس، شماره ۵۷۵۵، متن طبع W. Barthold، در *Zap. Geogr. Obshc. po otdel. etnografi*، ۳۴ (۱۹۰۹ء) : ۲۹۵ ببعد) میں بیان کیا ھے، قمیز پینا (آشامیدن قمیز) ایک اهم شغل سمجھا جاتا تھا ۔ یه سب کچھ بہت تفصیل سے بتایا گیا ھے که کس طرح قمیز مشکیزے (صَبّة) سے پیالوں (ایاغوں) میں انڈیلی جائے، پیالے کس طرح لیے جائیں، پہلا پیاله کون لے اور باقی پیالے کون، وغیره ۔ جہاں جہاں بھی خاله بدوشوں نے مستقل بود و باش اختیار کر لی ھے وهاں وه تمام رسوم آهسته آهسته متروک هو گئی هیں جو قمیز پینے کے ساتھ وابسته تھیں .

(W. Barthold)

⊗* **قُوناق** : ایک ترکی لفظ (قون [قولمق]، بمعنی "مقیم هونا یا جاگزیں هو جانا" سے مشتق اور قو [قویمق] بمعنی "رکھنا" سے فعل لازم)، جو شروع شروع میں اقامت گاه (Meninsky) اور کاروان سرائے کے معنوں میں استعمال هوتا تھا؛ پھر اس کے مفهوم کو وسعت دے دی گئی اور اس سے ڈاک چوکی، منزل اور وه مسافت بھی مراد لی جانے لگی جسے طے کرنے کے بعد کوئی شخص رات بسر کرنے کے لیے رک جاتا تھا ۔ آگے چل کر اس میں بڑے مکان، هوٹل اور محل کا مفهوم بھی پیدا هو گیا۔ اب یه اصطلاح عموماً کسی صوبے کے والی کی سکونت گاه یا اس مکان کے لیے استعمال کی جاتی ھے جس میں ارباب حکومت ٹھیرائے جاتے هیں (مشرق عربی میں سَرایة، جو فارسی سَرای سے بنا ھے) ۔ [کسی ضمیر متّصل سے مضاف هونے کی صورت میں قوناق کا آخری قاف غین میں تبدیل هو جاتا ھے، جیسے قوناغی = اس کا قوناق؛ قوناغک = تیرا قوناق، وغیره :

چرخ برینه همسر اولوب لوای عدلک
سر منزل سعادت عالی قوناغک اولسون

سلطان سلیمان قانونی کے مرثیے میں باقی کہتا ھے :

آخر چالندی کوسِ رحیل ایتدک ارتحال
اول قوناغک اولدی جنان بوستانلری]

(Cl. Huart [و اداره])

* **قونیه** : اندرون آناطولی کا ایک قصبه، جس کی آبادی [۱۹۷۰ء کی مردم شماری کے مطابق ۱۲۸۲۳۳ ہے]۔ یه ایک "ولایت" [صوبه] کا صدر مقام ہے۔ قدیم زمانے میں اسے Iconium (Ἰκόνιον) کہتے تھے، جو بوزنطیوں کے Lycaonia (Τοκόνιον) کے علاقے میں تھا (.Chalkok، مطبوعهٔ Bonn، ص ۲۴۳)۔ صلیبی جنگجو اسے yeonuim، Conium، Stancona (ماخوذ ازیونانی: 'ς τὴν Εἰκόνα)، Cunin کہتے تھے۔ اطالوی جہاز رانی کی رهنما کتابوں میں اور مارکو پولو کے هاں Conia لکھا گیا ہے (دیکھیے Tomaschek : *Zur hist. Topographie v. Kleinasien im Mittelater*، وی انا (۱۸۹۱ء)۔ قریب تر عہد کے یورپی مصنفین نے اسے Conia یا Konia کر لیا.

قونیه (عربی : قُونِیّه) قرون وسطٰی کے عرب جغرافیه دانوں کی تحقیق کے مطابق پانچویں بطلمیوسی منطقے (اقلیم حقیقی) میں واقع ہے۔ ابوالفداء کا بیان ہے که یه ناحیۂ چهاردهم (اقلیم عُرفی) میں ہے، جو مغربی اور وسطی آناطولی اور مشرق آناطولی کے بعض حصّوں (بلادالرُّوم) پر مشتمل ہے۔ حمد الله المُستوفی نے لکھا ہے که یه ۶۵ درجے ۵۴ دقیقے طول البلد مشرق اور ۱۴ درجے عرض البلد شمالی کے درمیان اس شاهراه پر واقع ہے جو آمانو Amanno اور طاوروس Taurus کے دروں سے شروع هو کر ایشیاے کوچک کو قطراً قطع کرتی ہے (اس شاهراه کے لیے دیکھیے Fr. Taeschnen : *Das antolische Wagenetz nach osmanischen Quellen*، لائپزگ ۱۹۲۴ء، ۱ : ۷۷؛ اس پر قونیه کے محل وقوع کے لیے دیکھیے، ص ۹۲ ببعد، الواح ۱۰ تا ۱۲)؛ اس سڑک کا ذکر پیشتر ازیں ابن خرداذبه نے بھی کیا ہے (دخویه de Goeje، در *BGA*، ۶ : ۱۰۰ ببعد).

بوزنطی عہد میں سرحد سے قریب هونے کی بنا پر قونیه کو اسلامی سرحدی افواج کا اکثر سامنا کرنا پڑا۔ اس پر کئی بار، مثلاً ۷۰۹ء میں حملے هوے۔ جب آلپ آرسلان کے زیر قیادت سلاجقه نے ایشیاے کوچک پر قبضه کیا تو ترکوں کی یلغار قونیه تک پہنچ گئی (۱۰۶۹ء)۔ معرکۂ منازکرد (۱۰۷۱ء) کے بعد جب آناطولی کا راسته کھل گیا تو ترکوں نے قونیه پر قبضه کر لیا۔ اس کے تھوڑے هی عرصے بعد (۱۰۷۴ء) جب سلجوق شہزاده سلیمان بن قُتلِمش، جسے ملک شاه نے بوزنطیوں سے مقابلے کی قیادت سپرد کی تھی، آناطولی میں داخل هوا تو ترک "بیگوں" نے، جو آناطولی میں رزم آرا تھے، اسے قونیه میں تخت پر بٹھا دیا (ابن بی بی، طبع Houtsma، در *Rec.*، ۳ : ۲)۔ ابھی لیکیا (ازلیق) آناطولی میں سلاجقه کا عارضی دارالحکومت بنا هی تھا که انھیں پہلی صلیبی جنگ (۱۰۹۷ء) کے بعد قونیه کی طرف پسپا هونا پڑا اور مغربی آناطولی، جسے تھوڑا عرصه پہلے انھوں نے فتح کیا تھا، سلاجقه کے هاتھ سے دوباره نکل گیا۔ سلاجقه کی سلطنت کے زوال تک قونیه آناطولی (روم) میں ان کی حکومت کا صدر مقام رها.

سلطان قلیج آرسلان ثانی کے بیٹوں میں اس کی مملکت کی تقسیم سے سلاجقۂ روم کے حکمران خاندان کے اندر جس کشمکش کا آغاز هوا، اس کا مرکزی نقطه دارالحکومت، یعنی قونیه پر قبضه کرنا تھا۔ مثال کے طور پر ۵۸۴ھ/۱۱۸۸-۱۱۸۹ء میں قطب الدین ملک شاه نے، جسے قلیج ارسلان نے سیواس دے دیا تھا، قونیه اور آق سرای پر قبضه کر لیا جو اس کے باپ نے بحیثیت سلطان اور اقتدار اعلٰی کے مالک هونے کے اپنے پاس رکھے تھے، اور اپنے باپ کو قید بھی کر دیا۔ تیسری

صلیبی جنگ میں جب جرمنی کے شہنشاہ فریڈرک بار بروسا کے زیرقیادت صلیبی جنگجو حملہ آور ہوے تو ملک شاہ نے ان کی پیش قدمی کو روکنے کی کوشش کی ۔ فریڈرک نے قونیہ فتح کر لیا (۱۸ مئی ۱۱۹۰ء)، تاہم ملک شاہ سے گفت و شنید کے بعد اس نے یہ شہر دوبارہ سلاجقہ کے حوالے کر دیا ۔

اگلے سال (۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) ملک شاہ نے قیصریہ پر بھی قابض ہونا چاہا تو قلیج آرسلان نے اس کی اطاعت سے منہ موڑ لیا، لیکن اس اثنا میں چونکہ ملک شاہ دارالحکومت قونیہ پر قبضہ جما چکا تھا، لہٰذا اس کے باپ کو راہ فرار اختیار کرکے اپنے بیٹے غیاث الدّین کیخسرو کے پاس پناہ لینا پڑی جسے اس نے بُرغُلُو (= الوُبُرلُو ؟) کا علاقہ دے رکھا تھا، کیخسرو کی اعانت سے قلیج آرسلان قونیہ پر دوبارہ قابض ہونے میں کامیاب ہو گیا، لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد (۵۸۰ھ/۱۱۹۲ء) اس سے پیشتر کہ وہ ملک شاہ سے آق سرای واپس لے سکے، اس کا انتقال ہو گیا اور غیاث الدّین کیخسرو اوّل سریرآرائے سلطنت ہوا ۔ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ملک شاہ نے قیصریّہ پر قبضہ کر لیا، لیکن اس کے کچھ دن بعد وہ بھی راہی ملک عدم ہو گیا (۱۱۹۵ء یا ۱۱۹۶ء) ۔

اس کے بعد قلیج آرسلان کے ایک دوسرے بیٹے رکن الدّین سلیمان شا نے، جو توقات کا حاکم تھا، پہلے ملک شاہ کے علاقوں (سیواس، آق سرای اور قیصریہ) پر قبضہ کیا اور پھر قولیہ پر حملہ آور ہوا اور چار ماہ تک اس کا محاصرہ کیے رہا ۔ بالآخر ایک معاہدے کے بعد یہ شہر اس کے حوالے کر دیا گیا ۔ اس معاہدے کی رو سے کیخسرو وہاں سے نکل گیا ۔ اب سلیمان شاہ ثانی وارث تخت ہوا (۱۱۹۷ء) اور کیخسرو پہلے آرمینیاے کوچک اور شام میں، اور پھر بوزنطہ میں جلا وطنی کی زندگی بسر کرتا رہا ۔

سلیمان شاہ کے انتقال کے بعد جب اس کے نابالغ بیٹے عزّ الدّین قلیج آرسلان ثالث کو تخت پر بٹھا دیا گیا (۶۰۰ھ/۱۲۰۴ء) تو کیخسرو، جسے تین ترک سرداروں نے دعوت دی تھی، قونیہ کے سامنے آدھمکا تاکہ تخت دوبارہ حاصل کرنے کے لیے قسمت آزمائی کرے ۔ ابتدائی مزاحمت کے بعد باھمی عہد و پیمان کے ذریعے شہر اس کے حوالے کر دیا گیا اور قلیج آرسلان کو توقات پہنچا دیا گیا (بقول ابن بی بی، ۳ : ۰۷ بعد و ۴ : ۲۷ بعد، "توقات" اسے بطور جاگیر دے دیا گیا، لیکن غالباً، جیسا کہ P. Wittek نے کہا ھے، یہ اس واقعے کے لیے ایک لطیف انداز بیان ھے کہ اسے "توقات" کے شاھی قید خانے میں محبوس کر دیا گیا) اور کیخسرو دوبارہ سریر آراے سلطنت ہوا (۶۰۱ھ/۱۲۰۴ء) ۔ قلیج آرسلان ثانی کی سلطنت کے حصے بکھرے ہونے کے بعد قونیہ پر قبضہ کرنے کے لیے جس نزاع کا آغاز ہوا، اس کے لیے دیکھیے P. Wittek، در *Byzantion*، ۱۰ (۱۹۵۵ء) : ۱۱ بعد، بالخصوص ص ۱۷ بعد ۔

اس کے بعد اس شہر کے عروج و عظمت کا زمانہ سلاطین عزّالدّین کیکاؤس اول، علاءالدّین کیقباد اول اور غیاث الدّین کیخسرو ثانی کے عہد حکومت میں شروع ہوا ۔ یہ زمانہ اپنی شاندار اور تعمیراتی سرگرمیوں کی وجہ سے ممتاز ھے ۔ ۶۱۸ھ/۱۲۲۱ء میں کیقباد اول نے قونیہ کے گرد ایک برجدار فصیل تعمیر کرائی (ابن بی بی، ۳ : ۲۵۱ بعد و ۴ : ۱۰۴ بعد؛ نیز دیکھیے Löytved، کتبہ، عدد ۲۳)، جس کی بابت حمد اللہ المُستوفی نے ایک قدیم بیان نقل کیا ھے ۔ (ابن بی بی کے بیان سے ایسا

معلوم ہوتا ہے کہ کیقباد سے قبل اس شہر کی کوئی فصیل نہ تھی، لیکن یہ یقیناً درست نہیں ہے کیونکہ حمد اللہ المستوفی ہمیں بتاتا ہے کہ سلطان قلیج آرسلان (کونسا؟ غالباً ثانی، بقول اولیا چلبی، جو خود بھی اس روایت کو بیان کرتا ہے) نے قلعہ تعمیر کیا (یعنی موجودہ قلعے کی پہاڑی) اور اسی میں ایک محل بھی تعمیر کیا۔ جب قلعہ اور فصیل بوسیدہ ہوگئے تو سلطان علاءالدّین کیقباد اور اس کے اُمرا نے فصیل شہر کی مرمّت کرائی۔ ان دونوں روایتوں کو ملانے سے اصل حقیقت غالباً یہ معلوم ہوتی ہے کہ قلیج آرسلان نے قلعہ تعمیر کیا، کیقباد نے اس کی مرمّت کرائی اور ایک فصیل بھی شہر کے گرد بنا دی جس سے شہر قلعہ بندی کے اندر آ گیا۔ کیقباد کی فصیل پر بکثرت کتبات اور سنگ تراشی کے نمونے تھے، جن میں سے بعض قدیم یادگاروں کے مطابق تھے اور باقی سلاجقۂ روم کے دبستان سنگ تراشی کا ثمر تھے.

انیسویں صدی کے نصف اوّل میں یہ فصیل تقریباً جوں کی توں قائم تھی اور اس وقت کے سیاحوں نے اس کا ذکر کیا ہے (Moltke، Texier)۔ موجودہ زمانے میں اس کا کوئی حصہ نظر نہیں آتا۔ بعض سنگ تراشی کے نوادر، جو اس کی زیب و زینت تھے، قونیہ کے عجائب خانے میں موجود ہیں.

دیگر عمارات، جو مذکورۂ بالا سلاطین نے قونیہ کے دور زرّیں میں تعمیر کیں، سب کی سب "قلعہ پہاڑی" پر، یعنی پرانے قلعے کی حدود کے اندر ہیں۔ ان سے قدیم تر سلاطین کی عمارات میں سے، جو لازماً قلعے کی حدود کے اندر ہی تعمیر کی گئی ہوں گی، لیکن جنھیں کیکاؤس اور کیقباد کی عمارتوں کے لیے جگہ خالی کرنی پڑی، اب صرف سلطان عزّالدّین مسعود اوّل کا ایک حیرت انگیز چوبی منبر باقی ہے (تاریخ ساخت ۵۵۰ھ/۱۱۵۵ء)، جسے اَخلاط کے ایک کاریگر نے مع ایک کتبے کے بنایا تھا اور جو اب مسجد علاءالدّین میں موجود ہے۔ یہ منبر اسلامی عہد کی چوب تراشی کے بہترین نمونوں میں سے ایک ہے۔ دستور کے مطابق یہ ضرور اس مسجد میں نصب کیا گیا ہوگا، جس کی جگہ علاءالدّین نے بعد میں موجودہ مسجد تعمیر کی، جو اس کے نام سے منسوب ہے۔ اس مسجد سے ملحق دو مقبرے (تربہ) ہیں۔ ان میں سے ایک کے اندر چار سلاطین، مسعود اوّل، قلیج آرسلان ثانی، کیخسرو اوّل اور سلیمان شاہ ثانی کی قبریں ہیں۔ کتبے (Löytved، عدد ۹) کی رو سے اس کا بانی قلیج آرسلان ثانی تھا۔ دوسرا "تُربہ" کیکاؤس اوّل نے ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء میں تعمیر کیا تھا (Löytved، شمارہ ۱۲)۔ قونیہ کی قلعے کی پہاڑی پر عظیم ترین عمارت مسجد علاءالدین ہے، جس کی بابت موجودہ کتبات سے پتا چلتا ہے کہ عزّالدّین کیکاؤس اوّل نے ۶۱۶ھ/۱۲۱۹ء (Löytved، عدد ۱۳۰) میں اس کی تعمیر کی ابتدا کی، اور علاءالدّین کیقباد اوّل نے ۶۱۷ھ/۱۲۲۰ء میں اسے تکمیل کو پہنچایا (Löytved، عدد ۱۶، ۱۹، ۲۱؛ معمار کا نام محمّد بن خولان الدمشقی تھا، Löytved، عدد ۱۷، اس عمارت کے اوپر کی ہوئی روغنی کاشی کاری کریم الدّین اَرْدْ (م) شاہ کی دستکاری کا نمونہ ہے، Löytved، عدد ۲۱)۔ اس کی تعمیر میں دو سال کی قلیل مدت صرف ہوئی، جس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ اس وقت کسی نئی عمارت کے بنانے کا سوال در پیش نہ تھا بلکہ ایک پہلے سے موجود عمارت کی ترمیم اور توسیع مطلوب تھی۔ مسجد کے نقشے کی بے قاعدگی بھی اسی طرف اشارہ کرتی ہے.

مسجد علاءالدّین کے قریب ہی سلاطین کا

محل بھی تھا جس کے بہت سے آثار Texier نے بھی دیکھے ہیں ۔ Sarre، Huart اور Löytved نے دیکھا کہ فصیل کے علاوہ صرف ایک گنبد باقی ہے، جس پر قلیج آرسلان کہلانے والے چار سلاطین میں سے ایک سلطان کا ایک نامکمل کتبہ موجود ہے (Löytved، عدد ۵۱) ۔ Sarre کا یہ نظریہ کہ یہ سلطان قلیج آرسلان رابع ہی کا ہو سکتا ہے کیونکہ قلیج آرسلان ثالث تو اپنے مختصر اور متنازع فیہ دور حکومت کی وجہ سے خارج از بحث ہے ۔ اس سے پہلے اس نام کے سلاطین کے عہد میں یہ کہنا کہ "اس نوع کی عمارات غالبًا قونیہ میں تعمیر ہی نہیں کی جاتی تھیں" درست ہی معلوم ہوتا ہے ۔ بہرحال یہ ماننا پڑے گا کہ پہلے سلاطین نے بھی اس محل کے کچھ حصّے تعمیر کرائے ہوں گے اور یہ اخیر کا کتبہ اتفاقًا محفوظ رہ گیا ۔ ۵ اپریل ۱۹۰۷ء کو Löytved کے بیان کے مطابق دریچے کی نصف محراب مع کتبہ مسمار ہو گئی اور اب صرف اس کا ایک ٹوٹا پھوٹا حصہ باقی ہے (اس کا چربہ، در R. Hartmann، لوحہ ۲۳) ۔ قلعے کی پہاڑی کے تمام تعمیر شدہ رقبے سے متعلق P. Wittek نے زیادہ تفصیل سے بحث کی ہے ۔ Fr. Sarre نے حال ہی میں برج سے متعلق ایک رسالہ شائع کیا ہے (*Der Kiosk von Konia*، برلن ۱۹۳۵ء) .

قلعے سے باہر اندرون شہر میں ابھی تک ایسی عمارتوں کا ایک پورا سلسلہ باقی ہے، جو تاریخ قونیہ کے اس دور میں شہر کے ممتاز مشاہیر اور علمائے دین نے تعمیر کی تھیں (دیکھیے Löytved، عدد ۱۰، ۱۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵) ۔ انھیں میں ۶۴۰ھ/۱۲۴۲ء کا تعمیر شدہ صرچہ لی مدرسہ بھی ہے، (Löytved، عدد ۲۷) جو کاشی کے شاندار کام سے آراستہ ہے اور جسے طوس کے ایک معمار محمّد بن محمّد بن عثمان نے بنایا تھا (Löytved، عدد ۲۷) .

ایشیائے کوچک پر مغول کے حملے (۱۲۴۳ء) کے بعد جس کی وجہ سے روم کی سلجوق حکومت مغل خوانین کے زیر نگیں آ گئی، اس عہد میں دو ممتاز مدبّر ایسے نظر آتے ہیں جنھوں نے سلطنت کو زوال پذیر ہونے سے محفوظ رکھنے کی کوشش کی اور قونیہ میں تعمیر عمارات کے ایک ایسے سلسلے کی داغ بیل رکھی جو فن کاری کے اعلٰی معیار کی وجہ سے ممتاز ہے ۔ ان مدّبرین میں پہلا تو امیر جلال الدّین قَرَہ طائی بن عبداللہ تھا، جس نے ۶۴۹ھ/۱۲۵۲ء میں قَرَہ طائی مدرسہ تعمیر کرایا (Löytved، عدد ۳۵) اور دوسرا وزیر اعظم فخرالدّین علی بن حسین معروف بہ صاحب عطا (م ۶۸۴ھ/۱۲۸۵ء) تھا؛ اس کی لوح مزار کا کتبہ Löytved، عدد ۶۶، میں موجود ہے (اس کی بابت دیکھیے نیز محمّد فرید و محمّد مسعود: سلجوق وزیری صاحب عطا ایلہ اوغللرینن حیات و اثرلری، استانبول ۱۹۳۴ء) ۔ صاحب عطا نے آناطولی کے دوسرے شہروں میں بھی کئی عمارتیں بنوائیں اور اس کے علاوہ خاص قونیہ میں شاندار عمارات کا ایک پورا سلسلہ تعمیر کرایا: دو مسجدیں، یعنی ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء کی بنا کردہ لارندہ مسجد (Löytved، عدد ۴۴) اور اینجہ منارہ لی مسجد (= پتلے مینار کی مسجد)، جو ۱۹۰۱ء میں بجلی گرنے سے تباہ ہو گئی: یہ دونوں ایک ہی میر عمارت کلُوک (یا کلوک) بن عبداللہ کی تعمیر کردہ ہیں (Löytved، عدد ۴۸ تا ۷۲)؛ اسی میر عمارت نے قونیہ کی عمارت نعلین جی گنبدی بھی تعمیر کی (Löytved، عدد ۸۷) اس میر عمارت کے بارے میں مزید حالات کے لیے دیکھیے فرید و مسعود: کتاب مذکور، ص ۱۲۰ ببعد ۔ صاحب عطا نے مسجد کے عقب کی خانقاہ

یعنی درویشوں کی سکونت گاہ (۶۷۸ھ/۱۲۷۸ - ۱۲۸۰ء) بھی تعمیر کرائی (Löytved : عدد ۵۷)، جس سے متصل اس کا اپنا مقبرہ (بنا شدہ ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء) ہے (Löytved؛ عدد ۶۱)۔ فرید اور مسعود نے قونیہ میں صاحب عطا کی تعمیر کردہ کئی اور نسبةً چھوٹی عمارتوں کا ذکر بھی کیا ہے۔ سیاسی تنزل کے اس دور میں کئی اور مشہور افراد نے قونیہ میں عظیم الشان یادگار عمارتیں تعمیر کرائیں (Löytved، عدد ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۸۰ ببعد، ۸۲)؛ دوسری طرف اس عہد میں سلاطین کی بنا کردہ ایک بھی عمارت نہیں.

آناطولی کی سر زمین پر ترکی حکومت کے اوّلین دارالسلطنت کی حیثیت سے قونیہ کو تاریخی اور فن تعمیر کے اعتبار سے جو اہمیت حاصل ہے اس کے ذکر کے بعد ہمیں مذہبی تاریخ کے نقطۂ نظر سے سلجوق قونیہ کی اہمیت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے۔ یہ مقام ترکیہ کے اہم ترین درویشی سلسلے یعنی سلسلۂ مولویہ کا مولد ہے اور اس کی بڑی خانقاہ اور اس کے مرشد اعظم معروف بہ چلبی کی سکونت گاہ بھی یہیں ہے۔ فرقۂ مولویہ کی روایات کے مطابق بانی سلسلہ کے والد بہاء الدّین، جو خوارزم شاہ کے عتاب سے بچنے کے لیے آناطولی چلے آئے تھے، ۱۲۲۰ء میں سلطان کیقباد اوّل کی دعوت پر قونیہ وارد ہوے اور وہیں ۶۲۸ھ/۱۲۳۱ء میں ان کا انتقال ہوا۔ ان کے خلف الرّشید مولانا جلال الدّین رُومی، بانی سلسلۂ مولویہ، اپنی وفات (۱۲۷۳ء) تک، اسی شہر میں قیام پذیر رہے اور یہیں انھوں نے اپنی شہرۂ آفاق مثنوی تصنیف کی۔ ان کی درگاہ (خانقاہ) ہی میں خود مولانا کا اپنا اور ان کے والد بہاء الدین اور ان کے جانشین "چلبیوں" کے مزار واقع ہیں (دیکھیے Löytved، ص ۴۰ ببعد)۔ اس عمارت کا نقشہ غالبًا اسی زمانے کا ہے جب اس کی بنیاد رکھی گئی تھی، لیکن بعد ازاں اس میں ہر آنے والی صدی کے عناصر کی آمیزش ہوتی رہی۔ اس وقت اس میں عجائب خانۂ قونیہ قائم ہے (دیکھیے محمّد یوسف: رسملی قونیہ آثار عتیقہ موزہ سی دلیلی و مولوی تاریخی؛ وہی مصنف: رسملی و مختصر قونیہ آثار عتیقہ موزہ سی رہبری، استانبول ۱۳۴۸ھ/۱۹۳۰ء)۔ قونیہ کی دیگر زیارتگاہوں میں صدرالدّین قونوی (م ۶۷۲ھ/۱۲۷۳ - ۱۲۷۴ء) کے مقبرے کا ذکر بھی لازم ہے، جو اسی سال کی ایک عمارت ہے (Löytved : عدد ۵۴)۔ یہ بزرگ ابن العربی کے سوتیلے فرزند اور شاگرد تھے۔ اسی طرح مشہور و معروف بزرگ شمس الدین تبریزی کا مقبرہ بھی قابل ذکر ہے، جنھیں مولانائے روم جادۂ سلوک میں اپنا مرشد طریقت کہتے تھے.

اس سلسلے میں ہمیں قونیہ کی چند مقامی روایات کا ذکر بھی کر دینا چاہیے جو زمانۂ قبل از اسلام کی مسیحی عمارات سے متعلق ہیں۔ ان میں سے بعض روایات سے پتا چلتا ہے کہ عہد سلاجقہ ہی سے قونیہ کے مسلمانوں اور عیسائیوں میں، حتّٰی کہ ان کے علما میں بھی کتنے گہرے تعلقات قائم تھے۔ سب سے پہلے ہم قلعے کی پہاڑی کے اس بوزنطی کلیسا کا ذکر کرتے ہیں، جو St. Amphilochius کے نام سے منسوب تھا۔ یہ بعد میں گھنٹا گھر کے طور پر استعمال ہوتا رہا اور اب بالکل نابود ہو چکا ہے۔ زمانۂ حال میں اسے افلاطون کی رصد گاہ سمجھا جاتا تھا۔ اس سے قبل ایک زمانے میں، جیسا کہ یاقوت بیان کرتا ہے، خیال کیا جاتا تھا کہ یہ عارف حق افلاطون کا مظہر عجائب مزار ہے اور یہ مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے لیے زیارت گاہ تھا۔ خطۂ قونیہ میں اور بھی کئی عمارات، جو ترکوں کو اس مفتوحہ ملک میں ملیں، افلاطون کی طرف

منسوب ہیں، بالخصوص ایسی عمارات جو سلسلۂ آب رسانی سے متعلق سمجھی جاتی تھیں (دیکھیے اس کے لیے F. W. Hasluck: *Plato in the Folk-lore of the Konia plain*، در *Christianity and Islam under the Sultans*، آوکسفرڈ ۱۹۲۹ء، ۲ : ۳۶۳ ببعد)۔ افلاطون کے نام سے سِیلہ Sile کی پہاڑیوں میں St. Chariton کا دَیر بھی منسوب ہے، جو قونیہ کے شمال مغرب کی طرف دو گھنٹے کی مسافت پر ہے (جسے افلاکی "خانقاہ افلاطون"، نیز آق مناستر ["خانقاہ سفید"] بھی کہا جاتا ہے) اور Iconuim میں یونانی قِسّیسین کا صدر مقام ہے۔ اس خانقاہ میں ایک چھوٹی سی مسجد تھی، جو ایک کرامت کی یادگار تھی۔ کہتے ہیں کہ یہ کرامت St. Chariton نے مولنا [رومی] کے فرزند کی فرمائش پر دکھائی تھی (اس خانقاہ اور اس سے متعلقہ روایات کی بابت دیکھیے Nikos A. Bees: *Die Maria-Spiläotissa-Kloster Kirche bei Sille (Lykaonien)*، برلن ۱۹۲۲ء)۔ مولانا کے مقبرے سے متعلق ایک مقامی عیسائی روایت میں، جس کا ذکر قبل ازیں Paul Lucas نے، جو ۱۷۰۵ء میں قونیہ میں موجود تھا، کیا ہے، یہ مذکور ہے کہ اس کے گہرے دوست، ایک یونانی اسقف Epsepi (یعنی Eusebius) کو سلسلۂ مولویہ کے نامور بانی کے پہلو میں دفن کیا گیا تھا، اور اس لیے یہ مقبرہ عیسائیوں اور مسلمانوں دونوں کے نزدیک یکساں مقدس سمجھا جاتا تھا (اس کے لیے دیکھیے J. H. Mordtmann: *Um des Mausoleum des Molla Hunkiar in Konia*، در *Jahrbuch der asiatischen Kunst*، ۲ (۱۹۲۵ء) : ۱۹۷؛ عیسائیوں اور مسلمانوں کے مابین ان تمام تعلقات کے لیے دیکھیے نیز F. W. Hasluck: *Christianity and Islam under the Sultans of Konia*، در مجلۂ مذکور، ص ۳۷۰ ببعد).

قرہ مانیوں نے قونیہ کے حکمرانوں کی حیثیت سے سلاجقہ کی جگہ لی۔ ۶۷۶ھ/۱۲۷۷ء ہی میں اس وقت کے قرمان اوغلو محمد بیگ نے کیخسرو ثالث کے عہد کی ابتر صورت حال سے فائدہ اٹھا کر قونیہ میں اپنے قدم جمانے کی کوشش کی (بالسطوت وزیر معین الدّین پروانہ کا قتل؛ مغول کے خلاف مملوک سلطان بیبرس کی مہم، جس کی وجہ سے مملوک قیصریہ تک بڑھ آئے اور سلطان اور صاحب فخرالدین کی قونیہ سے غیر حاضری)۔ اس نے ایک شخص موسوم بہ "جَمْری" کو تخت کا دعویدار بنا کر کھڑا کیا اور کہا کہ یہ کیکاؤس کا بیٹا ہے اور اس کا نام غیاث الدّین سیاوُش ہے؛ چنانچہ اس نے اس کے نام پر قونیہ کو فتح کر لیا، لیکن جب سلاجقہ کی فوج "صاحب" کے زیرقیادت، جسے مغل معاونین سے تقویت حاصل ہو گئی تھی، قونیہ پہنچی تو اسے جلد ہی یہ شہر چھوڑنا پڑا (ابن بی بی، ۳ : ۳۲۱ ببعد)۔ اس زمانے میں کچھ عرصے کے لیے آناطولیہ میں امن و امان کا دور دورہ ہوا، لیکن یہ سلجوق سلطان کے اقتدار کی وجہ سے نہیں، بلکہ مغول خان کی سطوت کی بنا پر تھا، جس نے اس مقصد کے لیے اپنے وزیر شمس الدّین الجوینی کو قونیہ روانہ کیا تھا اور اس لیے اس صورت حال سے سلاجقہ کے بجائے مغول نے فائدہ اٹھایا۔ اس کے تھوڑے ہی دن بعد قونیہ میں سلجوق اقتدار کا خاتمہ ہو گیا اور کسی نے نہ تو اس کے زوال کی پروا کی اور نہ اس پر آنسو بہائے، لیکن اس کی تفاصیل یا تواریخ کی بابت ہمیں یقینی طور پر کچھ معلوم نہیں (بالعموم ۷۰۸ھ/۱۳۰۸ء قونیہ میں سلجوق حکومت کے خاتمے کا سال کہا جاتا ہے)؛ ہمیں صرف اتنا معلوم ہے کہ چودھویں صدی میں قرہ مانی قونیہ کے حکمران بن گئے تھے۔

قرہ مان اوغلو کے زمانے میں، جس کا صدرمقام لارندہ (موجودہ زمانے کا "قرہ مان") تھا، قونیہ صوبے کا محض ایک بڑا قصبہ رہ گیا تھا، لیکن وہ اس وقت بھی اپنی ثقافتی روایات کی بنا پر قابل وقعت شمار ہوتا تھا۔ قرہ مانیوں کے اس دور میں امرا نے قونیہ میں جو عمارات تعمیر کیں، ان کا ذکر مناسب ہے (دیکھیے Löytved، ص ۷۹ ببعد)۔ ان میں خاص طور پر قابل ذکر محمّد بن حاجی خاص بیگ کا ۸۲۴ھ/۱۴۲۱ء میں بنا کردہ مدرسہ (دارالحفاظ) ہے (Löytved، عدد ۹۰)، لیکن خود قرہ مانلی بادشاہوں کی بنا کردہ کوئی عمارت نہیں ملتی۔

اس کے بعد جو جنگیں قرمان اوغلو اور عثمانی ترکوں کے درمیان ہوتی رہیں ان میں قونیہ سب سے بڑا متنازع فیہ مقام تھا اور اس کی فصیلوں کے سامنے آناطولی پر غلبہ حاصل کرنے کے لیے فریقین کے درمیان کئی معرکے ہوے۔ قریب قریب ۷۹۶ھ/۱۳۹۳-۱۳۹۴ء میں (بہت سے عثمانی ذرائع کا یہی بیان ہے؛ دیکھیے اُرُوج، ص ۳۱، س ۱۶، ۱۰۱ س ۱۰؛ گمنام مصنف کا مخطوطہ، طبع Giese، ص ۳۴ س ۱۰؛ عاشق پاشا زادہ، طبع Giese، ص ۶۵، باب ۶۴؛ v. Hammer: Gesch. d. osm. Reiches، ۱: ۳۲۵؛ اس کی صحیح تاریخ معلوم نہیں)۔ بایزید اوّل یلدرم نے قونیہ پر قبضہ کرلیا اور قرمان اوغلو کی مملکت میں داخل ہوا، لیکن معرکۂ انقرہ (۱۴۰۲ء) کے بعد، جس میں بایزید نے تیمور سے شکست کھائی اور گرفتار کر لیا گیا، فاتح نے آناطولی کے امرا کو ان کی مملکت دوبارہ واپس دے دی جس سے عثمانیوں نے انھیں محروم کر دیا تھا۔ اس طرح قرمان اوغلو نے، جس کا نام محمّد ثانی تھا اور علی بیگ کا، جسے بایزید کے سپہ سالار تیمور تاش نے شکست دے کر قتل کر دیا تھا، بیٹا تھا، اپنا ملک دوبارہ حاصل کر لیا اور اس کے ساتھ ہی قونیہ بھی اسے مل گیا۔ ان دو متحارب جماعتوں میں کشمکش آئندہ نصف صدی تک جاری رہی۔ بالآخر قرہ مانیوں نے بروسہ پر حملہ کرکے اسے تاراج کیا اور عثمانی سلطان محمّد اوّل نے اس کے جواب میں حملہ کر کے قونیہ پر قرہ مانیوں کو شکست فاش دی (صحیح تاریخ معلوم نہیں؛ وقائع میں ۸۱۶، ۸۱۷ اور ۸۱۹ھ درج ہے؛ دیکھیے عاشق پاشا زادہ، ص ۷۵، باب ۷۱ و ص ۷۸، باب ۷۴؛ v. Hammer: GOR، ۱: ۲۶۶، کا فیصلہ ہے کہ یہ سال ۸۱۷ھ/۱۴۱۴ء ہے)، حتّٰی کہ بالآخر محمّد ثانی فاتح نے ۸۷۲ھ/۱۴۷۶ء میں قونیہ کو فتح کر لیا، اور قطعی طور پر قرمانیہ کو سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا (عاشق پاشازادہ؛ ص ۱۶۳، باب ۱۳۳؛ v. Hammer: G O R، ۲: ۸۶ ببعد)۔ اس وقت سے قونیہ عثمانی ایالت قرہ مان کا دارالحکومت بن گیا اور ایک بیگلر بیگ اور ایک پانچسو اسپر (Aspers) تنخواہ پانے والے مُلّا کا صدر مقام مقرر ہوا۔

چونکہ محمّد ثانی نے اپنے جدید دارالحکومت قسطنطینیہ کی شان بڑھانے کے لیے فنکاروں، صناعوں اور امرا کو مجبور کیا کہ وہ نقل وطن کر کے وہاں آباد ہوں، لہٰذا قونیہ کے سلطنت عثمانیہ میں ضم ہونے کا نتیجہ یہ نکلا کہ وہ آہستہ آہستہ ایک صوبجاتی قصبے کی پست سطح پر پہنچ کر جمود و سکون کا شکار ہو کر رہ گیا۔ صرف فرقۂ مولویّہ کی خانقاہ کبیر جو بانی فرقہ [مولانا] جلال الدّین رومی کے مقبرے سے متصل تھی، اس قصبے میں ایک ایسی جگہ رہ گئی جہاں سے اس ذہنی زندگی سے سوتے پھوٹتے تھے جو فرقۂ مولویّہ کی روایات کے ساتھ چولی دامن کا ساتھ رکھتی تھی۔ قونیہ کی اہمیت کا یہ تنزّل اس

قصبے کی آرائش پر اثر انداز ہوا - سلجوق اور قرمانیوں کے عہد کی بنیادیں خستہ حال ہو گئیں اور جو عمارات ان پر استادہ تھیں کھنڈر بن کر رہ گئیں اور ایسی نئی عمارتیں جو عہد سلاجقہ کی عمارات سے لگا کھا سکیں، اب تعمیر نہیں کی جاتی تھیں - کم از کم مقامی امرا نے تعمیر سے ہاتھ کھینچ لیا - قونیہ کی تمام دلچسپی اب سمٹ کر خانقاہِ مولویہ اور ان اولیا کے مقابر کے ساتھ وابستہ رہ گئی جو وہاں مدفون تھے - ان کی اور خصوصاً "خانقاہ مولویہ" کی حفاظت کی طرف سلاطین اور امرائے عظام ہمیشہ متوجہ رہے ہیں - قونیہ میں عثمانی دور کی ایک مشہور یادگار مسجد سلیمیہ موجود ہے، جسے سلطان سلیم اول نے تعمیر کرایا تھا - تاریخ فن تعمیر کے لیے بحیثیت ایک دستاویز کے اس کی قدر و قیمت ہماری نظر میں اس بنا پر اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے کہ یہ عمارت مسجد فاتح کا، جس کی تاسیس محمّد ثانی نے قسطنطینیہ میں کی تھی اور جو اپنی موجودہ صورت میں اٹھارھویں صدی عیسوی کی عمارت کی تجدید شدہ شکل ہے، نقش ثانی ہے (دیکھیے R. M. Riefstahl : *Selimiyeh in Konya*، در *The Art Bulletin*، ج ۱۲، عدد ۴، ۱۹۳۰ء) - قونیہ میں عہد عثمانیہ کی بعض اور مسجدیں بھی موجود ہیں، جن میں سے مسجد شرف الدّین (تاریخ، نامعلوم، غالباً اٹھارھویں صدی) قدرے مشہور ہے .

۱۸۳۲ء میں قونیہ پھر تاریخ عالم میں نمایاں ہوا، جب کہ ابراہیم پاشا بن محمّد علی پاشائے مصر نے عثمانی سلطان کی افواج کو اس مقام پر شکست دی - قونیہ کو صدیوں تک اس سڑک پر سب سے بڑے پڑاؤ کی حیثیت حاصل رہی جو آناطولی کے درمیان سے قطراً گزرتی ہے اور جو عہد عثمانیہ میں نہ صرف مشرق کے خلاف عثمانی ترکوں کے محاربات میں ایک عسکری شاہراہ تھی، بلکہ قسطنطینیہ سے سال بسال مکۂ معظمہ کو جانے والے کاروان حجاج کی گزر گاہ بھی تھی - ۱۸۹۶ء میں قونیہ کو بغداد ریلوے سے ملا دیا گیا، جس نے اب اس سڑک کی جگہ لے لی ہے اور اس بنا پر قونیہ کی خوشحالی دوبارہ بڑھتی نظر آ رہی ہے - جنگ عظیم کے بعد قونیہ پر اتحادی افواج نے قبضہ کر لیا - ۳ سے ٦ اکتوبر ۱۹۲۰ء تک یہاں خلیفہ کی حمایت میں تحریک ملّی کے خلاف ایک بغاوت برپا رہی، لیکن اس پر جلد قابو پا لیا گیا (دیکھیے مصطفی کمال : *Die Nationale Revolution*، ص ۵۳)- اگست ۱۹۲۲ء میں یونانیوں کے خلاف آخری فیصلہ کن جنگ میں قونیہ ترکیہ کی افواج کا صدر مقام تھا - درویشوں کی باقی تمام خانقاہوں کی مانند قونیہ میں فرقۂ مولویہ کی خانقاہ بھی ۱۹۲۵ء میں بند کر دی گئی - ۱۹۲۷ء سے اب یہاں قصبے کا عجائب خانہ قائم ہے - [قونیہ اب ایک صوبے کا صدر مقام ہے، جس کی آبادی اکتوبر ۱۹٦۵ء میں گیارہ لاکھ بائیس ہزار سے زیادہ تھی] .

مآخذ : مقالے میں مندرج حوالہ جات کے علاوہ : (۱) یاقوت : طبع Wüstenfeld، ۴ : ۲۰۳؛ (۲) الدّمشقی طبع Mehren، ص ۲۲۸؛ (۳) ابوالفداء : تقویم البلدان، طبع Reinaud، ص ۳۸۲ ببعد؛ (۴) حمد الله المستوفی : نزہۃ القلوب، طبع G. Le Strange، در *G M S*، ۱/۲۳ : ۹۷ ببعد؛ (۵) ابن بطّوطہ، طبع Défremery و Sanguinette، ۲ : ۲۸۱ ببعد؛ (٦) سیدی علی رئیس (جس نے ۹٦۰ھ/۱۵۱۳ء میں سیاحت کی) : مرآت الممالک، ص ۱۲؛ (۷) کاتب چلبی : جہان نما، استانبول ۱۷۳۲ء، ص ٦۱۵؛ (۸) اولیا چلبی (۱۰٦۰ھ/۱٦۵۰ء میں قونیہ گیا) : سیاحت نامہ، ۳ : ۱۸ ببعد؛ (۹) Mararius (بوزنطی عالم، سنہ ۱۱٦۱ھ / ۱٦۵۳ء میں سیاحت کی)، ترجمہ از F. C. Belfour، ۱/۱ : ص ۷ ببعد؛ (۱۰) نابی

(۱۰۸۹ھ/۱۶۷۸ء میں سیاحت کی): تحفة الحرمین، ص ۸؛ (۱۱) محمّد ادیب: مناسک الحجّ (مصنفۂ ۱۱۹۳ھ/۱۷۷۹ء)، ص ۳۴؛ (۱۲) F. Sarre: *Reisen in Kleinasien*، برلن ۱۸۹۶ء؛ (۱۳) Cl. Huart: *Konia la ville des Derviches Tourneurs*، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۱۴) J. H. Löytved: *Konya*، برلن ۱۹۰۷ء؛ (۱۵) F. Sarre: *Konia*، برلن، بدون تاریخ، منقول از *Denkmäler persischer Baukunst*، برلن ۱۹۱۰ء؛ (۱۶) R. Hartmann: *Im neuen Anatolien*، لائپزگ ۱۹۲۸ء، ص ۹۹ ببعد؛ (۱۷) قونیہ و رہبری، استانبول ۱۳۳۹ھ (مع نقشۂ شہر)؛ (۱۸) A. C.: *Konya*، استانبول ۱۹۳۲ء۔

(FR. TAESCHNER)

* **قَوّاس:** ایک عربی لفظ، جس کے اصلی معنی تیر انداز تھے، آگے چل کر بندوقچی ہوئے اور بالآخر فرانسیسی لفظ Archer کی طرح یہ فوجی پولیس کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ قوّاص (ص سے) کی شکل میں یہ لفظ الف لیلة ولیلة میں آیا ہے (Dozy: *Suppl*)، بحر روم کے مشرقی حصے میں اس کا اطلاق خاص طور پر فوجی پولیس کے سپاہیوں پر ہوتا ہے، جنھیں فرانسیسی میں cawas یا بعض اوقات ینی چری (Janissaires) کہتے ہیں (کیونکہ ینی چری فوجیوں کو برطرف کرنے سے قبل قواس انھیں میں سے بھرتی کیے جاتے تھے)۔ انھیں اپنی جماعت سے علحدہ سفارت خانوں اور قنصل خانوں کی حفاظت کا کام سپرد کیا جاتا تھا۔ جب سفیر یا قنصل کسی سرکاری یا غیرسرکاری کام کے لیے شہر میں جاتا تو یہ اس کے آگے آگے چلتے تھے اور پرہجوم گلیوں اور بازاروں میں اس کے لیے راستہ صاف کرتے تھے۔ ترکی میں انھیں "یساق چی" کہتے ہیں۔ ۱۷۴۰ء میں جب سلطنت عثمانیہ اور فرانس کے درمیان معاہدے کی تجدید ہوئی تو اس کی دفعہ ۴۵ اور ۵۰ میں، جنھیں مراعات خصوصی (capitulations) کا نام دیا جاتا ہے، یہ رعایات دی گئیں کہ سفیر اور قنصل جس ینی چری کو چاہیں ملازم رکھ سکتے ہیں اور کسی ایسے آدمی کو رکھنے پر مجبور نہیں ہوں گے جو انھیں ناپسند ہو (T. X. Bianchi: *Nouveau Guide de la Conversation*، پیرس ۱۸۵۲ء، ص ۲۷۳، ۲۷۴)۔ ۲۳/صفر ۱۲۸۰ھ کے ضوابط کی رو سے ان مقامی باشندوں کی تعداد معین کر دی گئی جنھیں مراعات خصوصی کی بنا پر قونصل خانے اپنے طور پر یساقچی کی حیثیت سے ملازم رکھ سکتے تھے؛ چنانچہ قنصل خانۂ عمومی اور صوبوں کے صدر مقامات میں قائم قنصل خانوں کے لیے ان کی تعداد ۴ مقرر کی گئی، معمولی قنصل خانوں کے لیے ۳ اور نائب قنصل خانوں یا قنصل کے نمائندوں کے دفاتر کے لیے ۲۔ ان کے تقرر کی اطلاع صوبے کے حاکم اعلی کو دے دی جاتی تھی، جس کے پاس ایک رجسٹر میں ان ملازمین کے نام درج کیے جاتے تھے (Aristarchi-bey: *Législation Ottomane*، قسطنطینیہ ۱۸۷۳ - ۱۸۸۸ء، ۴: ۱۵ ببعد)۔

مآخذ: (۱) *Descr. de l'Egypte*، پیرس ۱۸۲۲ء، ۱۸: ۱، ۳۲۶ تا ۳۲۷۔

(CL. HUART)

* **قُوّہ:** (ع - جمع: قُوٰی) فلسفے کی زبان میں ایک کثیر المعنی لفظ ہے، جسے δύναμις کا مفہوم ادا کرنے کے لیے استعمال کیا گیا۔ سیاق و سباق کے مطابق اس کا ترجمہ استعداد، مناسبت، مطابقت، قابلیت یا امکان کیا جا سکتا ہے۔ ان معانی کعیں پر، خواہ ان کی کوئی مشترکہ بنیاد ہو یا نہ ہو، دو قسم کے نقطۂ نگاہ سے غور کیا جا سکتا ہے۔ ارسطو کی تصانیف میں δύναμις کے مفہوم کی دو ضد ہیں: (۱) ἀδυναμία (لا قوّہ یا ضعف، ناتوانی، کمزوری)؛ (۲) ἀδύνατον (فعل، فاعلیت،

حقیقت)۔ پہلے مفہوم کے لحاظ سے قوّہ سے بحث مقولات (Categories) اور مابعد الطبیعیات (Metaphysics، ۵ : ۱۲) میں کی گئی ہے اور دوسرے معنوں میں زیادہ تر مابعد الطبیعات (جِ ۸، ۹) میں۔ یہاں اس کا ذکر ضروری ہے کہ لَا قوّہ یا ضعف اور ممتنع یا مُستَحِیل کا فرق خیال میں رکھنا چاہیے.

(۱) قُوّہ، زیادہ درست طور پر قُوہ طبیعیّہ (مقدرہ مؤثرہ) کی، جو مقولۂ کیف (دیکھیے مقولات) کی دوسری نوع ہے، ارسطو نے یہ تعریف کی ہے : وہ نظام جس سے کوئی شخص یا کوئی شے بسرعت و بسہولت کام کرنے لگے ۔ بر خلاف اس کے لا قوّہ اس بات پر آمادہ کرتی ہے کہ دوسرے کا اثر بسرعت و سہولت قبول کر لیا جائے۔ یہاں تأثیر و تأثّر کو ایک دوسرے کی ضد قرار دیا گیا ہے، جو ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتیں ۔ یہ دونوں بیک وقت ایک ہی مادّے میں موجود نہیں ہو سکتے ۔ اس معنی کے لحاظ سے قوہ ایک مخصوص فاعلیت کی مثبت کیفیت ہے یا جیسا کہ رواقیّین کہتے ہیں اشیا کی صفات ان کے قوائے فاعلہ ہیں ۔ جمہور متکلمین نے اس اصل کو صرف افعال الٰہیہ کی بابت تسلیم کیا ہے۔ مثال کے طور پر مسلم علمائے کلام کہتے ہیں کہ صفات الٰہیہ اللہ کے افعال کے مصادر ہیں (نیز دیکھیے مسیحی عقائد) ، لیکن فلاسفہ نے اس کو اصالۃً "طبیعیۃ کلیہ" کے افعال کے بارے میں استعمال کیا ہے ۔ طبیعیہ کلیہ میں بہت سی قوتیں اور فاعلیتیں ودیعت کی گئی ہیں اور ہر فاعلیت کے بالمقابل ایک لافاعلیت ہے، لیکن یہ لا فاعلیت کوئی مثبت شے نہیں بلکہ ایک عدم یا فساد ہے ۔ لا قوہ عدم مطلق نہیں ہے بلکہ ایک ایسی چیز کا عدم ہے جو ارسطو کے خیال کے مطابق کسی چیز میں طبعی طور پر موجود ہونی چاہیے۔ اس بات پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا گیا ہے کہ قوہ سے لاقوہ کی طرف تحوّل (یا فعل سے انفعال کی طرز انتقال) تدریجی یا بالواسطہ نہیں ہوتا بلکہ بغیر کسی واسطے کے، یعنی فوراً، زمانے کے بغیر واقع ہوتا ہے ۔ باقی ماندہ بحث کی بابت مسلم فلاسفہ بالعموم ان دعاوی کی تشریح کے لیے، جو بہت کچھ مورد اعتراض ہیں، ارسطو کی دی ہوئی مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں ۔ علم منطق (قاطیغورامیں) میں ان کی مثالیں ذی روح کے لیے صحت (فاعلیۃ) اور بیماری (لا فاعلیۃ) ہیں اور غیر ذی روح کے لیے سختی اور نرمی ۔ اس کے علاوہ دیگر انواعِ علم میں بعض اوقات سُکون کی تعریف حرکت سے محرومیّت، عمی کی بصارت سے محرومیت اور شقاوت کی سعادت سے محرومیّت وغیرہ کی جاتی ہے ۔ یہ تمام اعدام ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے مادّے کے اعراض مانے گئے ہیں ۔ اسی وجہ سے یہ رواج قائم ہو گیا ہے (کم از کم ابن سینا کے زمانے سے [دیکھیے تسع رسائل ، ص ۶۴] جو غالبًا یونانی تشریح کی پیروی کرتا ہے) کہ عدم کو، جو عرض ہے، ذاتیات یعنی ہیولٰی اور صورت سے ممتاز اور جدا سمجھا جاتا ہے .

(۲) سب سے پہلے الفارابی (*Abhandlungen*، طبع Dieterici، ص ۸۷) نے غالبًا ایک یونانی شارح کے اتباع میں اس بات پر بحث کی ہے کہ آیا تأثر، جو مقولۂ کیف میں زیر بحث آیا ہے، وہی انفعال ہے جو آخری (دسواں) مقولہ ہے یا نہیں ۔ شاید یہ خیال اس کو ارسطو (*De anima*، ص ۴۱۷ ب) کی ایک عبارت سے پیدا ہوا ہوگا جہاں کہا گیا ہے کہ تأثر کے دو معنی ہیں : (۱) یہ ایک نوع کا انحطاطی تحول ہے (دیکھیے بیان بالا)، جو اپنی ضد کے زیر اثر ظہور پذیر ہوتا ہے اور (۲) واجب کے ضمن میں ممکن کا استبقاء اس طور پر

ہے کہ اس کے موجود ہونے کی ایک طبعی بنیاد قائم ہو جائے۔ یہاں بجائے انحطاط کے نہ صرف اس کا ثبوت قائم ہوتا ہے بلکہ اس سے آگے کے ارتقا کا سوال پیدا ہو جاتا ہے، یعنی بالاتر مؤثرات سے تاثر، اور طلبِ بقا بطور انفعال، قابلیت اور تفکیر۔ (رک بہ اثر) ۔

مصطلحات فلسفہ کی تاریخ میں قوّہ اور لَا قوّہ کے درمیان فرق سمجھنے سے زیادہ ضروری یہ ہے کہ قوہ اور فعل کے درمیان فرق سمجھا جائے، جسے فلسفی مذاھب کی زبان میں استعداد اور فعل کہتے ھیں اور جو عام اصطلاح بالقوہ (δυνάμει) اور بالفعل (ἐνέργεια) کے اندر شہرت حاصل کر چکے ھیں۔ ان دونوں اصطلاحات کا ارسطاطالیسی فلسفے کے بنیادی تصورات ہیولٰی اور صورت سے گہرا تعلق ہے۔ استعداد ہیولٰی کا خاصّہ ہے اور فعل صورت کا۔ قُوہ اور فعل کو مادے اور صورت کے لواحق کہا جاتا ہے۔ ارسطو اس سے یہ چاہتا تھا کہ عالم کے ساکن اور پائدار ہونے کے نظریّے کو اس کے متحرک اور متغیر ہونے کے نظریّے سے تطبیق دی جائے۔ ہیولٰی اور صورت [رک بہ سبب] موجود کے اصل اجزاے ترکیبی کے نام ھیں اور قوت اور فعل اس کے حصول کے مدارج ترقی کے نام ھیں۔ ان بنیادی تصورات کی تعریف اس سے زیادہ درست طور پر نہیں کی جا سکتی۔ مسلم فلاسفہ بھی ارسطو کی طرح صرف مثالوں کے ذریعے ان کی تشریح کرنے کی کوشش کرتے ھیں۔

قوہ سے فعل میں آنے کے لیے ایک مسلسل و غیر منقطع عالم، نمو، زمان اور تغیر کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کے ایک اصول کے مطابق، جسے مسلم مفکرین نے بھی، کم از کم اس عالم کے اعتبار سے، اختیار کیا ہے، لا محدود حقیقی نہیں ہو سکتا، لیکن زمانے میں، بالخصوص جب اس کا تصور ابتدا اور انتہا سے معرّٰی سمجھا جائے، ایسے موجودات کے غیر متناھی سلسلے کا امکان ہے جو ایک معین آن میں اپنا ایک متناھی تحقّق رکھتی ھیں۔ اگر کوئی شے مانع نہ ھو تو معین و محدود شرائط کے تحت ھر ممکن بتدریج تحقق تام کی طرف بڑھتا ہے۔ امکان اور تحقق دونوں کو نمو کے دو سرے سمجھنا چاھیے، جو زمانے کی ایک مدت کے اندر وقوع پذیر ھوتا ہے۔ قوہ سے فعل تک کے اس عمل کو ارسطو حرکت کہتا ہے، جس کی تعریف وہ یہ کرتا ہے کہ یہ ممکن کا تحقق ہے۔ خاتمہ (وجود بالفعل) عربی میں کمال بھی کہلاتا ہے، بعینہٖ اسی طرح جیسے ارسطو ἐντελέχεια اور ἐνέργεια دونوں کو ایک ھی معنی میں استعمال کرتا ہے۔

ارسطو کے خیال میں امکان محض (صفات سے معرّا) کا تصوّر، جو وقت پر ھر چیز بن سکتا ہے، ایک قابل فہم تجرید ہے۔ ھر نموئی شے اپنے وجود سے پہلے کسی طرح ثابت اور متحقق ھو چکی ہے۔ عدم مادہ کی ایک صفتِ عارضہ ہے، خود مادّہ نہیں، گو نو افلاطونیہ میں خود عدم کو مادّہ قرار دیا گیا ہے۔ خود ارسطو اس بات کو منطقی طریقے سے واضح نہ کر سکا کہ عدم میں اور مادّہ بحیثیت امکان محض میں کیا فرق ہے۔ مسلمان مفکرین، جو نوافلاطونیت کے زیر اثر تھے، اس فرق کی وضاحت ارسطو سے بھی کم کر سکے۔ وہ اکثر عدم اور قوہ کو ایک ھی شے قرار دیتے ھیں۔ بہرحال ان کی کوشش عموماً یہ رھی ہے کہ ھمارے اس عالم نمو کو مثبت قوتوں، یعنی قواے فاعلہ کی ترتیب وار مملکت قرار دیا جائے۔ اس کے بعد وہ عالم نمو کا یہ تصور پیش کرتے ھیں کہ یہ ان قوی کے باھمی تعامل سے بنا ہے جن میں کوئی فاعل ھوتا ہے کوئی منفعل۔ ارسطو اور رواقیین وغیرہ کی طرح

وہ بھی فاعل اور منفعل، متحرک اور محرک، حاکم اور محکوم قوتوں کا ذکر کرتے ہیں اور یہ صفات ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتیں ۔ گویا وہ ایک ہی عمل کی دو حیثیتیں ہیں ۔ اس لیے تنزّلات وجود کے درجات میں ایک ہی قوہ اپنے سے اسفل قوہ کے لیے فاعل، محرک اور حاکم اور اپنے سے اعلٰی قوہ کے لیے منفعل، متحرک اور محکوم ہو سکتی ہے ۔ بالفاظ دیگر قوہ اور فعل کے مابین باہمی تعامل کے لحاظ سے استعمالاً ویسا ہی تضایف ہے جیسا مادّے اور صورت کے مابین ہے ۔ وہ مادّہ جو ایک قسم کی صورت میں موجود ہو چکا ہے جیسے کہ مٹی جو اینٹوں کے لیے مادّہ بن جاتی ہے ۔ پھر اینٹیں بجائے خود ایک عمارت کے لیے مادّہ ہو جاتی ہیں ۔ اسی طرح نطفے میں بچّہ بننے کی صلاحیت ہوتی ہے اور بچے میں بڑا آدمی بننے کی ۔ بالفاظ دیگر نطفے میں بچہ بننے کی صلاحیتِ قریبہ اور بڑا آدمی بننے کی صلاحیت بعیدہ پائی جاتی ہے ۔

اس تمام نظریّے کا تعلق کائنات کے حرکی نظریّے سے ہے ۔ چنانچہ ارسطو کی طرح مسلم فلاسفہ کے ہاں بھی طبعی علوم کو جن میں نفسیات بھی شامل ہے طبعی اور نفسی قوٰی کے مختلف مدارج پر مشتمل نظام ظاہر کیا گیا ہے ۔ قوائے نفسیہ باطنیہ کے بجائے کہیں کہیں لفظ اجزائے نفسیہ استعمال کیا گیا ہے ۔ (μέρη، اجزا؛ ایک افلاطونی اصطلاح ہے جسے ارسطو نے بھی استعمال کیا ہے) جالینوسی اثرات بالخصوص نفس کے قوائے باطن اور ان کے تحتیر کے نظریے میں پائے جاتے ہیں (فارابی، ابن سینا، اور غزالی کے ہاں) ۔ فارابی نے اس پر اپنی فصوص میں بحث کی ہے (یعنی Abhandlungen، طبع Dieterici، ص ۷۲ ببعد؛ جسے غلطی سے تسع رسائل، ص ۴۲ ببعد میں ابن سینا کی طرف منسوب کیا گیا ہے) دیکھیے اس کی *"Model state"* (طبع Dieterici، ص ۳۴ ببعد) ابن سینا (کتاب النجاۃ، قاہرہ ۱۹۱۳ء، ص ۲۵۸ ببعد و اشارات، طبع Forget، ص ۱۲۳ ببعد) نفس ناطقہ کی بلند ترین قوت باطنیہ سے لے کر سادہ ترین جسم کی قوت تک پچیس کے قریب قوتوں کا شمار کرتا ہے ۔ غزالی کے ہاں (تہافۃ، طبع Bouygeo، اشاریہ) تیس سے زائد قوتوں کا ذکر ہے، لیکن ان میں سے بعض مترادف ہیں، قوائے باطنیہ کی بابت مزید اطلاعات اجمالاً Hastings : *Encyclopaedia of Religion and Ethics* میں بذیل Soul موجود ہیں، دیکھیے *De. Wijsbegeerte in den Islam*، ۱۹۲۱ء، اشاریہ .

جیسا کہ مختصراً اوپر تشریح کی گئی ہے، عالم حدوث میں قوہ فعل سے متقدّم بالزمان ہے، لیکن فعل، جیسا کہ ارسطو کے تتبع میں بعض مسلم حکما کہتے ہیں، اعلٰی ہونے کی حیثیت سے ہمیشہ قوہ سے متقدّم ہے ۔ جو چیز بالقوہ ہو وہ خود بخود تحقق کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی ۔ خدا جو مسلم فلاسفہ کے نزدیک کامل حقیقی ہے، عالم کو عدم سے وجود میں یا قوہ سے فعل (اخراج) میں لایا ۔ عقول کو جو اللہ اور عالم کے درمیان وسائط کا کام دیتی ہیں بالعموم حقائق کہا جاتا ہے ۔ یہ آخری روح مجرّد یا عقل فعّال کی فاعلیت ہے جو، جیسا کہ ابن سینا فار ابی کے تتبع میں بیان کرتا ہے، ہر چیز کو اس کی صورت عطا کرتی ہے (واہب الصور، اس اصطلاح کے لیے دیکھیے *Enneodes*، ۵ : ص ۹، سطر ۳) یا جیسا کہ ابن رشد کہنا پسند کرتا ہے اس کی ہر چیز کو قوہ سے فعل میں لاتی ہے ۔ بہر حال دونوں فلسفیوں کے درمیان کوئی اصولی فرق نہیں محض اسلوب کا فرق ہے ۔ وہ دونوں ارسطو کے تتبع میں مادّے اور صورت کو جوہر خیال کرتے ہیں اور قوہ

اور فعل کو علی‌الترتیب ان کے خواص (لَوَاحق) سمجھتے هیں ۔

قوہ اور فعل کے مسئلے کو امکان، اتفاق، قدر اور جبر کے مباحث کے ساتھ مرتبط کرنے کے لیے مقالۂ منطق کی طرف رجوع کرنا چاهیے ۔ یہاں صرف اتنا کہنا ضروری ھے کہ ارسطو کے فلسفے کی تشریح میں ابن سینا صادرہ اور اتفاقً کی اصل پر بہت زیادہ زور دیتا ھے ۔ برخلاف اس کے ابن رشد، اس بحث میں غزالی سے اتفاق کرتے ہوے اس نظریّے کی طرف مائل ھے کہ ممکن کے معنی کا تعیّن اسی وقت هو سکتا ھے جب اس کو ایک واقعی اور متحق شے کی طرف منسوب کیا جائے .

(۳) Theology of Aristotle (طبع Dietcrici، ص ۹۴) میں مندرجۂ ذیل قابل غور عبارت پائی جاتی ھے : عالم محسوس میں فعل کو قوہ پر فضیلت ھے، لیکن اس سے بالاتر عالم معقول میں قوہ کو فعل پر ترجیح ھے ۔ یہ پُر معانی جملہ، مجھے جہاں تک علم ھے Enneodes میں نہیں پایا جاتا لیکن فلوطینس Plotinus (Enn.، ۵ : ۱، ۶ ببعد، ص ۳، سطر ۱۵ ببعد، ص ۴، ۱ ببعد، ص ۵، سطر ۱۳ ببعد) کے اقوال کے عین مطابق ھے ۔ فلوطینس Plotinus کے ایک عام اصول کے مطابق جسے هر جگہ منطقی طور پر نباها نہیں گیا، ارسطو کے مقولات اور اس کے فلسفے کے بڑے بڑے تصورات کا اطلاق فقط عالم محسوسات پر ھے ۔ اگر ان کا اطلاق عالم روح پر کیا جائے تو ان کے کچھ اور معانی هو جاتے هیں جو اس سے بلند تر هوتے هیں ۔ بالاتر قوت، قدرت تخلیق، جس پر بذیل عدد (۱) بحث کی جا چکی ھے، کی شدت کا مظهر ھے ۔ مزید برآن فعل و قوہ کے اجزا میں اقدار کا باهمی تبادلہ هوتا رهتا ھے .

فلوطینس Plotinus راے میں جملہ اشیاے کی عالم کا مبدأ اولین جو واحد ھے (”Theology of Aristotle“ میں = خدا) رواقیین کے کلمہ (قوۂ مؤثرہ) اور مشّائیں کے فعل سے بلند تر ھے ۔ یہ درست ھے کہ Vovs (عقل) کو جو سب سے پہلی مخلوق شے ھے، اوّل الاوائل کا کلمہ حکم λόγος καὶ νοῦς کہ سکتے هیں، لیکن خود اوّل الاوائل مقتضاے ذات δύναμις یعنی اقتدار وقوۃِ کا ملہ ھے ۔ اوّل الاوائل (جس کو اورون، مثلاً افلاطون نے، خیر مطلق کہا ھے) کی یکتائی کے ساتھ صرف ایک صفت چل سکتی ھے اور وہ قدرۃ مطلقۂ کاملہ ھے، لیکن چونکہ عمل خواہ کسی نوع کا هو، فکر هو یا خلق، کثرۃ اور جهد کا متقاضی ھے اس لیے مطلقًا بسیط وجود کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا ۔ اوّل الاوائل کی تعریف قوۃِ مطلقہ کرنے کی بابت دیکھیے قول افلاطون (E 247 Soph) ”میں موجود کی هستی کی تعریف اس طرح کرتا هوں کہ وہ بجز قوت کے کچھ نہیں ھے“ .

معتزلہ کو چھوڑ کر یہ کہا جا سکتا ھے کہ وجودِ یکتا (خدا) کی صفت قدرۃ کاملہ پر اتنا زور دینا ضرور علماے اسلام کے نزدیک طبعًا بہت زیادہ قابل قبول هوا هوگا ۔ گو دستور کے مطابق وہ اللہ کی صفت علم کو اس کی صفت قدرۃ سے پہلے رکھتے هیں اور اس کے مقابلے میں ارسطو کی راے کہ خدا قوت محض ھے جو اپنے آپ کو فقط بصورت عقل ظاهر کرتا ھے پسند نہ آئی هوگی ۔ اس کو اس قدر کثرت سے اور صاف صاف بیان کیا گیا ھے کہ اس کی مثال دینے کی ضرورت نہیں پھر بھی یہ جتلا دینا چاهیے کہ علماے متکلمین قدیم زمانے هی سے خدا کی قوت کاملہ کو بیان کرنے کے لیے قدرت کا لفظ استعمال کرتے هیں ۔ چنانچہ نوافلاطونیت کے زیر اثر متصوفین نے اپنی اصطلاحات کے وسیع

دائرے میں لفظ قوه کو بھی داخل کر لیا ۔ مثلاً الجیلی (الانسان الکامل، باب ۹۱) خدا کی قدرت کو قوۃ ذاتیه کہتے هیں جو وجود کی صفت ہے اور صرف خدا هی کے لیے استعمال هوتی ہے کیونکه وہ اسے نیست سے هست میں لاتا ہے .

آخر میں اس کا ذکر مناسب معلوم هوتا ہے که اصطلاح متکلمین میں فعل کا اطلاق ان موجودات کے کردار پر هوتا ہے جن میں علم اور اراده دونوں پائے جاتے هیں اور راجح یه ہے که خدا کو فاعل کہا جائے نه موجود بالفعل .

مآخذ : اصل مقالے میں دیے هوے مآخذ کے علاوه (۱) I. Madkour : *La place d al-Fârâbî dans l' école philosophique musulamane*، پیرس ۱۹۳۴ء؛ بالخصوص ص ۱۲۲ ببعد (جو روح کی عقل اور دیگر قوتوں کے متعلق ہے)؛ (۲) M. Horten : *Die Metaphysik Avicennas*، ۱۹۰۷ء ببعد، بالخصوص ص ۲۵۰ تا ۲۷۵؛ (۳) S. V. d Bergh : *Die Epitome der Metaphysik des Averroes*، ۱۹۲۴ء، بالخصوص ص ۶۷ ببعد، ۲۰۴ ببعد .

(TJ. DE BOER)

* **قُوهِستان :** (فارسی) یا قُہِستان، فارسی لفظ کوهستان کا معرّب ہے جس کا مفہوم ہے کوئی پہاڑی علاقه (کوه بمعنی پہاڑ، سے مشتق، جس کے ساتھ ستان کا لاحقه ہے) اور یه عربی لفظ الجبال کا مترادف ہے، چونکه سطح مرتفع ایران بہت زیاده کوهستانی ہے، اس لیے جیسا که قبل ازیں یاقوت (۳ : ۲۰۴) بیان کر چکا ہے، همیں یہاں کئی ایک ایسے کم و بیش وسیع علاقے ملتے هیں جنھیں قوهستان کا نام دیا گیا ہے، چنانچه قزوینی (طبع Wüstenfeld، ص ۲۲۸) لکھتا ہے که لفظ قوهستان میڈیا Media کے لیے استعمال هوتا تھا جسے دوسرے جغرافیه نویسوں نے همیشه الجبال لکھا ہے ۔ شاهنامۀ فردوسی میں تو قوهستان، ماوراء النّهر کے قدیم نام کے طور پر بھی استعمال هوا ہے ۔ (طبع Vullers، ص ۵۳۱)، لیکن یہاں غالباً خود فردوسی نے اس کی شناخت میں غلطی کی ہے (دیکھیے نیز Vullers : *Lexicon* بذیل مادّۀ کوه) ۔

بڑے بڑے اضلاع، جو قوهستان کے نام سے مشہور هیں یا هوتے رہے، حسب ذیل هیں :

۱ - قوهستانِ خراسان : یه ایک پہاڑی خطّه ہے لیکن اس میں کچھ علاقه قابل کاشت بھی ہے جو نیشاپور کے جنوب میں جنوب مشرق کی طرف سیستان تک پھیلا هوا ہے ۔ یه خطّه چاروں طرف سے وسطی سطح مرتفع ایران کے وسیع شور صحرا سے گھرا هوا ہے اور اس میں کہیں کہیں نخلستانوں کے قطعے پائے جاتے هیں ۔ اس کی جغرافیائی وحدت کا ایک پہلو یه بھی ہے که اس کا کوئی حصّه تہذیب و تمدّن کے ان عظیم مرکزوں میں سے کسی سے وابسته نہیں جو اس کے چاروں طرف پائے جاتے هیں ۔ یه مرکز حسب ذیل هیں ۔ شمال میں نیشا پور، شمال مشرق میں هرات، جنوب مشرق میں سیستان، جنوب مغرب میں کرمان مع یزد اور مغرب میں میڈیا (Media) ۔ اگرچه ان مرکزوں کے ساتھ قوهستان کا رابطه کاروانی راهوں کے ذریعے همیشه قائم رها ہے، یعنی دنیا سے یه بالکل کٹا هوا نہیں، تاهم اس کا الگ تھلگ سا محل وقوع اور پھر اس کی زمین میں پیداوار کی نسبۃً کم قابلیت کی وجه سے وه غیر معروف اور کسمپرسی کی حالت هی میں رها اور یہاں کے باشندوں پر بالعموم خود مختار قسم کے کچھ سردار حکمرانی کرتے رہے ۔ اگر اسے خراسان کا ضلع قرار دیا جاتا ہے تو اس کا سبب محض یه ہے که نیشا پور اور هرات اس سے نسبۃً قریب ترین مقامات

ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قوهستان، کبھی کوئی واضح اور غیر مبہم جغرافیائی اصطلاح نہیں رہی۔ کرزن (Curzon) جیسے دور حاضر کے سیّاح نے بھی اگرچہ مختلف اضلاع کا حال بیان کیا ہے لیکن اس کا نام تک نہیں لیا.

علم الجبال (Orography) کے نقطۂ نظر سے قوهستان کا حال ہمیں اس سے بھی کم معلوم ہے۔ جوں جوں ہم جنوب کی طرف جائیں پہاڑوں کے ان سلسلوں کا جو شمال میں زیادہ تر شرقاً غرباً پھیلے ہوئے ہیں، رخ شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف ہو جاتا ہے۔ ان سلسلوں نے جن کے درے ۳,۰۰۰ فٹ سے زیادہ بلندی پر واقع ہیں، تمام قابل کاشت علاقوں کا احاطہ کر رکھا ہے۔ اگر ہم شمال کی جانب سے شروع کریں تو یہ علاقے حسب ذیل ہیں۔ تُرشیز اور تربتِ حیدری [رکّ باں]، جو آج کل تربت شیخ اسحٰق کے نام سے مشہور ہے، اور مشرق کی طرف جام؛ بعدازآں ضلع جنا باد (سابق یِنا باد) آتا ہے اور پھر مشرق کی طرف ذرا اور آگے خواف کا ضلع ہے جس میں قصبہ زَوْزَن ہے۔ بعد ازاں تُوْن ہے جس کے مغرب میں ضلع طَبَس ہے جو مغربی جانب اتنا پھیلا ہوا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی میں اس کا شمار قوهستان میں نہیں کیا جاتا تھا۔ پھر ان کے جنوب میں قائن اور بِرْجَند کے اضلاع آتے ہیں جن کے جنوب میں کوئی اور قابل ذکر نخلستان نہیں تا آنکہ ہم شاہراہ نِہ (Neh) پر چلتے ہوئے سیستان پہنچ جاتے ہیں۔ اس علاقے کے دریاؤں کی اہمیت بہت کم ہے؛ آب پاشی کا ذریعہ نہریں اور کہریز ہیں، المقدسی (ص ۳۲۲، مخطوطۂ قسطنطینیہ) کا بیان ہے کہ اس نے قوهستان میں صرف ایک ندی طَبَس کے قریب دیکھی اور یہی [طبس] تنہا وہ شہر ہے جسے اس نے نواحی ضلع کُوِی اور جُرُوم یا گرم خطوں میں شمار کیا ہے.

ممکن ہے قوهستان کے متعدد مقامات کی تاریخ کا آغاز مسلم دور سے پہلے ہو چکا ہو، لیکن ابھی تک ہمیں اس بارے میں کچھ علم نہیں ہو سکا۔ صورت حال معلوم کرنے کے لیے *Der Islam* ج ۹ میں Herzfeld کے مقالۂ خراسان *Khorasan* کے دوسرے نقشے پر ایک نظر ڈالنا کافی ہے۔ اس مصنف نے ۱۹۲۵ء میں جو سفر کیا تھا اس سے اس کے پہلے قیاس کی تائید ہو گئی۔ Moses of Chorene نے اپنی تصنیف *Geography* میں اس خطے کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ عربوں کی ابتدائی فتوحات کے زمانے میں قوهستان پر ہم ہیاطلہ (Ephthalites) کو حکمران پاتے ہیں۔ مؤرخ بتاتے ہیں کہ اسے سب سے پہلے حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں (حضرت) عبداللہ بن بُدَیل الخُزَاعی نے فتح کیا، انھوں نے کرمان پر چڑھائی کرتے وقت الطَّبَسَیْن پر قبضہ کیا۔ عرب طَبَس کا ذکر ہمیشہ اسی صیغۂ تثنیہ سے کرتے ہیں۔ (طَبَس اور کُرِین کے لیے، بقول البلاذُری) جو آگے چل کر "خراسان کے دو دروازوں" [بابا خراسان] کے نام سے مشہور ہوا (الطّبری : ۱ : ۲۷۰۴) کہا جاتا ہے کہ یہاں کے باشندوں کے ایک وفد نے حضرت عمرؓ سے ایک معاہدہ کر لیا تھا (البلاذُری، ص ۴۰۳)۔ ۳۱ھ/۶۵۲ء میں جب حضرت ابن عامرؓ نے خراسان کی فتح کا بیڑا اٹھایا تو ان کے ہراول دستے نے الاَحْنفؓ کے زیر قیادت قوهستان میں پیش قدمی کی اور ہیاطلہ (Ephthalites) کو شکست دی (الطّبری : ۱ : ۶۸۸۵، اور البلاذُری، ص ۴۰۳، جس نے دیگر روایات بھی بیان کی ہیں)۔ اس کے بعد چند سال تک قوهستان ایک شدید قومی بغاوت کا مرکز بنا رہا جس کی باگ ڈور ایک سردار قارن نامی (قوهستان میں اس نام کا ایک گاؤں آج بھی موجود ہے) کے ہاتھ میں

تھی۔ اس بغاوت کو ابن خازم نے فرو کیا (الطّبری، ۱ : ۲۹۰۵؛ Marquart : *Erānšahr*، ص ۱۳۵)۔ ۵۱ھ/ ۶۷۱ء میں ایک بار پھر اسے فتح کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اب کے اسے الرّبیع بن زیاد نے ترکوں "بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ ہیاطلہ (Ephthalites) سے چھینا (الطّبری، ۲ : ۱۵۶)۔ اس کے بعد قوهستان انتظامی نقطۂ نظر سے خراسان کا ایک حصّہ ہوگیا، خصوصاً اس کے ان صوبوں کا جنھیں اب بھی عرب جغرافیہ نگار اس خطّے کے قدیم نام اَبْرشَہر سے یاد کرتے ہیں جس کا صدر مقام نیشاپور ہے (دیکھیے بالخصوص الیعقوبی : کتاب البلدان، *BGA*، ۷ : ۲۷۸)، جس نے قوهستان کی بڑی محدود سی تعریف بیان کی ہے کیونکہ وہ طَبَسَین، جام اور زَوزن کا الگ الگ ذکر کرتا ہے)۔ نویں صدی میں یہ صوبہ امرائے طاہریہ کے زیرحکومت تھا (ابن خُرداذبہ، ص ۳۵) اور پھر صفّاریوں کے قبضے میں چلا گیا۔ نویں اور دسویں صدی کے عرب جغرافیہ نویس اس سے پوری طرح آشنا تھے۔ اس زمانے میں قائن خراسان کا دارالحکومت تھا اور بالخصوص کرمان اور خراسان کے درمیان براہ راست تجارت کا مرکز۔ علاوہ ازیں یہ صوبہ بہت نفیس کتان (Linen) کے لیے بھی مشہور تھا جو یہاں بنائی جاتی تھی اور جس کا ذکر ابو نواس نے قوهیّہ کے نام سے کیا ہے (دیکھیے الجاحظ : کتاب البیان، قاہرہ ۱۳۳۲ھ، ۱ : ۹۷)۔ اس صنعت نے خاص طور پر تُون میں فروغ پایا، وہاں جانمازیں بھی تیار ہوتی تھیں۔ ۱۰۵۲ء میں ناصر خسرو اصفہان جاتے ہوئے قوهستان سے گزرا تھا۔ وہ طَبَس، تُون، قائن اور سرخس کے راستے گیا تھا اور اس نے لکھا ہے کہ یہ شہر بڑے ترقی پذیر ہیں۔ سلجوق عہد میں قوهستان جو زرتشتیوں کا پرانا مأمن تھا، اسمٰعیلیوں کے لیے بھی جائے پناہ بن گیا یہاں انھوں نے مشہور قلعۂ اَلَمُوت کے نمونے پر قلعے تعمیر کیے۔ آج بھی ان قلعوں کے کئی ایسے کھنڈر موجود ہیں جن کا ابھی تک جائزہ نہیں لیا گیا (Herzfeld : *Reisbericht*، ص ۶۷۳)۔ ملاحدہ کی سرزنش کے لیے خوارزم شاہیوں نے کئی موقعوں پر فوج کشی کی (دیکھیے مثلاً الجوینی : تاریخ جہان گشای، ۲ : ۴۷، ۴۹)۔ مغلوں کی آمد سے جہاں اسمٰعیلیوں کا قلع قمع ہوگیا، وہاں قوهستان کے لیے بھی تباہی و بربادی کا پیغام آیا، یہ علاقہ اپنی ساری اہمیت کھو بیٹھا اور ابوالفداء جیسے جغرافیہ نویس بھی بس اتنا کرتے ہیں کہ اپنے سے صدیوں پہلے کے پیش رووں کے اقتباس نقل کر دیں، یہ بات بعید از قیاس ہے کہ یہ وہی ضلع ہے جس کا ذکر مارکو پولو نے تو نو کائن Tunocain کے نام سے کیا ہے اور جس کے بارے میں Le Strange (ص ۳۵۲) نے تجویز کیا ہے کہ اسے تون و قائن سمجھا جائے۔ بعد کی صدیوں میں جب تک اس علاقے کی عنان اقتدار عربی النّسل امرا کے ہاتھ میں رہی، یہاں طوائف الملوکی ہی کا عالم رہا ہوگا (دیکھیے الادریسی، ترجمہ Jaubert، ۱ : ۴۳۰)۔ صفویوں کو وہاں تھوڑی بہت سیادت حاصل تھی، لیکن ان کے بعد سارا اقتدار طَبَس اور قائن کے امرا ہی کے ہاتھ میں آگیا، اس زمانے میں قوهستان ایران کی بہ نسبت افغانستان کی طرف زیادہ مائل تھا تا آنکہ انیسویں صدی میں قاجاری اسے اپنی حدود سلطنت میں شامل کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ حکمران خاندانوں کے سرداروں کی گدّیاں شاہ کے صوبیداروں کی حیثیت سے قائم رہیں اور انھیں دربار ایران سے شاندار خطابات عطا ہوئے۔ ۱۹۰۰ء کے قریب امرائے قائن اس شہر میں نہیں بلکہ بیرجَند میں رہا کرتے تھے، ان کا دعوی تھا کہ وہ عرب قبیلۂ خُزیمہ کی نسل سے ہیں، اس خاندان کے چند

افراد نے سیستان پر بھی حکومت کی ھے، ضلع جُناباد (صدر مقام جُنَیْن) کا نظم و نسق بھی طبس کے حکرانوں کے ھاتھ میں رھا .

قوهستان کی مستقل آبادی کے لوگ پرانی نسل سے ھیں، ان کے مکانات بھی بہت قدیم وضع کے ھیں، ان کی بولی کی بظاھر بہت کم خصوصیات ھیں Ivanov نے لہجے کے اعتبار سے قوهستان کی بولی کے دو گروہ قائم کیے ھیں، ایک ترشیز اور جناباد کا اور ایک قائن، ترن اور بیرجَند کی بولی کا، قائن اور بیرجند کے نواح کے کئی دیہات کی آبادی تمام تر سادات پر مشتمل ھے، بعض مقامات پر ھمیں اسمٰعیلیوں کی نسل کے لوگ بھی ملتے ھیں جو آغا خان کی کی امامت تسلیم کرتے ھیں۔ بہائیوں کی بھی چھوٹی چھوٹی آبادیاں موجود ھیں، لیکن نسبةً زیادہ زور سنّی افغان عنصر کا ھے۔ خانہ بدوش لوگ اکثر و بیشتر سنّی عرب ھیں اور اب تک عربی بولتے ھیں، یہ لوگ بڑی بڑی شاھراھوں کے قریب ڈیرے ڈالے رہتے ھیں۔ چند ترکی قبیلے بھی ھیں مگر صرف شمال میں تربت حیدری تک، پھر سب سے آخر میں بلوچی ھیں جو جنوب میں رہتے ھیں اور گرمیوں میں سیستان کی طرف نقل مکان کر جاتے ھیں .

یہاں کے قصبے بہت چھوٹے ھیں، قدیم دارالحکومت قائن کی آبادی ۱۹۰۰ء میں چار ھزار ۴۰۰۰) تھی (سائیکس Sykes) اس قصبے کے اردگرد کی زمین بیرجند سے زیادہ زرخیز ھے، اس کے تجارتی روابط مشہد کی نسبت خلیج فارس سے زیادہ ھیں (اشیاے برآمد ریشم، افیون، زعفران اور کھالیں) دوسرے قصبوں مثلاً طَبس، سُنّی خانہ، تربت حیدری، تُرشیز اَور زُوزَن کے لیے دیکھیے مخصوص مادّے .

مآخذ: (۱) BGA میں مذکورہ تمام عرب مصنفین؛ (۲) ناصرخسرو، سفر نامہ، طبع Schefer، ص ۹۵؛ (۳) ابن بطّوطة، طبع Defrémery و Sanguinetti، ۳ : ۷۹؛ (۴) ابوالفداء : تقویم البُلدان، طبع Reinaud و de Slane، پیرس ۱۸۴۰ء، ص ۴۴۴؛ (۵) Barbier de Meynard : *Dictionnaire de la Perse*، پیرس ۱۸۶۱ء، ص ۴۶۶؛ (۶) G. Le. Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۳۵۲ تا ۳۶۳؛ (۷) C. Ritter : *Erdkunde*، ۸ : ۲۶۰ببعد؛ (۸) Goldsmid : *Eastern Persia*، ۱ : ۳۴۱؛ (۹) Curzon : *Persia*، لنڈن ۱۸۹۲ء، ۱ : ۱۹۹ تا ۲۰۳؛ (۱۰) Yate : *Khurasan and Sistan*، ایڈنبرا ولنڈن ۱۹۰۰ء؛ (۱۱) Sykes : *Twenty Thousand Miles in Persia*، لنڈن ۱۹۰۲ھ، ص ۲۸ ببعد، ۲۹۴ ببعد؛ (۱۲) E. Herzfeld : *Reisebericht* در *Z D M G*، ج ۸۰، ۱۹۲۶ء، ص ۳۷۲ ببعد؛ von Hammer : *Geschichte der Assassinen*، سٹٹگارٹ Stuttgart ٹوبنجن Tubengen، ۱۸۱۸ء، ص ۹۹ وبمواضع کثیرہ؛ (۱۳) Inostrantsev : *The Emigration of the Parsis to India and the Musulman world in the middle of the 8th Century*، ترجمۂ L. Bogdanow اور *Journal of the K. R· Cama Institute*، شمارہ ۱، بمبئی ۱۹۲۲ء، ص ۳۳، ۱۷ (حوالہ در Herzfeld)؛ (۱۵) W. Ivanov : *Notes on the Ethnology of Khurasan* در *The Geographical Journal*، ج ۶۷، ۱۹۲۶ء، ص ۱۴۳ تا ۱۵۷ .

---

(۲) معلوم ھوتا ھے کہ عرب جغرافیہ نویس صوبۂ کرمان میں قوهستان نام کے دو گاؤوں سے واقف تھے، ان میں سے ایک قوهستان ابی غانم کہلاتا تھا اور ضلع جیرفت میں تھا، یعنی اس قصبے اور جبل القُفْس کے درمیان (المقدسی، ص ۵۲، ۴۶۱، ۴۶۷؛ یاقوت : ۴ : ۲۰۶؛ Le Strange، ص ۳۱۸) اور دوسرا قوهستان سیر جان سے بام جانے والی راہ پر اوّل الذّکر قصبے سے ۶ فرسنگ کے فاصلے پر

واقع تھا (ابن خُرّداذبہ: ص ۶۶؛ قدامۃ: ص ۱۹۶؛ المقدسی، ص ۴۷۳؛ Le Strange ص ۳۱۱) .

(۳) افغانستان میں واقع قوہستانِ کابل جو شہر کابل کے شمال مشرق میں ہے، اس میں پنج شِیر، نِجرَنْ، تگَن وغیرہ کے اضلاع شامل ہیں، یہاں کی آبادی کا ایک عنصر تاجیکوں پر مشتمل ہے، جو فارسی اور پشتو بولتے ہیں ۔ دوسرے عناصر کو کُہستانی کہا جاتا ہے جو پَشَئی (ایک دردی Dardic بولی) اور پراچی (ایرانی بولی) بولتے ہیں (دیکھیے *Imperial Gazetteer of India*، ج ۱۴، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ص ۲۴۱) .

(۴) پاکستان کے شمال مغرب میں ایک مقامی ریاست سوات کا شمالی حصہ بھی قوہستان کہلاتا ہے، یہ ایک پہاڑی علاقہ ہے جو دریاے سوات کی بالائی گزرگاہ کے گرد پھیلا ہوا ہے ۔ مشرق میں اس کی وسعت دریاے سندھ تک ہے اور مغرب میں پنجکورہ تک، چنانچہ ان دونوں میں تمیز کے لیے بعض اوقات قوہستان سوات اور قوہستان پنجکورہ کہ دیتے ہیں ۔ ان وادیوں کے باشندے (تعداد میں تقریباً ۲۰۰۰۰ بیس ہزار) پندرھویں صدی سے افغان حملہ آوروں کے ہاتھوں مصیبتیں جھیلتے چلے آئے ہیں ۔ افغان حکومت کے اثر سے وہ سنی مسلمان ہو گئے ہیں ۔ مذہبی رہنماؤں (آخوندوں) کو ملک میں بڑا اثر و رسوخ حاصل ہے ۔ افغانی حملوں کا ایک اور اثر یہ بھی ہوا کہ پشتو زبان ملک بھر میں رائج ہوگئی ۔ جب یہاں اس زبان کے قدم جمے، تو قدیم مقامی بولیوں کے نام ختم کرکے (یہ قدیم بولیاں بہت سی ہیں) انھیں ایک عام نام قوہستانی دے دیا گیا ان کا تعلق دردی (Dardic) زبانوں کے گروہ سے ہے جو حالیہ تحقیقات (Morgenstierne) کی رو سے ہندوستانی زبانوں کے گروہ سے متعلق نظر آتا ہے، بڑی بڑی بولیاں یہ ہیں : گاروی (قوہستان سوات)، توروالی (سوات اور قوہستان پنجکورہ)، اور میّا (قوہستان سندھ) .

مآخذ : (۱) Biddulph : *Tribes of the Hindoo-koosh*، کلکتہ ۱۸۸۰ء؛ (۲) *The Imperial Gazetteer of India*، ج ۲۳، اوکسفرڈ ۱۹۰۱ء، ص ۱۸۳ ببعد، زبانوں کے بارے میں دیکھیے؛ (۳) Grierson : *Linguistic Survey of India*، ۸/۲: ۵۰۷؛ (۴) G. Morgenstierne: *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan*، اوسلو ۱۹۲۶ء، *Institutet for sammenlignende Kulturforskning*، سلسلہ سی، ۱، ۲؛ (۵) آخر میں قوہستان اس بنجر اور پہاڑی علاقے کا نام ہے جو ضلع کراچی کے مشرق حصے میں واقع ہے ۔ آبادی خانہ بدوش ہے اور سندھیوں اور بلوچیوں پر مشتمل ہے ۔ ۱۹۰۱ء میں آبادی تقریباً بارہ ہزار آٹھ سو ستتر (۱۲۸۷۷) تھی ۔ *The Imperial Gazetteer of India*، اوکسفرڈ ۱۹۰۸ء، ج ۱۵، ص ۳۵۳) .

(J. H. KRAMERS)

قُوْیلُحصَار : ایشیاے کوچک کا ایک قصبہ، *
صوبۂ سیواس کی سنجاق قرہ حصار مشرق میں ایک قضا کا صدر مقام جو دریاے گلگت کے مشرق کنارے ایک سنگلاخ پہاڑی پر واقع ہے اور جس کی بلندی ۳۹۰۰ فٹ اور آبادی ۱۸۰۹ ہے ۔ اس میں ۹۰۵ مسلمان ہیں، ۶۰۴ یونانی اور ۳۰۰ اَرمنی ۔ قضا کا صدز مقام اب موضع مِیشَازمیں مستقل ہو چکا ہے ۔ اس کے نزدیک وسیع اور گھنے جنگلوں سے ڈھکا ہوا ایک پہاڑ کُوسہ طاغ ہے .

مآخذ : (۱) علی جوادؔ : جغرافیا لغاتی، ص ۶۴۴؛ (۲) سامی بے: قامُوس الاَعْلام، ۵ : ۳۷۸۷؛ (۳) V. Cuinet : *Turquie d' Asie*، ۱ : ۲۳۷، ۷۹۳ (Koilat Hissar) .

(C. HUART)

* **قُویُون بابا :** لغوی معنی "بھیڑوں کا باپ"، ایک ترکی ولی، خیال ہے کہ قویون بابا حاجی بکتاش [رکّ باں] کے ہم عصر تھے اور کہا جاتا ہے کہ ان کا یہ نام اس لیے ہوگیا کہ وہ قطعاً بولتے چالتے نہیں تھے، بلکہ دن میں پانچ بار، نماز کے وقت، بھیڑ کی طرح آواز نکالتے تھے۔ سلطان بایزید ثانی المعروف بہ ولی نے عثمان جیق (نزد اَماسیہ، آناطولی میں) اس مقام پر، جہاں مشہور تھا کہ ان کی قبر ہے، ایک شاندار مقبرہ اور خانقاہ تعمیر کی، جو سلطنت عثمانیہ کی نفیس ترین اور سب سے زیادہ عالی شان عمارتوں میں شمار ہوتی ہے۔ اولیا چلبی نے اپنے سیاحت نامہ (۲ : ۱۸ ببعد) میں وہاں کی عظیم الشان بکتاشی خانقاہ کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا ہے جہاں وہ آنکھ کی کسی بیماری سے شفا یاب ہوا تھا اور سلسلۂ طریقت میں شامل کیا گیا تھا، دیکھیے J. von Hammer : *GOR.*، ۱ : ۶۰۸، جہاں اولیا چلبی کے قویون بابا کے مزار پر جانے کا ذکر ہے۔ اس ممتاز ولی کی زندگی کے بارے میں کسی قسم کے حالات نہیں ملتے، حتی کہ یہ بھی پتا نہیں چلتا کہ کوئی ایسا شخص واقعی تھا بھی یا نہیں جہاں تک اس بات کا تعلق ہے : کہ انھیں حاجی بکتاش کا معاصر اور مرید بتایا جاتا ہے، تو یہ ایک بے معنی سی چیز ہے، کیونکہ ابتدائی زمانے کے تقریباً تمام اولیا کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انھیں یہ شرف حاصل تھا۔ معلوم ہوتا ہے کہ خود اس زیارت گاہ کے بارے میں بھی کوئی تحقیق نہیں کی گئی، لیکن دیکھیے Maercker، در *ZGE.*، ج ۳۵، ۱۸۹۹ء، ص ۳۷۶۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفہ : جہان نما، ص ۶۲۵، س ۲۴ (مقبرے کا مختصر حال) : (۲) اولیا : سیاحت نامہ، ۲ : ۱۸۰ ببعد؛ نیز دیکھیے J. v. Hammer : *GOR.*، ۱ : ۲۳۰، ۶۰۸ (اقتباسات از اولیا) (Tranz Babinger)

(FRANZ BABINGER)

* **قُویُون جیق :** ایک چھوٹا سا گاؤں جو دریاے دجلہ کے مشرق جانب شہر الموصل کے بالمقابل ان متعدد مصنوعی ٹیلوں پر بسایا گیا تھا جن کے نیچے نینوا کے شاہی محلات دبے پڑے ہیں، اس گاؤں کا نام نہ تو ازمنۂ وسطی میں نظر آتا ہے اور نہ سترھویں صدی کے ترکی مصنفین کے ہاں۔ بہر حال خیال کیا جاتا ہے کہ اس نام کا تعلق خاندان قرہ قویونلو سے ہے جو پندرھویں صدی میں اس علاقے پر حکومت کرتا تھا (von Oppenheim)۔ جب ۱۸۳۶ء میں کردوں کے ہاتھوں اس کا بیشتر حصہ تباہ ہو گیا تو ۱۸۴۵ء میں آثار قدیمہ کی کھدائی کے آغاز کے بعد اس گاؤں کو ٹیلوں اور دریاے دجلہ کے درمیان اس میدان میں منتقل کر دیا گیا جو دریائی مٹی سے بنا تھا۔

ابن خُرداذبہ سے شروع کرکے ازمنۂ وسطی کے عرب مصنفین Nineveh کے محل وقوع کو نِینَوا کے نام سے جانتے تھے (یاقوت، ۴ : ۸۷۰، نے اس کا یہی تلفظ لکھا ہے، لیکن آج کل اس کا تلفظ نَینَوا بھی کیا جاتا ہے)۔ اوز وہ اس مقام کا تعلق یونسؑ بن متی Mattai پیغمبر کے قصے سے ملاتے ہیں۔ المَقدسی نے اسے نُونَوا بھی لکھا ہے، اسی طرح نیبور Niebuhr نے قلعۂ نونیہ کا ذکر کیا ہے، شاید یہ نام اس عربی لفظ کے اثر سے تبدیل ہو گیا جس کا مطلب ہے یونسؑ کی مچھلی، اور بیان کرتے ہیں کہ اس کے قریب تَلّ التَوبة ٹیلا ہے جس کی چوٹی پر ایک مسجد تھی اور اس کے گرد مجاورین کے مکانات تھے، یہ مؤخرالذّکر مقام ھی نبی یونسؑ کا موجودہ گاؤں ہے جو قویون جیق کے جنوب میں قدیم نینوا کی حدود میں واقع ہے۔ اس گاؤں کو ایک

چھوٹی سی ندی خَوْصَر (یہ نام المقدسی کے ہاں پہلے سے موجود ہے) کھنڈروں سے جدا کرتی ہے اور یہ لیبور Niebuhr کے زمانے میں نونیہ Nunia کے نام سے مشہور تھا۔ ابن جُبیر (طبع Wright و de Gocje، ص ۲۳۶) لکھتا ہے کہ قدیم فصیل اور دروازے اب بھی صاف طور پر نظر آتے ہیں، اور ابن بَطُّوطہ نے بھی یہی بات تقریباً اسی قسم کے الفاظ میں بیان کی ہے [و بمقربة منه (یعنی الموصل) قریة کبیرة یقرب منها خرابٌ یقال انّه موضع المدینة المعروفة بنینوی مدینة یونس علیه السّلام واثر السّورا لمحیط بها ظاهر و مواضع الابواب الّتی هی مبیّنة]۔ تیرھویں صدی میں نینوا میں عیسائی آباد تھے (ابو الفَرَج ابن العبری : تاریخ مُخْتَصر الدّول، طبع صالحانی، ص ۳۹۳)۔ نینوا کے ٹیلے ہمیشہ سے الموصل کے باشندوں کے لیے عمارتی مسالے کی ایک غیر مختتم کان ثابت ہوتے رہے ہیں۔

اس کی کھدائی ۱۸۴۲ء میں فرانسیسی قونصل بوتہ Botta نے شروع کرائی جو اس سے پہلے خورساباد میں اپنے کام کی وجہ سے شہرت حاصل کر چکا تھا۔ پھر اے۔ ایچ۔ (بعد ازاں سر ہنری) لیارڈ Layard نے ۱۸۴۵ سے ۱۸۴۷ء تک، اور اس کے بعد ۱۸۴۹ سے ۱۸۵۱ء تک عرب اور نسطوری مزدوروں کو ملازم رکھ کر یہ کام اپنے ہاتھ میں لیے رکھا۔ یہاں سے جو متعدد اشیا برآمد ہوئیں وہ لنڈن پہنچا دی گئیں۔ اس زمانے سے کھدائی کا کام قطعاً بند ہو چکا ہے۔ تمام خندقیں پاٹ دی گئی ہیں اور آج کل یہ بالکل کھدائی سے پہلے کا سا منظر پیش کرتے ہیں۔

مآخذ : (۱) حاجی خلیفه : جہان نما، قسطنطینیه ۱۱۴۵ھ، ص ۴۳۳؛ (۲) C. Ritter : *Erdkunde*، برلن ۱۸۴۴ء، ۱۱ : ۱۷۶، ۲۲۱ ببعد؛ (۳) G. le Strange : *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۸۹؛ (۴) P. E Botta : *Lettres sur ses decouvertes à Niniveh*، طبع J. Mohal ، پیرس ۱۸۴۳ء؛ (۵) A. H. Layard : *Niniveh and its Remains*، بار دوم، لندن ۱۸۴۹ء؛ (۶) وهی مصنف : *Discoveries in Niniveh and Babylon*، لندن ۱۸۵۳ء؛ (۷) M. von Oppenheim : *Vom Mittelmeer zum Persischen Golfd*، برلن ۱۹۰۰ء، ۲ : ۱۸۲ ببعد. [(۸) ابن بطوطه : رحلة، قاهره ۱۲۸۷ھ، ۱ : ۱۴۲].

(J. H. KRAMERS).

قَہْرمان نامہ : (یا داستان قَہْرمان)، فارسی * کی ایک منثور رزمیہ داستان جو داراب نامہ، قِران جبشی؛ ہوشنگ نامہ، فَغْفور نامہ، طَہْمورث نامہ، وغیرہ کی طرح اپنے موضوع کے اعتبار سے ان منثور رزمیہ داستانوں سے تعلق رکھتی ہے جو شاہنامۂ فردوسی کے گرد حلقہ زن ہیں۔ اول الذکر دو کتابوں کی طرح یہ بھی ابو طاہر طَرْطُوسی (طَرْسُوسی، رک باں) کی طرف منسوب کی جاتی ہے.

یہ رزمیّہ داستان اس زمانے سے تعلق رکھتی ہے جب ایران کے قدیم بادشاہوں میں سے ہوشنگ مالک تخت و تاج تھا۔ اس میں پہلوان قہرمان ملقّب بہ قاتل کے کارناموں کا ذکر ہے۔ یہ داستان ترکوں کے عوام پسند ادب میں اچھی خاصی شہرت پا چکی ہے۔ ان کے ہاں اس طول طویل داستان کو جو آٹھ جلدوں میں پھیلی ہوئی تھی، صرف ایک جلد میں ملخّص کر دیا گیا ہے۔ اس کا تاریخی پس منظر اس کشمکش کی ایک خوبی سے کھینچی ہوئی تصویر ہے جو اسلام اور ہندوستان کے آتش پرستوں کے درمیان واقع ہوئی۔ تاہم اس میں افسانوی اور فرضی واقعات نے بہت زیادہ جگہ گھیر رکھی ہے؛ اس کے ترکی نسخے میں کہیں کہیں نثر کے ساتھ نظم کی چاشنی بھی دی گئی ہے۔ یہ وہی فنی طرز بیان ہے جو مقبول عوام بہادرانہ

افسانوں اور رزمیہ گیتوں (Ballads) میں عام طور پر اختیار کیا گیا ہے ۔ اس میں بہت سی تمسخر آمیز باتیں بھی نظر آتی ہیں جن سے مداحوں کی کہانیاں اور ان کے مضحکہ خیز مواقع یاد آ جاتے ہیں ۔ بہت سے موقعوں پر چالاک، عیّار اور حریص بانکے (Paladin) گردن کشاں کی شخصیت جسے افسانے میں ایک ثانوی حیثیت دی گئی ہے اصلی بطل قہرمان کی شخصیت کو بالکل ماند کر دیتی ہے؛ اس کی احمقانہ جنگ جوئی مثل بن گئی؛ دیکھیے دیوان باقی (لیتھو کی طباعت، قسطنطینیہ ۱۲۵۶ھ، قصیدہ ۱) .

اس رزمیہ داستان کا ماحصل مختصرًا یہ ہے :

طہماسپ شاہ ایران کے سہ سالہ بیٹے قہرمان کو ایک دیو اٹھا لے جاتا ہے، اور کوہ قاف [رک باں] کے دیو اسے اپنے بچوں کی طرح تعلیم دیتے ہیں ۔ اپنے اکلوتے بیٹے کی گمشدگی کے صدمے سے طہماسپ کا قبل از وقت انتقال ہو جاتا ہے ۔ قہتراسپ جو قہرمان کا چچا زاد بھائی اور ولی عہد اور وارث تاج و تخت ہے، برضاورغبت تخت سلطنت سے دست بردار ہو جاتا ہے، ہوشنگ کو بادشاہ منتخب کر لیا جاتا ہے اور قہتراسپ ایک سردار (Paladin) کی حیثیت سے اس کی ملازمت اختیار کر لیتا ہے ۔ ساری داستان میں یہ خیال جاگزیں ہے، اس کا برملا اعلان بھی ہے، کہ فتوت (heroism) بادشاہت سے بہتر ہے، کیونکہ بادشاہ کا تخت بہادر سردار کی تلوار کے سہارے قائم ہے .

جب ہوشنگ ہندوستان کو فتح کرنے کے لیے روانہ ہوتا ہے تو اس کی ملاقات قہرمان سے ہو جاتی ہے جو اب بڑا ہو کر ایک مہیب پہلوان بن چکا ہے، دیو کی قید سے نکل بھاگا ہے اور پورے ہتیار سج کر ایک آزاد جنگجو کی طرح اپنے لیے کسی مسکن کی تلاش اور طالع آزمائی کی خاطر سرگردان ہے، اپنی جسارت اور دلیری کی بنا پر قہرمان ہوشنگ کے پہلوانوں کے ساتھ کئی مرتبہ جانبازانہ مبارزت و قتال کے چکر میں پھنس جاتا ہے، اور ان سب میں فتحیاب ہوتا ہے، آخر کار قطران کی وساطت سے اسے پورے طور پر شناخت کر لیا جاتا ہے، اور اس کے بعد وہ بلا تأمل ہوشنگ کی اطاعت قبول کر لیتا ہے اور اس کے بہادر پہلوانوں کی صف میں شامل ہو کر اس کے ساتھ ہندوستان چل دیتا ہے ۔ یہاں مدت تک لڑائیاں لڑی جاتی ہیں جن کے دوران میں پانسا کئی بار پلٹتا ہے، آخر ایرانی مکرو تدبیر سے کام لے کر دارالسلطنت پر قابض ہو جاتے ہیں، شاہ ہند مارا جاتا ہے اور ایرانیوں کو فتح نصیب ہوتی ہے، قہرمان اس جنگ میں بڑے بڑے کارہاے نمایاں دکھاتا ہے اور عظیم الشان معرکے جیتتا ہے، اس کا گھوڑا ایک بحری عفریت ہے جس کے چھے پاؤں، چار آنکھیں اور ایک سینگ ہے اور جسے اس نے اپنی طاقت سے زیر کیا ہے ۔ اس کی بہادری کے کارنامے دیکھ کر شاہ ہند کی بیٹی جس نے جنگ میں حصہ لیا تھا اور اسے کوئی مغلوب نہ کر سکا تھا اور نہ نیچا دکھا سکا تھا اس سے شادی کرنے پر راضی ہو جاتی ہے (داستان میں دوسرے مقامات پر بھی جنگجو مردانہ عورتوں کے قصے ملتے ہیں)، لیکن قہرمان کو جلد ایک بار پھر ہوشنگ کے ایک اور پہلوان بہرام کی ماں کو ایک دیو کے پنجے سے چھڑانے کے لیے روانہ ہونا پڑتا ہے جس نے اسے ایک ناقابل گزر بلوریں پہاڑ پر قید کر رکھا ہے ۔ قہرمان شاہ قارون کا طلسم حاصل کر کے پہلے اپنی دلھن کو جسے اس اثنا میں کوئی اٹھا لے جاتا ہے رہائی دلانے اور پھر بہرام کی ماں کو آزاد کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے ۔ ایران واپس آکر وہ ہندی شاہزادی سے شادی کرتا ہے اور ہوشنگ کے

جانشین شاہ طہمورث کی ملازمت میں عمر گزار دیتا ہے .

مآخذ : (۱) فردوسی : شاہ نامہ، فرانسیسی ترجمہ از J. Mohl : *Le Livre des Rois*، پیرس ۱۸۷۶ء، ص ۸۷ ببعد؛ (۲) H. Ethé : *Neupersische Litteratur*، در *Grundr. der Iran. Phil.*، ۲ : ۳۱۸؛ (۳) Gibb : *A History of Ottoman Poetry*، ۳ : ۱۴۹ حاشیہ ۶؛ (۴) Fleischer، در *Cat. Libr. Manuscr. qui in Bibl. Senatoria Civitatis Lips. asservantur*، ص ۵۲۲ ببعد، شمارہ ۲۸۰؛ (۵) *Cat. Cod. Manuscr. Bible. Regiae*، پیرس ۱۷۳۹ء، *Codices Turcici*، شمارہ ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۴۳، ۳۴۴؛ (۶) Flügel : *Die arab. pers. u. Türk. Handschr. . . Zu Wien*، ج ۲، شمارہ ۷۹۹؛ (۷) Pertsch : *Die Türk. Handschr . . . zu Gotha*، شمارہ ۲۵۴ تا ۲۵۷؛ (۸) وہی مصنف : *Verz. der türk. Handschr . . . zu Berlin*، شمارہ ۴۷۶؛ (۹) *Verz. der pers. Handschr . . . zu Berlin*، شمارہ ۱۰۳۹؛ (۱۰) Rieu : *Cat. of the Türkish Manuscr in the Brit Mus.*، ص ۲۲۰ الف؛ (۱۱) قہرمان نامہ، ترکی ترجمہ از محمد امین یمنی السّلمانیوی (طبع سنگی قسطنطینیہ ۱۲۸۵ھ) .

(TH. MENZEL)

* **قُہرُود :** کوہ رُود کا معرّب، بمعنی کوہستانی دریا، ایک گاؤں جو اصفہان سے ۷۵ میل کے فاصلے پر کاشان [رکّ باں] سے آنے والی سڑک پر واقع ہے اور ایک وادی میں درختوں اور پھلوں کے باغوں کے درمیان آباد ہے، وہ درہ جو پہاڑ کی دو ڈھلانوں کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے یہیں واقع ہے - اسی سے آلیور سینٹ جان Oliver st. John نے ۱۸۷۱ء میں اس نام کا اطلاق پہاڑوں کے اس سلسلے پر کیا جو عراق عجمی کو فارس سے جدا کرتا ہے اور بلوچستان تک پھیلا ہوا ہے (بڑی چوٹیاں : شیرِ کوہ، یزد کے جنوب میں، تقریبًا ۱۲۰۰۰ فٹ اونچی اور ہزار کُوہ، کرمان کے جنوب میں، تقریبًا ۱۳۵۰۰ فٹ اونچی) .

مآخذ : (۱) de Gobineau : *Trois ansen Asie*، ص ۲۳۵؛ (۲) حَمْدُ اللہ المُستَوفی : نزہۃ القلوب، طبع Le strange : *G M S*، ۲۳: ۶۷، ۱۸۴؛ (۳) وہی مصنف: *The Lands of the Eastern Caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء، ص ۲۰۷ .

(CL. HUART)

* **قَہْوَہ :** ایک عربی لفظ جس کا اشتقاق غیر متعین ہے - کافی (Coffee) کے لیے مختلف زبانوں میں عام طور پر جو الفاظ مستعمل ہیں وہ اسی لفظ سے مشتق ہیں - ابتداءً یہ شراب کا ایک نام تھا جیسا کہ قدیم شاعری سے پتا چلتا ہے [مثلاً : قَہْوَۃٌ صَہْباءُ صرفًا لم یُدَ نِسّہا المزاج] (دیکھیے Landberg : *Etudes*، ۲ : ۱۰۵۷ اور الاغانی، بار اوّل، ۶ : ۱۱۰ س ۷؛ ۸ : ۹۷ س ۱۶، ۲۰ : ۱۸۰ س ۳) - آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی کے اواخر میں یمن میں اس کے معنی تبدیل ہو گئے اور یہ قہوے کے پودے کے پھلوں سے تیار شدہ مشروب کے لیے استعمال ہونے لگا، یہ صحیح ہے کہ انتقال معنی کے بارے میں یہ مفروضہ چند ایسے لوگوں نے تسلیم نہیں کیا جن کے نزدیک قہوہ ---- کم از کم کافی Coffee کے مفہوم میں --- ایک افریقی الاصل لفظ ہے اور جو اسے کَفّۃ یعنی، اس مقام سے مربوط کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ شروع شروع میں قہوہ وہیں پیدا ہوتا تھا، اگرچہ وہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس میں قہوہ بمعنی شراب سے التباس ہو گیا ہے - (دیکھیے Ritter : *Erdkunde*، ۱۳ : ۵۶۶؛ Vellers، در *Zeitschr. d. Dentsch Morgenl. Gesselsch*، ۱ : ۶۵۷؛ Hobson Jobson :

Landberg: کتاب مذکور، ۲: ۱۰۵۷ تا ۱۰۶۶)۔ دوسری طرف یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ اس نظریے کو ماننے والے یہ ثابت نہیں کر سکے کہ قہوہ کفۃ سے ۱۴۰۰ء ھی سے برآمد ہونے لگا تھا؛ نیز وہ اس سے مشابہ کسی اور لفظ کا حوالہ نہیں دیتے جو حَبْشہ یا اس کے گرد و نواح کے ممالک کی زبانوں میں پایا جاتا ہو، اس کے برعکس وہاں قہوہ کے لیے جو عام لفظ رائج ہے (پودے، پھل اور مشروب کے لیے، دیکھیے Ambruster: *Initia Amharica*، ج ۲، کیمبرج ۱۹۱۰ء، ص ۵۸؛ Coulbeaux و Schreiber: *Dict. de la langue tigrai* وی انا ۱۹۱۵ء، ص ۳۰۸؛ L. Reinisch: *Die Kafa-Sprache*، وغیرہ ج ۲، در *Sitzungsberg. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien Phil. hist. Cl.*، ۱۸۸۸ء، ۱۱۶: ۲۷۳؛ نیز دیکھیے Landberg: کتاب مذکور، ۲: ۱۰۵۵ ببعد) وہ عربی میں پودے اور پھل دونوں کے لیے بُنّ (شعر میں بون بھی) ہو گیا، لیکن چونکہ یمن میں قہوہ پینے کا رواج غالبًا صوفیوں کے حلقوں سے ہوا اور صوفیانہ شاعری میں شراب کو ایک خاص اہمیت دی جاتی ہے، اس لیے یہ بھی عین ممکن ہے کہ شراب کا یہ شاعرانہ نام اس نئے مشروب کے لیے بھی استعمال ہونے لگا ہو .

قہوے کا پودا جنوبی عرب کی مقامی پیداوار نہیں تھا اور غالبًا یہ حبشہ کے کوہستانی علاقوں سے لا کر لگایا گیا تھا جہاں بالخصوص کَفّہ میں یہ بکثرت خود رو ہوتا ہے، لیکن اس بات کی کوئی مستند شہادت نہیں ملتی (Deflers اور *Handbook of Arabia*) کہ ہجرت سے تقریبًا ایک صدی پہلے جب کہ حبشہ کو فتح نصیب ہوئی اور سلطنت حِمیر پر زوال آیا تو یمن میں قہوے کا پودا پہنچ چکا تھا۔ اگر یہ بات ہوتی تو قدیم ادب میں لازمًا اس کا ذکر ملتا .

قہوے کا سب سے پہلی بار ذکر دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں ملتا ہے۔ (احمد) ابن عبدالغفّار کے قول کے مطابق جس کا حوالہ عبدالقادر الجِزیری نے اپنے مضمون (دیکھیے نیچے مآخذ) میں دیا ہے قاہرہ میں سب سے پہلے دسویں صدی ہجری/سولھویں صدی عیسوی میں یہ معلوم ہوا کہ یمن میں قہوہ بطور مشروب استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ وہاں عام طور پر متصوّفین کے حلقوں میں استعمال ہوتا تھا کیونکہ یہ بیدار رہنے میں مدد دیتا تھا، جو شبانہ ریاضت و عبادت کے لیے ضروری چیز ہے۔ اس مآخذ کی رو سے عدن میں اسے محمّد بن سعید الذّبحانی فقیہ (م ۸۷۵ھ/ ۱۴۷۰-۱۴۷۱ء) لایا تھا جو افریقہ کے ساحل پر اپنے جبری قیام کے دوران میں اس سے واقف ہوا تھا۔ اس نے واپس آ کر اپنی زندگی تصوف کے لیے وقف کر دی تھی۔ اس کے بعد تھوڑی ھی مدت میں یہ مشروب ہر دلعزیز ہو گیا .

تاہم الجزیری ھی کے ایک اور بیان میں اس مشروب کے رواج کو ابوالحسن علی بن عُمر الشّاذلی سے منسوب کیا گیا ہے جو بنو ذَعْتَین میں سے تھا اور بقول الشّرْجی ۸۲۱ھ/۱۴۱۸ء میں فوت ہوا تھا۔ غالبًا وہ بھی حبشہ ھی میں قہوے سے متعارف ہوا ہوگا کیونکہ شاذلیّہ طریقے میں شمولیت اختیار کرنے کے بعد وہ کچھ عرصے تک شاہ سعد الدّین کے مصاحبین میں شامل رہا تھا (یعنی ۷۸۸ھ/ ۱۳۸۶ء اور ۸۰۵ یا ۸۰۷ھ/ ۱۴۰۱-۱۴۰۲ء کے درمیان، دیکھیے اِلمَقریزی: اَلْاِلْمَام بِاَخبار مَنْ بِاَرْضِ الْحَبْش مِنْ مُلُوکِ الاسلام، طبع Rinck، لائیڈن ۱۷۹۰ء، ص ۲۴؛ Paulitschke: *Harar*، لائپزگ ۱۸۸۸ء، ص ۲۴ ببعد) اور جس نے اپنی بہن کی شادی اس سے کر دی تھی، جب

اس نے المخا میں اپنا زاویه قائم کر لیا تو اس کے بعد بھی اسے (الشّرجی کے قول کے مطابق) اپنے ان عقیدت مندوں سے جو حبشه میں تھے تحائف پہنچتے رہے۔

عبدالقادر (ابن) العَیْدَروس (دیکھیے نیچے مآخذ) کے رسالے میں قهوے کو بطور مشروب رائج کرنے والے کی حیثیت سے صرف المخا کے صوفی علی بن عمر هی کا نام ملتا ہے (مُحْدِثُ القهوة، ورق ۳۴۱ ب، واضعها، ورق ۳۴۷ - ب، شیخ بن عبدالله العیدروس م ۹۹۰ھ/۱۵۸۲ء کے ایک شعر میں)۔ یه صحیح ہے که اس کی اس شهرت کی توضیح اس حاشیے سے کر دی گئی ہے که وه اس کا مشروب تیار کرنے سے قبل قهوے کے پھلوں (بُنّ) کا مغز استعمال کرتے اور چھلکے کوڑے کے ڈھیر پر پھینک دیتے تھے (ورق ۳۴۲ - الف)۔ ایک شعر میں جو ان سے منسوب کیا جاتا ہے وه "قهوة البنّ" کی یوں تعریف کرتے هیں که یه نیند کو بھگاتا ہے اور عبادت الٰهی میں مدد دیتا ہے (ورق ۳۴۲ - ب)۔ الشّرجی قهوے کے سلسلے میں ان کا نام بھی نهیں لیتا، لیکن عبدالقادر العَیْدَروس قهوے کے رواج کو ان کی کرامات میں شمار کرتا ہے (ورق ۳۴۲ الف)۔

حاجی خلیفه نے جو کهانی بیان کی ہے اس سے یه ظاهر هوتا ہے که ان نے علی بن عمر کو دو شخصیتوں میں تقسیم کر دیا ہے، یعنی ایک علی تو طریقهٔ شاذلیّه کے بانی ابوالحسن علی بن عبدالله (م ۶۵۶ھ/۱۲۵۸ء، دیکھیے الشّعرانی: لواقح الانوار، قاهره ۱۲۹۹ھ، ۲ : ۵) اور دوسرے ان کے شاگرد عمر، یعنی المخا (موخا) کے ولی صوفی عمر، مؤخر الذّکر کو ان کے مرشد نے جو اپنے جنازے پر ان کے سامنے ظاهر هوے تھے یه حکم دیا تھا که انهیں اس جگه اقامت اختیار کرنا چاهیے جهاں ان کی دی هوئی ایک چوبی گیند چلتے چلتے رک جائے، چنانچه اس طرح وه مخا پهنچے۔ عمر کو اس الزام میں اُصاب (وَصاب، زَبید کے شمال مشرق میں) کے پهاڑوں میں جلا وطن کر دیا گیا که انهوں نے بادشاه کی بیٹی سے جو ان کے پاس علاج کی غرض سے مقیم تھی کوئی ناشائسته حرکت کی تھی۔ جلا وطنی کے ایام میں وه اور ان کے مرید قهوے کے پھل کھا کر بسر اوقات کرتے رہے، بعد میں انهوں نے انهیں پانی میں جوش دے کر ان کا عرق تیار کر لیا۔ جو لوگ ان سے ملنے جاتے تھے ان کی خارش قهوه پینے سے جاتی رهتی تھی۔ ان دنوں مُخا میں یه بیماری بری طرح پھیلی هوئی تھی۔ اسی بنا پر ان صوفی کو عزت و احترام کے ساتھ وطن واپس آنے کی اجازت مل گئی۔

تیسرے شخص جن کے بارے میں کها جاتا ہے که سب سے پهلے انهوں نے قهوه رائج کیا تھا، ابوبکر بن عبدالله العَیْدَروس هیں۔ حال هی میں علوی السّقاف (دیکھیے نیچے مآخذ) نے جو مضمون لکھا ہے اس میں النّجم الغَزّی کی تاریخ (دوسرے لفظوں میں بظاهر الکواکِبُ السّائرة بمناقب علماء المأیة العاشرة، از نجم الدّین الغَزّی، Brockelmann: *Gesch. der Arab Litt*، ۲ : ۲۹۵ ببعد) سے مقتبس ایک بیان ملتا ہے جس کی رو سے ان صوفی کو جنهیں یهاں شاذلی کها گیا ہے، دوران سیاحت میں قهوے کا پودا هاتھ لگ گیا اور انهوں نے اس کے پھل کھا لیے۔ جب ان پر ان پھلوں کے کیف بخش اثرات ظاهر هوے تو انهوں نے قهوے کو بطور خوراک استعمال کرنا شروع کر دیا اور اپنے پیرووں سے بھی اس کے استعمال کی سفارش کی۔ اس طرح مختلف ممالک کے لوگ اس سے واقف هو گئے۔ معلوم هوتا ہے که یهاں اس نام

کے ان صوفی کی طرف اشارہ ہے جنھوں نے ۹۱۴ھ/ ۱۵۰۸ - ۱۵۰۹ء) میں عدن میں وفات پائی تھی ابو مَخْرَمۃ، مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۹۵۶، ورق ۱۸۸؛ النَّبْہانی: جامع کرامات الاولیاء، قاہرہ ۱۳۲۹ھ، ۱: ۲۶۳) اور جن کی قبر آج بھی وہاں بڑے احترام و عقیدت کی نظروں سے دیکھی جاتی ہے، عبدالقادر (ابن) العَیْدَروس صرف قہوہ نوشی کے اپنے شوق کا ذکر کرتے ھیں اور اس کی شان میں اپنے ایک قصیدے کا حوالہ بھی دیتے ھیں۔ دوسری جانب ابوالحسن محمّد البَکری اپنے رسالہ اِصْطفاء الصَّفْوۃ لِتَصْفِیَۃ القَہْوۃ، ورق ۲ - ب، ابوبکر العَیْدَروس کو قہوے کا موجد (مُنْشی) قرار دیتا ہے۔

Glaser (Mitt. der Geogr. Gesellsch. in Wien، ۳۰: ۲۵) کے بیان کے مطابق ایک ترکی مأخذ میں (جس کا نام وہ نہیں بتاتا) یہ بیان کیا گیا ہے کہ سولھویں صدی میں والی اوزدِمِر نے (دیکھیے احمد راشد: تاریخ، ۱: ۸۳ ببعد) قہوے کا پودا افریقہ سے منگوا کر یمن میں لگوایا۔ قہوے کو سب سے پہلے بطور مشروب استعمال کرنے کا سہرا مختلف لوگوں کے سر باندھا جاتا ہے، اس لیے لازمی طور پر ہمیں مختلف مقامی روایات کی جانچ پڑتال کرنی پڑے گی۔ المخا کی روایت سب سے زیادہ مضبوط اور مشہور ہے؛ لہٰذا علی بن عمر الشّاذِلی — جنھیں اکثر شاذلیّہ فرقے کے بانی سے ملتبس کر دیا جاتا ہے (Rinn, Von Hammer, d'Ohsson) قہوے کے کاشتکاروں اور قہوہ خانے کے مالکوں اور قہوہ نوشوں کے سرپرست ولی بن گئے ھیں (دیکھیے Goldziher: Abhandl. zur arab. Philologie، ۲: lxxxviii)۔ انھیں کی نسبت سے الجزائر میں قہوے کو شاذلیہ بھی کہتے ھیں (Beaussier: Dict. Pratique arabe-français، الجزائر ۱۸۷۱ء)۔ انھیں عام طور پر مخا کا بانی تصور کیا جاتا ہے، جیسا کہ الہمدانی (صفۃُ جزیرۃِ العرب، طبع D. H. Müller، ص ۴۷ س ۱۶، ص ۸۷ س ۵، ص ۱۱۹ س ۱۸) پہلے ھی بیان کر چکا ہے اور اس شہر کو قہوے ھی کی بدولت عروج حاصل ہوا۔ المخا میں ان کی قبر پر ایک کنواں، ایک دروازہ اور ایک مسجد ہے جن کی بدولت الشاذلی کی یاد آج بھی زندہ ہے (Niebuhr: Reisebeschreibung nach Arabien، ج ۱، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، ص ۴۳۸ تا ۴۴۰؛ نیز دیکھیے روایت در حاجی خلیفہ اور عبدالکریم کشمیری: بیان واقع، فرانسیسی ترجمہ از Langlés، بعنوان Voyage de l'Inde á la Mekke par Abdoul Kérym، پیرس ۱۷۸۷ء، ۲۰۲ ببعد)۔

الشّاذلی اور العَیْدَروس (غالباً حَیْدر نہیں جیسا کہ de Sacy: Chrest Arabe، طبع ثانی، ۱: ۴۶۱ کا خیال ہے) النَّیرونی کی بیان کردہ روایت میں Sciadli اور Aidrus نام کے دو عیسائی راہب بنا دیے گئے ھیں۔ مشرقی مآخذ میں ابھی تک اونٹوں یا بکریوں کے اس قصے کا سراغ نہیں ملا جن میں سب سے پہلے قہوے کے جان پرور اثرات مشاہدہ کیے گئے تھے۔ ایک روایت کی رو سے جو عوام میں بہت مشہور ہے قہوے کا پودا بکری کی مینگنیوں سے اُگا تھا جنھیں ایک ولی نے بویا تھا (Snouck Hurgronje: The Atchehnese، لائیڈن ۱۹۰۶ء، ۱: ۲۶۰)۔

یہ روایات صحیح معلوم ھوتی ھیں کہ عرب میں قہوے کا استعمال سب سے پہلے یمَن کے صوفیوں میں شروع ھوا۔ وہ خاص طور پر اس مشروب کو پسند کرتے تھے کیونکہ اس کے اثرات سے انھیں اپنی مذہبی رسوم ادا کرنے میں سہولت ھوتی تھی۔ ان کا خیال تھا کہ قہوے کی تخلیق کا مقصد صرف یہی ہے اور پھر انھیں معلوم

تھا کہ یہ نیکی کی طرف ابھارتا ہے اور اس کے استعمال سے قلبی کشائش (فتح) جلد پیدا ہو جاتی ہے (صَفْوَۃُ الصَّفْوَۃ، ورق ۳۳۲ - ب)۔ جس مقدس ارادے سے اسے استعمال کیا جاتا تھا، اس کی بدولت قہوہ نوشی ایک عمل حسنہ (طاعۃ) قرار پایا جس کے ساتھ ایک ورد کیا جاتا تھا جسے راتب کہتے تھے۔ یہ راتب "یا قَوی" کے الفاظ ۱۱۶ بار دھرانے پر مشتمل تھا۔ قہوہ اور قوی کی صوتی مماثلت سے قطع نظر یہ وظیفہ اس پر بھی مبنی ہے کہ "قہوہ" اور "قوی" کے، جو اللہ کے اسماے حسنہ میں سے ایک ہے، اعداد برابر، یعنی ۱۱۶ ہیں (دیکھیے آ ا، لائیڈن، ج ۱، ورق ۳۰۳ ا)۔ شیخ ابن عبداللہ العَیْدَروس کے نزدیک اس سے قبل سورۃ الفاتحہ [رَکَ باں] کی تلاوت کرنا چاہیے، لیکن شیخ ابن اسمٰعیل با علوی الشّحْری کا کہنا ہے کہ راتب کے طور پر چار بار سورۂ یٰسٓ [سورہ ۳۶] اور سو بار دورد شریف پڑھنا چاہیے (صَفْوَۃُ الصَّفْوۃ، ورق ۳۴۴ - ب، تحت ببعد، ۳۴۵ - ب، ۳۲۷ - الف)۔ لہٰذا جب نیک ارادے، دینداری اور صحیح مذہبی اعتقاد کے ساتھ قہوہ پیا جائے تو اس سے قہوۂ معنویہ کا مزا آتا ہے کہ یہ وہ مسرت ہے جو اہل اللہ کو اسرار غیب کے مشاہدے اور عجیب و غریب مکاشفات اور عظیم فتوحات سے حاصل ہوتی ہے (کتاب مذکور، ورق ۳۴۱ - ب، ۳۴۵ - الف بالا، ۳۴۵-ب تحت)۔۔۔ کہا جاتا ہے کہ علی بن عمر الشّاذلی کا قول ہے کہ آب زمزم کی طرح قہوہ بھی جس مقصد کے لیے پیا جائے وہ پورا ہو جاتا ہے۔ احمد بن علوی یا جَجْدَب (م ۹۷۳ھ/۱۵۶۵-۱۵۶۶ء)، دیکھیے النّبہانی، کتاب مذکور، ۱ : ۳۳۰، کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اپنے آخری ایام میں وہ محض قہوے پر بسر اوقات کرتے تھے۔ ان کا حسب ذیل قول ہم تک پہنچا ہے۔ "جس شخص کے پیٹ میں مرتے دم کچھ قہوہ ہوگا اسے دوزخ کی آگ میں کبھی نہیں ڈالا جائے گا" (صَفْوَۃُ الصّفوۃ، ورق ۳۴۴ - ب)۔

غالباً آٹھویں صدی ہجری/چودھویں صدی عیسوی سے بہت عرصے قبل جنوبی عرب میں قہوہ بطور مشروب رائج نہیں تھا۔ یہ کہنا کہ اس کا پودا اس سے پہلے یہاں پہنچ گیا تھا یقینی نہیں۔ ابن حَجَر الہَیْتَمی [رَکَ باں] اپنی تصنیف اِیْعاب (شرح العُباب جو غالباً "علی بن عمر السَّیْفی کی تصنیف ہے؛ دیکھیے Brockelmann، کتاب مذکور ۲ : ۴۰۳ ببعد) میں ایک مشروب کا ذکر کرتا ہے جو دسویں صدی ہجری سے کچھ عرصے پہلے (یعنی پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں) رائج ہوا تھا، (یعنی مکّے میں) یہ بُن کے پوست سے تیار کیا جاتا تھا جسے زَیْلع کے علاقے سے لا کر یہاں لگایا گیا تھا اور جسے قہوہ کہتے تھے (اقتباس، در علوی السّقاف، ص ۹)۔ جن فقہا نے قہوے کے حق میں راے دی تھی ان میں سب سے قدیم جمال الدّین محمّد بن سعید بن علی بن محمّد کَبّن العدنی تھے (م بمقام عدن، ۸۴۲ھ/۱۴۳۸ء دیکھیے ابو مَخْرَمَۃ ورق ۱۵۶-ب ببعد؛ بقول النَّبْہانی، کتاب مذکور، ۱ : ۱۵۵ ببعد، ۸۲۹ھ/۱۴۲۵-۱۴۲۶ء)۔

شرف الدّین العَمْریطی کے ایک اُرجوزے میں مکّے میں قہوے کے عام طور پر استعمال شروع ہو جانے کی تاریخ ۸۱۷ھ/۱۴۱۴-۱۴۱۵ء بتائی گئی ہے (Pertsch : *Die Arab. Handschr. zu Gotha*، ج ۴، شمارہ ۲۱۰۷)۔ تاہم عُمْدَۃ الصَّفْوۃ کی رو سے قہوے کے چھلکوں کے تیار کردہ مشروب کا استعمال سب سے پہلے نویں صدی ہجری/پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں شروع ہوا، بحالیکہ اس سے قبل صرف اس کا پھل بطور نقل کھایا جاتا تھا۔ واقعہ

یہ ہے کہ اس کے بعد ایک دفعہ پھر قہوہ نوشی متروک ہو گئی، لیکن بالآخر اس کا رواج مستحکم ہو گیا اور چند ہی روز بعد لوگ مساجد میں بھی قہوہ پینے لگے اور ذکر اور میلاد (مولد) کی محفلوں میں بھی اسے ایک خوش آئند اور مفرّح مشروب سمجھا جانے لگا۔ بہت جلد قہوہ خانے (بیوت القہوہ) بھی کھل گئے جہاں زن و مرد جمع ہو کر موسیقی کا لطف اٹھاتے یا شطرنج یا اسی قسم کا کوئی کھیل شرط لگا کر کھیلتے تھے۔ اس سے اور اس واقعے سے کہ قہوے کو شراب کی طرح ادھر ادھر پیالوں میں گھمایا جاتا تھا، پارسا لوگ برافروختہ ہو گئے جن میں سے بہت سے قہوے کو ایک قابل اعتراض بدعت سمجھ کر اس کی مخالفت پر کمر بستہ رہے تھے۔

خائربے نے جسے [سلطان] قانصوہ نے ۹۱۷ھ/ ۱۵۱۱ء میں مکّے کا رئیس شرطہ مقرر کیا تھا، ان کی حمایت کی۔ اس نے فقہا کی ایک مجلس سے قہوے کی حرمت کا فتوی حاصل کر لیا۔ یہ مجلس مختلف مذاہب کے فقہا پر مشتمل تھی جس نے قہوے کے خلاف دو مشہور طبیبوں کے فیصلے اور بعض قہوہ نوشوں کی اس شہادت کی بنا پر کہ قہوہ نشہ آور ہے اور اس کے نتائج خطرناک ہیں بالآخر یہ فیصلہ صادر کر دیا۔ قاضیوں نے بھی مجلس کے اس فیصلے کی دستاویز پر اپنے دستخط ثبت کر دیے، صرف مکے کے مفتی وقت نے جرأت کر کے ان لوگوں سے تعاون کرنے سے انکار کر دیا اور اسی بنا پر لوگ اسے سخت شک و شبہہ کی نظر سے دیکھنے لگے۔ ان لوگوں نے [استفتا کے] سوالوں کو ہشیاری سے پیش کر کے قہوے کی مذمت میں قاہرہ کے فقہا کی رائے بھی حاصل کر لی۔ اس دستاویز کے جواب میں جو قاہرہ بھیجی گئی تھی قانصوہؔ نے جو فرمان جاری کیا اس سے قہوے کے مخالفین کی امیدیں مکمل طور پر پوری نہیں ہو سکیں، کیونکہ اس میں قطعی امتناع کا حکم درج نہیں تھا بلکہ صرف ان خلاف مذہب طور طریقوں کے خلاف کارروائی کرنے کی اجازت دی گئی تھی جو قہوہ نوشی کے ساتھ وابستہ ہو گئے تھے۔ ابن حَجَر الہَیْتَمی نے ایک شادی کی دعوت (ولیمة عرس) میں جہاں مہمانوں کو قہوہ پیش کیا گیا تھا اس نئے مشروب کے بارے میں ایک ممتاز مفتی سے جس نے قہوے کو نشہ آور اور حرام قرار دیا تھا بڑی تند و تیز بحث کی۔ ابن حَجَر مذکورۂ بالا مجلس کا ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے کہ میرے پاس وہ الفاظ نہیں جن سے اس کے فیصلے اور ان طریقوں کی مذمت کی جائے جنھیں کام میں لا کر یہ فیصلہ صادر کرایا گیا تھا (صَفْوَةُ الصَّفْوة، ورق ۳۵۲-ب تا ۳۵۶ الف، اقتباس از مُعْجَم مَشائخه)۔

اس فیصلے کے مطابق خائربے نے قہوہ نوشی اور اس کی خرید و فروخت کی ممانعت کر دی۔ کئی قہوہ بیچنے والوں کو سزا دی اور ان کے ذخیرے جلوا دیے، چنانچہ قہوے کا چھلکا (قِشْر) منڈی سے غائب ہو گیا، لیکن قانصوہ کے فرمان نے قہوہ نوشوں کے دل میں ایک بار پھر ہمت پیدا کی اور جب اگلے سال قہوے کے ایک بہت بڑے مخالف کو مصر کے ایک اعلیٰ عہدیدار نے تادیبی سزا دی اور خائربے کی جگہ ایک ایسے شخص کا تقرر ہو گیا جو قہوے کا مخالف نہیں تھا تو ایک بار پھر وہ بے خوف و خطر اس مشروب سے لطف اندوز ہونے لگے، بلکہ ان پابندیوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ قہوہ وسیع تر حلقوں میں مقبول ہو گیا۔ اس کے بعد قہوہ خانوں کی شرمناک سرگرمیوں کے متعلق تادیبی کارروائی کا تذکرہ کبھی کبھار سننے میں آتا ہے۔ ۹۵۰ھ/۱۵۴۴ء میں حج کے دوران سلطان ترکی نے قہوہ نوشی کی

ممانعت کے متعلق جو فرمان جاری کیا تھا اس کی شاید ھی کسی نے پروا کی ھو۔

قاھرہ میں سب سے پہلے دسویں صدی ھجری/سولھویں صدی عیسوی میں یمن کے صوفیہ نے جامع الازھر کے محلے میں قھوہ نوشی شروع کی تھی۔ یہ صوفیہ مکے اور مدینے سے آئے ھوے یاران طریقت کے ساتھ مل کر مسجد میں محافلِ ذکر منعقد کرتے اور قھوے کا دور چلتا۔ کچھ عرصے تک وھاں قھوہ کھلے بندوں بکتا رھا اور لوگ اسے پیتے رھے۔ اس کے بعد ٩٣٩ھ/١٥٣٢-١٥٣٣ء میں احمد بن عبدالحق السُّنباطی الفقیہ نے، جو واعظ کی حیثیت سے بہت مشہور تھا، قھوے کو ممنوع قرار دے دیا۔ دو سال بعد ایک مجلس وعظ میں، جو مسجد الازھر میں ھو رھی تھی، اس نے اپنے سامعین کو اس مشروب کے خلاف اس قدر برانگیختہ کیا کہ وہ قھوہ خانوں پر ٹوٹ پڑے؛ وھاں کی تمام چیزیں توڑ پھوڑ دیں اور جو لوگ وھاں موجود تھے ان سے بد سلوکی کی۔ جب اس مسئلے پر اختلاف رائے بہت بڑھ گیا تو قاضی محمّد بن الیاس الحنفی نے ممتاز علماے دین کی آرا طلب کیں۔ اس نے ذاتی طور پر قھوہ نوشی کے اثرات کا مشاھدہ کیا اور ان لوگوں کی رائے سے اتفاق کیا جن کے نزدیک یہ مشروب جائز اور مباح تھا۔ اگرچہ بعد میں تھوڑے عرصے کے لیے قاھرہ میں قھوہ نوشی کو ممنوع قرار دیا جاتا رھا، لیکن اس کے شائقین کی تعداد، حتٰی کہ علماے دین کے طبقے میں بھی، روز بروز بڑھتی گئی۔

کئی قابل ذکر علماے دین نے قھوے کے حق میں فتوے دیے تھے، مثلاً زکریّا الانصاری (م ٩٢٦ھ/١٥٢٠ء)؛ احمد بن عمر السّیفی (م ٩٣٠ھ/١٥٢٣-١٥٢۴ء)؛ ابوالحسن محمّد البکری الصّدیقی (م مابین ٩٥٠ھ/١٥۴٣ء و ٩٦٠ھ/١٥٥٣ء)، جس نے اپنے ایک قصیدے میں، جو قھوے کی مدح میں لکھا گیا تھا، یہ نصیحت کی کہ ابن عبدالحق کی رائے کو نظر انداز کر کے ابوالحسن کے فتوے پر عمل کرنا چاھیے (صَفْوَة الصَّفْوة، ورق ٣۴٩ - الف و ب؛ دیکھیے نیز الصدیقی کے اشعار، در از بہاء الدّین العاملی: الکشکول، بولاق ١٢٨٨ھ، ١: ١٩)؛ عبدالرحمٰن بن زیاد الزَّبیدی (م ٩۷٥ھ/١٥٦۷-١٥٦٨ء) اور دوسرے علما (صَفْوَة الصَّفْوة، ورق ٣۴٨ ب ببعد)۔ آھستہ آھستہ یہ نقطۂ نگاہ سب نے قبول کر لیا کہ عام طور پر قھوہ مباح ھے، تاھم بعض حالات میں اس پر دیگر احکام شرعی کا بھی اطلاق ھو سکتا ھے۔

بلاد مقدسہ اور مصر سے میل جول کا یہ نتیجہ نکلا کہ قھوہ شام، ایران اور ترکیہ میں بھی پہنچ گیا۔ ١٥۷٣ء میں Rauwolf نے دیکھا کہ شام (حلب) میں قھوہ نوشی بہت عام ھے۔ قسطنطینیہ اور روم ایلی میں قھوہ پہلے پہل سلطان سلیمان اوّل کے عہد حکومت (٩٦٦ھ/١٥٢٠ء تا ٩۷۴ھ/١٥٦٦ء) میں پہنچا۔ ٩٦٢ھ/١٥٥۴ء میں ایک حلبی اور پھر ایک دمشقی نے قسطنطینیہ میں سب سے پہلے قھوہ خانے کھولے۔ یہاں بہت جلد ایسے بےکار اور بامذاق شرفا اور ادیب کھنچ آئے جو قھوے کی پیالیاں سامنے رکھ کر شطرنج اور چوسر کھیلتے ھوے وقت گزارتے اور شعرا اپنے واقف کاروں کو تازہ ترین نظمیں سناتے اور ان کے بارے میں ان کی رائے معلوم کرتے۔ اس ادارے کو لوگ مزاحًا "مکتبِ عرفان" بھی کہنے لگے۔ قھوہ خانے کچھ ایسے مقبول ھوے کہ یہاں تھوڑے ھی دنوں میں اعلٰی سرکاری عہدیدار، قاضی اور معلم بھی آنے لگے۔ مامیّہ الرومی (دیکھیے بہاء الدّین العاملی: کتاب

مذکور، ص ۱۴۷) اور اس کے بعد بِلیغی ایسے شاعروں نے قہوے کی تعریف میں نظمیں کہیں اور ۹۲۸ھ میں سلطان سلیمان کے درباری طبیب بدر الدّین القُوصُونی (مخطوطات لائیڈن، عدد ۹۴۵، ورق ۵۸) نے جو راے ظاہر کی وہ اس کے خلاف نہیں تھی - قہوہ خانوں کی تعداد بہت جلد بڑھ گئی - طبقۂ امرا کے خدام میں "قہوہ جی" بھی ملازم رکھے جانے لگے، جن کا خاص کام قہوہ تیار کرنا تھا - دربار سلطانی میں یہ سب "قہوہ جی باشی" کے ماتحت ہوتے تھے - بایں ہمہ مذہبی حلقوں کی راے میں قہوہ خانے سے مسجد کو نقصان پہنچتا تھا، چنانچہ علما اسے شراب خانے سے بھی بدتر سمجھتے تھے - واعظین بالخصوص قہوے کو ممنوع قرار دیے جانے کے لیے بے چین تھے اور ان کا راستہ مفتیوں (بقول d'Ohsson : ابو السعود) کی اس راے سے ہموار ہو گیا کہ بھنی ہوئی کافی کو کوئلا سمجھنا چاہیے، لہٰذا اس کا استعمال ممنوع ہے (یہی دلیل محمّد [علی؟] دِدہ کے رسالے میں بھی ملتی ہے (مخطوطات لائیڈن، عدد ۶۸۲، ۱ : ۴ ب) - ارباب حکومت کی بداخلت کا بڑا سبب یہ تھا کہ قہوہ خانوں میں سیاسیات حاضرہ پر بحث ہوتی تھی، حکومت کے کاموں پر نکتہ چینی کی جاتی تھی اور سازشیں ہوتی تھیں - مراد ثالث (۹۸۲ھ/۱۵۷۴ء تا ۱۰۰۳ھ/۱۵۹۵ء) اور احمد اول (۱۰۱۲ھ/۱۶۱۳ء تا ۱۰۱۶ھ/۱۶۱۸ء) کے عہد میں جو فرمان جاری ہوے، انھیں سختی سے نافذ نہیں کیا گیا اور نہ ان کی صحیح طور پر تعمیل ہوئی - عوام کی راے کا احترام کرتے ہوے علماے دین نے قہوے کے شرعی جواز کا فتوٰی دے دیا، بشرطیکہ [بھونتے وقت] وہ کوئلے کی حد تک نہ پہنچے - اس سے وزراے اعظم کو بھی فائدہ پہنچا کیونکہ انھوں نے قہوہ خانے پر ایک یا دو طلائی سکے روزانہ ٹیکس لگا دیا تھا، لہٰذا ان کی انتہائی خواہش تھی کہ قہوہ خانوں کی تعداد میں اضافہ ہو.

[سلطان] مراد رابع (۱۰۳۲ھ/۱۶۲۳ء تا ۱۰۴۹ھ/۱۶۴۰ء) نے ایک فرمان جاری کیا، جس کی رو سے قہوے (اور تمباکو) کی سختی سے ممانعت کر دی گئی - اس نے تمام قہوہ خانے مسمار کرا دیے اور کئی اشخاص قہوے کی خاطر اپنی جانیں گنوا بیٹھے - [سلطان] محمّد رابع (۱۰۵۸ھ/۱۶۴۸. تا ۱۰۹۹ھ/۱۶۸۷ء) کے عہد میں اگرچہ بازاروں میں قہوہ فروخت کرنے کی اجازت تھی، لیکن شروع شروع میں صدر اعظم کوپرولو نے سیاسی وجوہ کی بنا پر قہوہ خانوں کے متعلق حکم امتناعی کی تجدید کر دی - اس ممانعت کا مستقل طور پر نافذ رہنا ناممکن تھا اور بعد میں تو خود حکومت نے قہوے کی چڑھتی ہوئی قیمتوں کو کم کرنے کے لیے اقدامات کیے - [سلطان] سلیمان کے زمانے سے قہوے پر ایک محصول لگا دیا گیا جس کی شرح مسلمان خریداروں سے ۸ اسپر Asper فی اوقہ تھی اور عیسائیوں سے ۱۰ اسپر - ۱۱۰۹ھ/۱۶۹۷ء میں ۱۵ اسپر فی اوقہ کے حساب سے مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں پر ایک اضافی محصول عائد کر دیا گیا، جسے "بِدعتِ قہوہ" کہتے تھے. بقول von Hammer (*Geschichte*، ۵ : ۱۳۷)

ترکی میں یہ مسئلہ متنازع فیہ ہے کہ قہوے کے صحیح ہجے ہ سے ہیں یا ح سے - کئی مخطوطات میں واقعی قَحْوہ ملتا ہے، مثلاً مذکورۂ بالا القصونی کے مخطوطے میں.

جنوب مغربی عرب میں قہوے کا پودا خوب پھلتا پھولتا ہے، لیکن سِیرات کی مغربی جانب ۳۴۰۰ سے ۶۸۰۰ فٹ تک کی بلندی پر اس کی پیداوار بہترین ہوتی ہے، جہاں اسے وادیوں کے

لشیب میں اور ڈھلانوں پر زرخیز نمدار مٹی اور یکساں ہلکی ہلکی حرارت ملتی ہے، جو اس کی پیداوار کے لیے لازمی ہے ۔ اس کی کاشت ڈھلوان زمین کو سیڑھیوں کی شکل میں مسطح کرکے کی جاتی ہے (دیکھیے تصویر، در *Handbook of Arabia*، لوح عکسی، عدد xiv)؛ تاہم اس کے لیے باقاعدہ آبپاشی کی ضرورت ہے ۔ علاوہ ازیں تہامۃ سے اٹھتے ہوئے گھرے بادلوں سے جو دھند (عماء سخیمانی) پیدا ہوتی ہے وہ انھیں نمی پہنچاتی ہے ۔ پودوں کو سورج کی حرارت اور ٹڈیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے ان کے گرد سایہ دار درخت لگائے جاتے ہیں، مثلاً خُروبہ اور املی وغیرہ کے ۔ یہ پودا، جو بیج سے پھوٹتا ہے (یا قلمیں لگا کر کاشت کیا جاتا ہے)، ۶ سے ۱۶ فٹ بلند اور ۲ سے ۲½ فٹ تک موٹا ہو جاتا ہے ۔ یہ چوتھے سال جا کر بار آور ہوتا ہے ۔ یہ ایک سدا بہار پودا ہے اور اس میں سال بھر پھول آتے اور پختگی کے مختلف مدارج میں پھل آتے رہتے ہیں، لہٰذا انھیں توڑنے کا درحقیقت کوئی وقت معین نہیں ہے ۔ عام طور پر انھیں مارچ سے جون تک کے مہینوں میں توڑا جاتا ہے ۔ قہوے کی قسم اور مقامی حالات کے پیش نظر اس وقت میں کچھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے ۔ جب پھل احتیاط سے چن کر سکھا لیے جاتے ہیں تو انھیں چکی میں دل کر ان کے بیج نکالے جاتے ہیں ۔ اس کے بعد چھلکا اور بیج دوسری بار دھوپ میں سکھائے جاتے ہیں ۔

قہوے کا پودا شمال میں عَسِیر [رک بآں] تک پایا جاتا ہے، جہاں وہ کوہ شَذی (شذا ؟) پر سر زمین زُہران (وادی دَوْقَۃ کے شمال میں، جسے Stieler کے نقشے میں Doka لکھا گیا ہے) میں بافراط ہوتا ہے (شرف عبدالمحسن البرکاتی : الرِّحْلَۃُ الیمانیّۃ، قاہرہ [illegible]، ص ۱۶؛ دیکھیے J. L. Burckhardt : *Travels in Arabia*، لنڈن ۱۸۲۹ء، ۲ : ۳۷۷؛ عَسِیر کے دوسرے مقامات کے لیے دیکھیے *Handbook of Arabia*، ص ۱۳۶، ۱۳۷) ۔ قہوے کی کاشت کے انتہائی جنوبی علاقے بلاد الحُجْرِیّۃ، وادی وَرَزان اور وادی بَنّا ہیں ۔ مشرق میں یہ یافع کے علاقے اور جوف میں پیدا ہوتا ہے، لیکن جو علاقے خاص طور پر بہترین قہوے کی پیداوار کے لیے مشہور ہیں وہ جبالِ حَراز، وادی القَرْش (جو بنو مَطَر کے علاقے میں ہے)، جبل رَیْمَۃ اور عُدَیْن کے گرد و نواح کے علاقے ہیں (مزید معلومات کے لیے دیکھیے Grohmann کی کتاب [دیکھیے مآخذ]، جہاں اس کی مختلف اقسام کی تفصیل بھی دی گئی ہے [عرب کے علاوہ قہوہ جنوبی ہند میں بھی بکثرت پیدا ہوتا ہے اور آج کل زیادہ تر برازیل کو برآمد کیا جاتا ہے] ۔

یمن میں قہوے کی کاشت کو ہمیشہ سے بڑی اقتصادی اہمیت حاصل رہی ہے ۔ حاجی خلیفہ کے زمانے، یعنی سترھویں صدی عیسوی کے وسط میں یہاں سے ۸۰۰۰۰ گانٹھیں سالانہ برآمد ہوتی تھیں ۔ صَنعاء اور بیت الفقیہ [رک بآں] قہوے کی تجارت کے مرکز تھے ۔ مُخا، جسے قہوے کی تجارت کی بدولت بہت خوشحالی نصیب ہوئی تھی، انیسویں صدی میں زوال پذیر ہو گیا اور اب تو یہ اپنی ساری اہمیت کھو بیٹھا ہے ۔ آج کل قہوہ الحدیدۃ سے (جہاں Niebuhr کے زمانے میں بھی کافی تجارتی سرگرمیاں پائی جاتی تھیں) اور خصوصاً عدن سے برآمد ہوتا ہے ۔ (تفصیلات کے لیے دیکھیے von Neimans : *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch*، ۱۲ : ۳۹۷ تا ۴۰۳؛ W. Schmidt : *Handbook of Arabia*) .

یمن میں زیادہ تر چھلکے کا جوشاندہ پینے کا دستور رہا، جسے چھلکے ہی کی طرح "قشر" کہتے

ہیں اور بہت سے قہوہ خالوں (مَقْہایۃ) میں دستیاب ہوتا ہے۔ قِشْر، نیز بیجوں سے تیار شدہ قہوے میں چاشنی پیدا کرنے کے لیے اکثر الائچی، لونگ اور ادرک وغیرہ کی آمیزش کر دی جاتی ہے۔ عربوں کی معاشرتی زندگی میں کوئی تقریب یا تہوار قہوے کے بغیر مکمل نہیں سمجھا جاتا۔ مہمان کو سب سے پہلے قہوہ پیش کیا جاتا ہے۔ مکے میں قہوے کی دعوت سے کھانے کی دعوت مراد لی جاتی ہے۔ عرب قہوہ بغیر شکر کے استعمال کرتے ہیں؛ صرف جنوبی عرب میں بعض اوقات اس میں دودھ ملا لیا جاتا ہے۔ ترکوں کے ہاں قہوے کے ساتھ شکر کے استعمال کا رواج ہو گیا ہے.

تازہ پکا ہوا پھل لذیذ اور مقوی ہوتا ہے۔ حمزہ بن عبداللہ النّاشری کے ایک قصیدے (صَفْوۃ الصّفوۃ، ورق ۳۵۸ ب ببعد) میں بُن ــــ یہ نہیں بتایا کہ تازہ یا خشک ــــ کھانے کی خاص طور پر سفارش کی گئی ہے کیونکہ اس میں بہت سے صحت بخش عناصر ہوتے ہیں۔ ہمیں اس بارے میں کچھ علم نہیں کہ گلہ [قبیلے کے لوگوں] اور کَفّہ میں پسے ہوے قہوے کو مکھن کے ساتھ کھانے کا جو رواج ہے، وہ جنوبی عرب میں بھی ہے یا نہیں۔ ایران میں خشک پسا ہوا قہوہ کھانا غیرمعمولی بات نہیں.

[برِصغیر پاکستان و ہند میں بھی بھنے ہوے بُن کھانے کا عام رواج رہا۔ ان کے ساتھ چھالیا، ناریل، چکنی ڈلی، وغیرہ بھی اکثر شامل کر دی جاتی ہے۔ یہ سب مل کر بن سپاری کہلاتے ہیں، جو مختلف تقریبوں میں تقسیم کی جاتی ہے۔ ایک زمانے میں یہاں لفظ بُن قہوے کے پھل کے علاوہ اس کے تیار کردہ مشروب کے لیے بھی مستعمل تھا، چنانچہ ایک شاعر کہتا ہے:

رقیب روسیہ کو بن پلایا
مجھے بن آگ کے تو نے جلایا

(مہذّب للّغات، لکھنؤ ۱۹۴۰ء، ۲: ۳۴۸)، لیکن اب ان معنوں میں متروک ہے].

قہوے پر جن عربی اور فارسی تصنیفات کا ذکر اوپر ہو چکا ہے یا جو مآخذ کے تحت درج ہیں ان کے علاوہ دیکھیے: (۱) Ahlwardt: *Verzeichn der arab*، *Handschr .... zu Berlin*، عدد ۵۴۷۶ تا ۵۴۸۰؛ (۲) Pertsch: *Die arab.*، *Handschr .... zu Gotha*، عدد ۹۴؛ (۹)، ص ۲۱۰۵ تا ۲۱۰۹، ۲۷۷۷؛ (۳) *Cat. Cod.*، *Orient. Bibl. Acad. Lungduno - Batavae*، ج ۳، عدد ۱۴۰۱؛ (۴) Brockelmann: *Gesch. d.*، *arab. Litter.*، ۳: ۳۱۷ و ۳۳۳، شمارہ ۱۶.

قہوہ اس کمرے کو بھی کہتے ہیں جہاں قہوہ پیا جائے۔ اسی بنا پر اس سے ملاقاتیوں کا کمرہ اور قہوہ خانہ بھی مراد لیا جاتا ہے۔ یہ لفظ بخشش (tip) اور تحفے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ مشرق کے قہوہ خالوں کے بارے میں دیکھیے von Hammer, Russel, Chardin، Olearius اور Snouck Hurgronje کی تصانیف، جو نیچے مذکور ہیں۔ قہوے کے برتنوں کے لیے دیکھیے von Euting، Snouck Hurgronje, Lane، Socin Oppenheim اور Landberg کی نگارشات.

مآخذ: مندرجۂ بالا تصانیف کے علاوہ دیکھیے (۱) عبدالقادر بن محمّد الانصاری الجزیری: عُمْدَۃ الصّفوۃ فی حِلّ القَہْوۃ، جزئی طبع، در De Sacy: *Chrestomathie arabe*، بار دوم (پیرس ۱۸۲۶ء)، ج ۱، متن ص ۱۳۸ ببعد، ترجمہ ص ۴۱۲ ببعد؛ (۲) عبدالقادر بن شیخ .... بن العَیْدَرُوس: صَفْوَۃُ الصّفوۃ فی بیان حکم القہوۃ، مخطوطۂ برلن، Ahlwardt: *Verzeichnis*، عدد ۵۴۷۹ (Brockelmann: کتاب مذکور، ۲: ۴۱۹، نیز دیکھیے ص ۴۰۷)؛ (۳) ابوالحسن محمّد البَکْری الصدّیقی: (اس کا مصنف ہونا مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۷۴۲،

ورق ۸ - الف سے واضح ہے) : اِصْطفاء (یا اَصْطفٰی) الصّفوۃ لتصفیّۃ القہوۃ، مخطوطۂ لائیڈن، عدد ۱۱۳۸، (Cat. Cod. Orient.، ۴ : ۱۶۱)؛ (۴) داود الانطاکی : تذکرۃ اولی الألباب و الجامع للعَجَب العُجاب، قاہرہ ۱۲۹۴ھ، ۱ : ۱۲۱ ببعد، (بذیل مادۂ بُن)، نیز ص ۳۶۹ (بذیل مادۂ قہوہ)؛ (۵) تاج العَروس، ۹ : ۱۴۵ تحت، ۳۰۸ تحت؛ (۶) کتاب الذّخائر و التُّحَف، اقتباس، در Abhandl. z. Arab. Philol.، لائیڈن ۱۸۹۹ء، ۲ : LXXXVIII؛ (۷) ابو العباس احمد الشَّرجی : طبقاتُ الخواص، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۰؛ (۸) علوی بن احمد السّقاف : رسالۃ فی قَمْعِ الشّہوۃ عن تَناوُل التّنباک و الکفۃ والقات و القہوۃ (تصنیف ۱۲۹۵ھ/۱۸۷۸ء)، قاہرہ ۱۳۰۲ھ، ص ۸ تا ۱۰؛ (۹) حاجی خلیفہ : جہان نما، قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ، ص ۵۳۵، ۵۳۶ (فرانسیسی ترجمہ، در De Sacy : Chrest.، ۱ : ۴۸۰ تا ۴۸۳، نیز دیکھیے Hammer - Purgstall : Literaturgesch. der Araber، وی انا ۱۸۵۶ء، ۷ : ۴۳۵ ببعد؛ (۱۰) پچوی : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۳۶۳ تا ۳۶۵؛ (۱۱) نعیما : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۱۴۰ھ، ۱ : ۵۵۱ تا ۵۵۴؛ (۱۲) راشد : تاریخ، قسطنطینیہ ۱۲۸۲ھ، ۲ : ۴۲۵ ببعد و ۵ : ۱۴۴ ببعد؛ (۱۳) محمّد حَفید بن مصطفٰی : الدُّررالمنتخبات المَنثُورۃ فی إصلاح الغلطات المشہورۃ، قسطنطینیہ ۱۲۲۱ھ، ص ۳۶۷ ببعد؛ (۱۴) الفیروز آبادی : قاموس، ترکی ترجمہ از عاصم آفندی، قسطنطیہ ۱۲۳۰ تا ۱۲۳۳ھ، ۳ : ۹۱۱؛ (۱۵) احمد راشد : تاریخ یمن و صنعاء، قسطنطینیہ ۱۲۹۱ھ، ۲ : ۳۱۲ تا ۳۱۵ (دیکھیے Barbier de Meynard : Notice sur l'Arabie méridionale، در Publ. de l'Ecole des Langues orient viv.، سلسلۂ دوم، ۹ : ۱۰۳ تا ۱۹۵)؛ (۱۶) L. Rauwolf : Aigentliche beschreibung der Raisz, so er vor diser zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer.................selbs volbracht etc.، Laugingen ۱۵۸۲ء، ص ۱۰۲؛ (۱۷) Prosper Alpinus : De Plantis Aegypti Liber etc.، وینس ۱۵۹۲ء، ورق ۲۶، نیز اس کے بارے میں مشاہدات از Veslingins، در طبع Padua ۱۶۴۰ء؛ (۱۸) P. Della Valle : Viaggi (برائٹن ۱۸۴۳ء)، ۱ : ۵۱، ۷۴ تا ۷۶؛ (۱۹) A. Olcarius : Offt begehrte Beschreibung der neuen orientalischen Reise، Schlesswig ۱۶۴۷ء، ص ۴۲۱، ۴۲۲ ببعد؛ (۲۰) Thévenot : Relation d'un voyage fait au Levant (پیرس ۱۶۷۴ء)، ص ۴۰، ۷۱؛ (۲۱) Chardin : Voyages en Perse، طبع Langlis، پیرس ۱۸۱۱ء، ۲ : ۲۷۹ تا ۲۸۱ و ۴ : ۶۷ تا ۶۹؛ (۲۲) E. Kaempfer : Amoenitates exoticae، Lemgo ۱۷۱۲ء، ص ۱۲۳؛ (۲۳) La Roque : Voyage de l'Arabie Heureusce (ایمسٹرڈم ۱۷۱۶ء)، ص۲۳۴ ببعد (Mémoire concernant l'arbre et le fruit du cafe اور Traite historique de l'origine et du progres du cafe، وغیرہ)؛ (۲۴) Niebuhr : Beschreibung von Arabien (کوپن ہیگن ۱۷۷۲ء)، ص ۵۵ ببعد، ۱۴۴ ببعد، ۲۲۱ ببعد، ۲۲۶ ببعد، ۲۲۸ ببعد، ۲۳۴ تا ۲۵۸ بمواضع کثیرہ، ۲۸۱ تحت؛ (۲۵) وہی مصنّف : Reisebeschreibung nach Arabien، کوپن ہیگن ۱۷۷۴ء، ۱ : ۱۴۵، ۱۴۶ ببعد، ۱۷۳ ببعد، ۳۰۵ ببعد، ۳۱۳، ۳۱۸ ببعد، ۳۲۴ تحت، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۳، ۳۵۴، ۴۳۳، ۴۳۸ ببعد؛ (۲۶) A. Russell : Tne Natural History of Aleppo، بار دوم (لنڈن ۱۷۹۴ء)، ص ۲۳، ۱۱۹ ببعد، ۱۴۶ ببعد، ۳۷۲ ببعد؛ (۲۷) M. d'Ohsson : Tableau général de l'empire othoman، پیرس ۱۷۹۰ء)، ۲ : ۱۲۳ تا ۱۳۶؛ (۲۸) J. v. Hammer : Gesch. des Osmanischen Reiches، بوڈا پسٹ ۱۸۲۷ تا ۱۸۳۵ء، ۱ : ۱۵۳ و ۳ : ۴۸۶، ۴۸۷ ببعد ص ۴۶۷ ببعد و ۴ : ۶۰۶ و ۵ : ۱۷۱، ۱۶۱

بعد، ۳۶۴، ۵۲۹، ۱۳۷ و ۶ : ۲۱۹، ۳۶۳ بعد و ۷ : ۲۳۲: (۲۹) وہی مصنّف : Constantinopolis und der Bosporos Pest ۱۸۳۲ء، ۱ : ۵۲۷ بعد: (۳۰) F. W. Lane : Manners and Customs of the Modern Egyptians، بار سوم (لندن ۱۸۳۲ء)، ۱۰۱ : ۲۰۵ تا ۲۰۷ و ۲ : ۳۶ تا ۳۹: (۳۱) Ch. J. Cruttenden : Narrative of a Journey from Mokhá to San'á، در Journ. of the Roy. Geogr. Soc. of London، ۸ (۱۸۳۸ء) : ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۷ بعد، ۲۷۹، ۲۸۴، ۲۸۵: (۳۲) J. E. van der Trappen : Specimen historico - medicum de Coffea (مقالہ Trajecti ad Rhenum، Utrecht ۱۸۳۳ء): (۳۳) C. Ritter : Die Erdkunde، برلن ۱۸۴۶ء، ۱۲ : ۱۷۷ بعد، ۸۷۴ بعد و ۸ (۱۸۳۷ء) : ۵۳۵ بعد: (۳۴) Haneberg، در Zeitschr. der Deutsch. Morgenl. Gesellsch، ۷ : ۲۵ بعد: (۳۵) J. E. Polak : Persien (لائپزگ ۱۸۶۵ء)، ۲ : ۲۶۶ بعد: (۳۶) Palgrave : Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia، لندن ۱۸۶۵ء، ۱ : ۴۹ بعد: ۱۳ : ۴۲ بعد: (۳۷) R. Manzoni : El Yemen (روم ۱۸۸۴ء)، ص ۹ بعد، ۲۱۹ بعد، ۳۵۰ بعد، ۳۸۲ تا ۳۸۴: (۳۸) L. W. C. van den Berg : Le Hadhramout بٹاویا ۱۸۸۶ء، ص ۶۸ بعد: (۳۹) E. Glaser : Von Hodeida nach San'á، در Petermanns Mitt.، ۱۸۸۶ء، ص ۳۳ بعد، ۳۶، ۳۹: (۴۰) وہی مصنف : Über meine Reisen in Arabien، در Mitt. de K. K. Geogr. Gesellsch in Wien، ۳۰ (۱۸۸۷ء) : ۲۵: ، (۴۱) Snouck Hurgronje : Mekka، ہیگ ۱۸۸۹ء، ۲ : ۳۵، ۳۹ حاشیہ ۵۹، ۶۷، ۸۳، ۹۶، ۱۳۷، ۱۳۰، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۸، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۲، ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۲۰: (۴۲) وہی مصنّف : Mekkanische Sprichworter، ہیگ ۱۸۸۶ء، ص ۲۳: (۴۳) وہی مصنف، در Feestbundel aan Prof. M. J. de Goeje، لائیڈن ۱۸۹۱ء، ص ۲۹: (۴۴) وہی مصنف، در Intern. Arch. f. Ethnagraphie، ۱ (۱۸۸۸ء) : ۱۳۸ بعد، عدد ۱۲ تا ۱۴: (۴۵) Doughty : Travels in Arabia Deserta، کیمبرج ۱۸۸۸ء، ۱ : ۲۲۳، ۲۳۴ تا ۲۵۰ و ۲ : ۳۰۳، نیز دیکھیے اشاریہ بذیل مادّۂ Coffee: (۴۶) A. Deflers : Voyage au Yemen (پیرس ۱۸۸۹ء)، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵: (۴۷) J. Euting : Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien، لائیڈن ۱۸۹۶ء، ص ۸۳ تا ۸۵، ۱۲۷، ۱۲۸ حاشیہ ۲، ۱۷۸، ۱۷۹ : (۴۸) Von Oppenheim : Vom Mittelmeer zum Persischen Golf، برلن ۱۸۹۹ تا ۱۹۰۰ء، ۱ : ۴۷، ۲ : ۳۶ تا ۳۸: (۴۹) Diwan aus Centralarabien، مرتبۂ A. Socin، شائع کردۂ H. Stumme (Abhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch، Phil.-hist. Cl.، ج ۱۹، (۱۹۰۰-۱۹۰۱ء)، ج ۱، شمارہ ۲۲ و Excurs Q.: (۵۰) Landberg : Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale (لائیڈن ۱۹۰۱ء تا ۱۹۱۳ء)، ۱ : ۳۳۷، ۳۷۶ و ۳۶۰ حاشیہ؛ ۲ : ۵۶، ۶۱، ۲۱۲ تا ۲۲۶، ۱۰۵۵ تا ۱۰۸۱، ۱۰۸۷ بعد: (۵۱) وہی مصنّف : Arabica، لائیڈن ۱۸۹۸ء، شمارہ ۵، ص ۱۶۰ بعد: (۵۲) W. Schmidt : Das Südwestl. Arabien، فرینکفرٹ ۱۹۱۳ء، ص ۴۴ بعد، ۷۹ بعد، ۸۲ تا ۸۴، ۱۰۳، ۱۲۰ بعد: (۵۳) A Handbook of Arabia، مرتبۂ Naval Intelligence Division، شعبۂ جغرافیہ، مطبوعۂ لندن، ۱ : ۱۳۶، ۱۵۵ بعد، ۱۵۸، ۱۷۲ بعد، ۱۸۳، ۱۸۹، ۱۹۰ و اشاریہ : (۵۴) A. Grohmann : Südarabien als wirtschaftsgebiet، وی انا ۱۹۲۲ء، ص ۲۳۹ بعد: (۵۵) H. Welter : Essai sur l'histoire du Café، پیرس ۱۸۶۸ء: (۵۶) E. Jardin : La caféier et le café، پیرس ۱۸۰۵ء؛ (۵۷) Z. Kamerling، در K. W. v. Goskom : *Oost-Indische Cultures*، طبع *H. C. Prinsen Geerligs*، بار دوم. (ایمسٹرڈم ۱۹۱۷ تا ۱۹۱۹ء)، ۲: ۱۸۳ ببعد؛ (۵۸) F. J. Bieber : *Kaffa*، Münster ۱۹۲۰ء، ۱ : ۲۳۶، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۷، ۳۷۶ ببعد؛ (۵۹) R. Dozy : *Oosterlingen*، ہیگ ۱۸۶۷ء، ص ۵۵؛ (۶۰) H. Lammens : *Remarques sur les mots dérivés de l'Arabe*، بیروت ۱۸۹۰ء، ص ۶۵ ببعد۔ حسب ذیل تصنیفات تک راقم کی رسائی نہیں ہو سکی: (۶۱) A. F. Naironi : *De Saluberrima potione cahue seu cafe nuncupata discurses*، روما ۱۶۶۱ء؛ (۶۲) L. F. Marsigli : *Bevanda asiatica l'istoria medica del cave o sia Caffe* ویانا ۱۶۸۵ء؛ (۶۳) A. Galland : *De l'origine et du progrès du eaffé*، Caen ۱۶۹۹ء، طبع جدید ۱۸۳۶ء؛ (۶۴) J. Ellis : *An Historical Account of Coffee*، لندن ۱۷۷۴ء.

(C. VAN ARENDONK)

* ـر **القہّار :** اسمائے باری تعالٰی میں سے ایک؛ رک بہ الاسماء الحسنٰی.

* **قِیاس :** (ع) : قَاسَ یَقِیْسُ قِیَاسًا، یعنی مشابہت کی بنا پر نتیجہ اخذ کرنا۔ اس لفظ کا بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے. (دیکھیے کتب لغۃ، خصوصًا ڈوزی *Supplément*، بذیل مادّہ)۔ یہاں ہم فقط اس قیاس سے بحث کریں گے جو فقہ کی ایک اصل ہے اور جس کے معنی اصول فقہ میں قرآن مجید یا سنۃ سے کسی حکم کو مشابہت کی دلیل پر مستخرج کرنا ہیں۔ حضرت رسول اکرم صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے وصال کے بعد اُمّت نزول وحی سے محروم ہو گئی اور سیاسی اور دینی مسائل میں وحی الٰہی کے ذریعے مزید ہدایات کا سلسلہ ختم ہو گیا۔ ابتدا میں طبعًا قرآن مجید اور سُنّتِ رسول صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم پر اُمّت کا انحصار رہا۔ پہلے خلفا کے زمانے میں ملک وسیع ہو گیا۔ شرعی اور قضائی امور میں بالکل نئی عقلی اور مادّی دنیا کے معاملات پر غور و فکر کی ضرورت پیش آئی تو بعض نئے سوالات بھی سامنے آنے لگے اس لیے لوگ مجبور ہوئے کہ (نئے مسائل کے) فیصلے، یا (ان سے متعلق) اپنے طرز عمل کی تعین اپنی رائے سے کریں۔ ابتدا میں یقینًا یہ عمل کسی فکری نظریے کے ماتحت نہ تھا.

پہلی صدی ہجری کے نصف ثانی میں حدیث کے ساتھ ساتھ فقہ کی نشو و نما ہوئی۔ اس متوازی عمل سے دو فریق پیدا ہو گئے : (۱) تاریخی، جن کا لقب اہل الحدیث [رک بآن] یا اہل العلم تھا اور (۲) فکری، جو اہل الرائے [رک بآن] کہلائے۔ مذاہب فقہ کے پہلے بانیوں نے اپنے اپنے مذہب کے دستور العمل کو یا تو زبانی تعلیم دینے پر اکتفا کی، مثلًا ابو حنیفہ (م ۱۵۰ھ/۷۶۷ء) یا اسے بذریعۂ تحریر دیا، مثلًا مالک بن انس (م ۱۷۹ھ/۷۹۵ء)، لیکن کسی نے عام اصول فقہ کے مدون کرنے کی طرف زیادہ توجہ نہ کی۔ امام شافعیؒ (۱۵۰ھ/۷۶۷ء تا ۲۰۴ھ/۸۲۰ء) غالبًا پہلے امام ہیں جنھوں نے ''اصول فقہ'' کا خاکہ پیش کیا اور کتاب و سُنّت اور اجماع و قیاس کے لیے اسلام کے دینی اور قضائی نظام میں جگہ نکالی۔ انھوں نے کہا کہ ”قیاس کا استعمال اس وقت کیا جاتا ہے جب کتاب و سُنّت اور اجماع میں کسی مسئلے کو طے نہ کیا گیا ہو“ (الرسالۃ، ص ۶۵)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ”قیاس اور اجتہاد [رک بآن] کا ایک ہی مفہوم ہے“ (کتاب مذکور، ص ۶۶)۔ [اُن کے بعد کے علما نے اس کی نہایت جامع تعریف کرتے ہوئے کہا ہے : ” ایک غیر منصوص امر کا حکم، جو کتاب و سنت یا اجماع

میں مذکور منصوص حکم کے ساتھ علت حکم میں اشتراک رکھتا ہو، قیاس ہے (محمّد ابو زھرہ : اصول الفقہ، ص ۲۱۸، مطبوعۂ قاھرہ)]۔ یہاں چند اور مصطلحات کا اضافہ بھی مناسب ہے، جن کے معانی کم و بیش یہی ھیں۔ لفظ راے کا ذکر پہلے آچکا ہے۔ اس کو اکثر قیاس کے مترادف لفظ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، لیکن آگے چل کر اس کے معنی خالص استدلال عقلی کے ہو گئے، بحالیکہ قیاس ھمیشه ایک محدود تر استدلال عقلی کے معنی میں استعمال ھوتا رہا، ورنہ عام معنی کے لحاظ سے دوسرے اصول فقہ پر بھی اس کا اطلاق بالضرورۃ صحیح ھونا چاھیے۔ قیاس کے کم و بیش مترادف الفاظ میں ھم ان الفاظ کو شامل کر سکتے ھیں : استحسان، استصلاح [رکّ باں]، مفہوم (دیکھیے بیان آئندہ)، تمثیل (دیکھیے بیان آئندہ).

[المزنی (صاحب الشافعیؒ) کا قول ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے زمانے سے لے کر آج تک تمام فقہا دینی احکام میں مقاییس سے کام لیتے رہے ھیں۔ ان کا اجماع اس امر پر ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے، لہذا قیاس کا انکار جائز نہیں کیونکہ امور کی مشابہت اور تمثیل کا مدار اسی پر ہے (کتاب مذکور، ص ۲۲۰)].

امام شافعیؒ سے اختلاف کرنے والوں میں [معتزلہ اور] داؤد ظاھری [رکّ باں] کا ذکر کیا جا سکتا ہے۔ داؤد ظاھری نے اگرچہ قیاس سے کام لینے کو رد کیا ہے، لیکن جب وہ نص کتاب کے مفہوم پر انحصار کرتا ہے تو خود استدلال بالتشبیہ کے حدود میں داخل ھو جاتا ہے.

امام بخاریؒ نے، جو شافعی المذھب ھیں اپنی کتاب الجامع الصحیح (صحیح البخاری) میں ایک باب قائم کیا ہے، جس کا عنوان ہے : ”مسلمان کو صرف قرآن اور سنت کا پابند ھونا چاھیے“ [بظاھر کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ سے مراد ہے]۔ ساتویں باب کا ترجمہ یوں شروع ھوتا ہے : ”احادیث دربارۂ مذمت راے و استعمال قیاس“۔ نویں باب کا ترجمہ بھی اس کے برابر اھم ہے : ”رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے خدا کے بتائے ھوے احکام امّت کو بغیر راے اور تمثیل کے کس طرح سمجھائے“۔ تمثیل کے معنے شرح قسطلانی میں قیاس بتائے ھیں.

الدّارمیؒ نے اپنی سنن میں کئی حدیثیں جمع کی ھیں، جن میں اس مسئلے کے اندر جس کی بابت نہ قرآن مجید (بتصریح) کوئی فیصلہ کرتا ہے اور نہ سنّت، راے اور قیاس سے کام لینے کو مستحسن قرار دیا ہے (مقدمۂ الدّارمی، باب ۱۶ : ۲۱).

حامیان قیاس کا اس حدیث پر بھی اعتماد ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا قاضی بناتے وقت کیا سوال کیے اور ان کے جوابات کی بابت کیا ارشاد فرمایا۔ آپؐ نے معاذؓ سے پوچھا : ”اگر کوئی مسئلہ فیصلے کے لیے تمھارے سامنے آئے تو تم اس کا فیصلہ کس طرح کروگے ؟“

معاذؓ نے جواب دیا : ”کتاب اللہ کے مطابق.“

”اگر کتاب اللہ میں اس کا جواب نہ ملے؟“

”سُنّت رسولؐ اللہ کے مطابق.“

”اگر تم اس کا جواب نہ کتاب اللہ میں پاؤ نہ سُنّت رسولؐ اللہ میں ؟“

”اس وقت میں بلا تأمل اپنی راے کے مطابق فیصلہ کروں گا.“

اس پر رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے معاذؓ کے سینے پر ھاتھ مار کر کہا : ”الحمد للہ ! کہ اللہ نے رسول اللہ کے ایلچی سے وھی جواب دلوایا

جو رسول ؐ اللہ کی مرضی کے مطابق ہے" (ابو داؤد، کتاب الاقضیہ، باب ٢؛ الترمذی : کتاب الاحکام، باب ٣؛ الدارمی، مقدمہ) .

بعض احادیث میں (النسائی، آداب القضاۃ، باب ٢) کتاب (قرآن مجید) اور سنت کے علاوہ "صالحین کے معمولات" کو بھی اصول فقہ میں قیاس سے مقدم رکھا گیا ہے ۔ "معمولات صالحین" کو وہی مرتبہ دیا گیا ہے جو عموماً اجماع [رک باں] کو دیا جاتا ہے جو اصول فقہ میں تیسرے درجے کی اصل ہے اور سب سے آخری مرتبہ قیاس کا ہے .

[صحابۂ کرامؓ خود بھی قیاس سے کام لیتے تھے، مثلاً حضرت ابو بکر صدیقؓ نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے مرض وفات میں امامتِ نماز کرائی تھی ۔ آپؐ کی وفات کے بعد صحابہؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی امامت صلوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ اگر ہم ان کو دینی امامت کے لیے پسند کر سکتے ہیں تو دنیوی معاملات کے لیے کیوں نہیں منتخب کر سکتے ۔ حضرت علیؓ نے شرابی کی سزا کے متعلق فرمایا تھا کہ جب شرابی نے شراب پی تو نشہ ہوا، جب نشہ ہوا تو وہ بے ہودہ بکا تو جب بے ہودہ بکا تو تہمت لگائی، لہٰذا انھوں نے شراب پینے کو تہمت لگانے پر قیاس کیا اور اس کی سزا اسّی کوڑے تجویز کی ۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسٰی اشعریؓ کو لکھا تھا کہ امثال و نظائر کو پہچانو اور سمجھو، پھر زیر فتوٰی مسائل کو ان پر قیاس کرو (اس خط کے مندرجات پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھیے ابن قیّم : اعلام الموقعین، مطبوعۂ قاہرہ)] .

اگرچہ قیاس کو اصول فقہ میں داخل کیا گیا ہے، مگر اس کے لیے سب سے ضروری امر یہ ہے ۔ کہ وہ قیاس قرآن و سنت کی روشنی میں کیا گیا ہو ۔

مخالفین قیاس (اپنی تائید میں) یہ آیت پیش کرتے ہیں : فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ (٤[النسآء] : ٥٩)، یعنی اگر کسی معاملے میں تمھارے امرا (اہلِ اختیار) اور تم باہم جھگڑ پڑو تو اس کے فیصلے کے لیے اللہ اور اس کے رسول کی طرف رجوع کرو ۔ ان کے نزدیک اللہ کے رسولؐ سے مراد قرآن مجید اور سنّت ہے، اس لیے ان کی رائے میں یہ آیت قیاس کے بارے میں بالکل خاموش ہے ۔ اس اعتراض کا جواب البیضاوی یہ دیتے ہیں " تنازع کے فیصلے کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کرنا بذریعۂ تمثیل (دیکھیے بیان آئندہ) و استنباط ہی ہوتا ہے اور یہی قیاس ہے" .

صاحب تفسیر کبیر فخر الدّین الرازی نے آیت بالا کی تفسیر میں قیاس کی حدود کو پوری طرح واضح کیا ہے ۔ وہ یہ ضابطہ مقرر کرتے ہیں کہ قرآن مجید اور سنّت کو مطلقاً قیاس پر فوقیت حاصل ہے، قیاس کے استعمال کی اجازت صرف اس وقت ہے جب کہ قرآن مجید اور سنّت کی رو سے مسئلے کا فیصلہ (بہ تصریح) نہ ہو سکتا ہو، (دیکھیے حدیث معاذ جس کا ذکر پہلے آ چکا ہے) [وہ صحیح قیاس جو واقعی اسباب اور شرعی اصول و ضوابط کے مطابق ہو، یقیناً قابل قبول ہونا چاہیے کیونکہ ایسا قیاس قرآن مجید و احادیث کے خلاف کبھی نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ قیاسی فیصلے جو اصول شرع کے مطابق کیے جائیں وہ کسی حالت میں بھی قرآن و حدیث کے مخالف نہیں ہوں گے (ابن قیّم : اعلام الموقعین، ٢ : ٢٨، مطبوعۂ قاہرہ) ۔ قیاس، اس کے ارکان اور اس کی شرائط کے لیے دیکھیے کتب بذیل مآخذ نیز رک بہ رای؛ فقہ، شریعۃ، اصول] .

مآخذ : (١) محمّد اعلٰی التہانوی : کشّاف

اصطلاحات الفنون کلکتہ ۱۸۶۲ء، ۲ : ۱۱۸۹ ببعد؛ (۲) الشافعی : رسالۃ فی اصول الفقہ، بولاق ۱۳۲۱ء، ص ۶۵ تا ۶۶؛ (۳) فخرالدّین الرازی : مفاتیح الغیب، بولاق ۱۲۸۹ء، ۲ : ۴۶۵؛ (۴) E. Sachau : *Zur ält Gesch. des*, *muh. Rechts*، در *S. B. Ak wien*، ۶۵ (۱۸۷۰ء) : ۶۹۹ ببعد؛ (۵) C. Snoucke Hurgronje : *Nieuwe Bijdragen tot de kennis van den Islam*، در *B T L V*، سلسلۂ ۴، ۶ : ۴۱۲ تا ۴۱۸ = *Verspr. Geschr.*، ۲ : ۵۰ تا ۵۶؛ (۶) وہی مصنّف : Review of "Zâhiriten" : *Litteratur-blatt f orient. Philologie*، ۱ : (۱۸۸۴ء) : ۴۲ ببعد = *Verspr. Ceschr*، ۶ : ۲۳؛ (۷) Goldziher : *Die A Zahiriten*، ص ۱۱ ببعد؛ (۸) D. B. Macdonald : *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and constitutional Theory*، (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ص ۱۰۶ ببعد؛ [(۹) ابو الحسین محمّد بن علی البصری المعتزلی : کتاب المعتمد، طبع حمیداللہ، مطبوعۂ بیروت؛ (۱۰) الغزالی : المستصفی، قاہرہ ۱۹۳۷ء؛ (۱۱) ابن حزم : الاحکام لاصول الاحکام، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۲) الآمدی : الاحکام فی اصول الاحکام، قاہرہ ۱۳۴۸ھ؛ (۱۳) عزّالدین بن عبدالسلام : قواعد الاحکام فی مصالح الانام، قاہرہ ۱۹۳۴ء؛ (۱۴) ابن القیم : اعلام الموقعین، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۵) محب اللہ البہاری : مسلم الثبوت، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۶) محمّد الخضری : اصول الفقہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۷) محمّد ابو زہرہ : اصول الفقہ، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۸۱) عبدالوہّاب خلاف : اصول فقہ، مطبوعۂ قاہرہ] .

([و ادارہ] A. F. WENSINCK)

* **قیافہ :** مصدر ہے اس کا مادّہ ہے ق ـ و ـ ف جس کے معنی ہیں "کھوج لگانا، نشان پر چلنا، اور پیچھا کرنا" قیافہ جو مادّے کے حروف اصلیہ سے بنا منصب یا پیشے کا نام ہے (Wrigth، بار سوم، ۱ : ۱۱۴ ـ الف) یہ مادّہ قرآن مجید میں بعینہٖ وارد نہیں ہوا البتہ اس کا ایک مشتق ۱۷ [بنیٓ اسرآءیل] : ۳۶ میں آیا ہے (البیضاوی، طبع Fleischer، ۱ : ۵۳۹ س ۲۵)، لیکن اسی کے مشابہ اور ہم معنی ایک اور مادّہ ہے "ق ـ ف ـ و"، وہ البتہ قرآن مجید میں پانچ جگہ وارد ہوا ہے۔ فنی اعتبار سے عرب جاہلیت میں قائف (جس کی جمع قافۃٌ ہے) محض اسی شخص کو نہیں کہتے تھے جو زمین پر نشانات کا کھوج لگا کر نتیجہ نکالتا اور اپنی رائے ظاہر کرتا تھا بلکہ وہ پیشہ ور بھی قائف کہلاتا تھا جو افراد کے درمیان مشابہت معلوم کرکے بالخصوص پاؤں کی مشابہت دیکھ کر ان کی قرابت داری متعین کرتا تھا۔ قبیلۂ مُدْلِج کو اس فن میں خاص طور پر مہارت حاصل تھی حتّٰی کہ ان کا نام ہی القافۃ پڑ گیا تھا (ابن قُتَیْبَہ: کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۳۲ س ۱۱)، اس طرح مُدْلِجی سے مراد قائف ہی ہوتا تھا۔ اس کے دوسرے مترادف الفاظ یہ ہیں :

(۱) اَلْمُجَزِّزْ (لغوی معنی کُتَرنے والا، در لسان، ۱۱ : ۲۰۲ س ۵، جہاں دیکھیے عمومی مقالہ قیافہ؛ Goldziher : *Muhstudien*، ۱ : ۱۸۵)؛

(۲) حَازِر (لغوی معنی ہیں اندازہ لگانے والا، تخمینہ کرنے والا)، (Goldziher، ص ۱۸۴، تعلیقہ ۹، بحوالۂ الاغانی، ۱۰ : ۳۸ س ۱۷)۔ Freytag (*Chrestomathia*، ص ۳۱ ببعد) نے محمّد الانباری کا بیان کردہ ایک قصہ لکھا ہے کہ ایک قَائف نے اپنی فراست [رکَ باں] سے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کو آپؐ کے بچپن میں یہ بتایا تھا کہ آپؐ ربیب ہیں [یعنی جس قبیلے میں آپ رہتے ہیں اس کے فرزند نہیں ہیں بلکہ وہاں پالے جا رہے ہیں] اور یہ بھی کہ بڑے ہو کر آپؐ بڑی عظمت و شان والے ہوں گے۔ خود آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم نے بھی ایک روایت کے مطابق (البخاری : کتاب الفرائض، باب

۱۷؛ مسلم، کتاب الرِّضاعۃ، ترجمہ حدیث ۳۶، باب اَلْوَلَدُ لِلْفِراشِ) شباہت (شَبَہ) دیکھ کر رشتہ متعیّن کرنے کے ایک مقدمے میں فیصلہ صادر فرمایا تھا۔ انھیں مواقع پر ایسی احادیث بھی مروی ھیں جن سے ان امور میں مشق بہم پہنچانے کی حِلّت ثابت ھوتی ھے اور ان میں قائف، مُدلِجی اور مُجزِّز جیسے مترادفات وارد ھوے ھیں۔ ان روایات سے یہ ثابت ھوتا ھے کہ قائف خاص طور پر پاؤں کی مشابہت پر زور دیا کرتے تھے۔ پاؤں کے نشان سے کھوج لگانے والی قوم کے لیے اس بات پر زور دینا ایک طبعی بات ھے۔ حَماسہ (طبع Freytag، ص ۵۰۴) میں ایک شاعر کا نام ھی اِیاس بن اَلْقائف مذکور ھے۔ اس سے اندازہ ھوتا ھے کہ یہ پیشہ کافی معزز تھا۔ ابتدا ھی سے اس پیشے کے ساتھ کچھ اسرار وابستہ تھے۔ بعض افراد میں یہ باطنی قوت موجود ھوتی تھی یا خاص خاص قبیلوں کا ورثہ سمجھی جاتی تھی، لہٰذا مُعتَزِلہ نے اس کی طرف خاص کشش محسوس کی کیونکہ ایک طرف تو وہ لوگ بعض واقعات کو اس پیشے کی روشنی میں تسلیم کرنے پر مجبور ھو گئے تھے اور دوسری طرف اصولی طور پر ان پر یہ ذمے داری عائد ھوتی تھی کہ عقلی حیثیت سے اس کی توجیہ اور فلسفیانہ اصول پر اس کی تشریح کریں۔ اَلْمَسْعودی نے اپنی مُروج میں خاص اس موضوع اور اس کے مسائل کیفیات پر ایک پورا باب رقم کیا ھے، (یعنی باب ۵۱، طبع پیرس، ۳ : ۳۳۳ تا ۳۴۶) اور ساتھ ھی اس نے اپنی بعض دوسری کتابوں کا بھی حوالہ دیا ھے جہاں اس پر شرح و بسط کے ساتھ بحث کی ھے۔ القزوینی نے اپنی عجائب اَلْمَخْلوقات (طبع Wüstenfeld، ص ۳۱۸) میں اسے ان پیشہ وروں کی قوت تصرّف سے تعبیر کیا ھے اور ان کے نفوس کو ان نُفوس الفاضِلَۃ کی صف میں رکھا ھے جو انبیاؑ، اولیاؒ اور کاھنوں میں پائے جاتے ھیں کیونکہ ان تمام افراد میں دوربینی کے لیے ایک خاص قسم کی باطنی طاقت موجود ھوتی ھے۔ فقہ میں قیافہ کو لامحالہ کوئی خاص وقعت حاصل نہیں۔ قائف کی خدمات صرف اس وقت حاصل کی جاتی ھیں جب ایک باندی کے بچے کے متعلق یہ شبہہ پیدا ھو جائے کہ وہ پہلے مالک کا ھے یا دوسرے کا (Juynboll : *Handbuch des Islam. Gesetzes*، ص ۱۸۷ ببعد؛ مزید تفصیل کے لیے دیکھیے Sachau : *Muh. Recht. nach schaf Lehre*، ص ۸۹ ببعد؛ بیجوری : حاشیہ بر شرح ابن قاسم برمتن اَبی شُجَاع، طبع قاھرہ ۱۳۰۷ھ، ۲ : ۱۸۳، اِنْ اَمْکَنَ کَوْنُہٗ مِنْھُما عُرِضَ عَلَی الْقَائِف، یعنی اگر یہ سمجھنے کا امکان ھو کہ وہ ایک کا بھی ھو سکتا ھے اور دوسرے کا بھی تو اسے قائف کے سامنے پیش کرنا چاھیے؛ النووی : مِنْھَاج الطَّالِبِیْن، طبع Van den Berg، ۳ : ۵۰۳ ببعد)۔ آج کل عوام کی زبان میں قیافہ کا مفہوم علم الید اور علم الفراسہ ھو گیا ھے۔ اسے علم السِّیمیاء اور علم الاساریر بھی کہتے ھیں (Bocthor : *Dictionnaire Français-arabe*، ۱ : ۱۵۳ ب؛ Douttè : *Magie et Religion*، ص ۳۷۰ اور وھاں کے حوالے)۔ یہ عجیب بات ھے کہ آج کل مصر کی بولی میں اس لفظ کے معنی "اسلوب" اور "طرز" کے ھو گئے ھیں۔ طرحدار آدمی کو کہتے ھیں صاحب القیافہ (Spiro : *Vocabulary of the Colloquial Arabic*، ص ۵۰۵، اس لفظ کے تحت اس نے کوئی دوسرے معنی نہیں دیے)۔ اس لفظ کا یہ استعمال بظاہر ترکوں اور ایرانیوں کے طریق استعمال پر مبنی ھے۔ وہ لوگ قیافہ کو صورت، شکل، چال ڈھال، اور وضع قطع کے معنی میں استعمال کرتے ھیں (Redhouse : *Turkish and English Lexicon*، ص ۱۵۰۳ ب؛

Steingass : *Persian English Dictionary*، ص ۹۰۷ الف ۔

مآخذ : (۱) اس موضوع پر Robertson Smith کی کتاب *Kinship and Marriage*، بار دوم کے ص ۱۶۹ ببعد، پر خاص بحث کی گئی ہے؛ Goldziher : *Muh. Studien*، ۱ : ۱۸۴ ببعد؛ Doutte : *Magie et Religion*، ص ۳۷۰؛ Dozy : ضمیمہ، ۲ : ۴۲۰ الف مزید تفصیل کے لیے بھی انھیں کتابوں کے حوالے دیکھیے ۔

(D. B. MACDONALD)

* **اَلْقِیامَة : (ع)**؛ (آدمیوں کا روز قیامت میں) اٹھ کھڑا ہونا؛ الساعة " گھڑی " یا (روز محشر) ۔ [قرآن مجید میں قیامت کو بیسیوں ناموں سے یاد کیا گیا ہے اور اُن میں ہر نام اُس کے ایک خاص پہلو کو ظاہر کرتا ہے ۔ قرآن مجید میں اس کا سب سے پہلا نام یوم الدّین ہے ، یعنی عمومی جزا اور عدالت ربّانی کا دن ۔ سورۃ القیامۃ میں انتہائی بلیغ انداز میں قیامت کی ہولناک کیفیات کی تصویر کشی کی گئی ہے) جب نظام کائنات درہم برہم ہو جائے گا اور انسان ہر طرف بدحواس بھاگتا پھر رہا ہوگا]، یہ سب نام علماے دین کے ہاں ایک اصطلاح المَعاد کے تحت آتے ہیں ، جس کے لغوی معنی ہیں لوٹ جانا ، یعنی موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونا ۔ ان کے ہاں یہ سب اُمور السَّمْعِیّات قرار دیے گئے ہیں، یعنی وہ ارشادات جو منصب نبوت کے تحت یا یہ کہ ان تمام امور میں آخری سند ارشاد نبوی ؐ ہی ہے کیونکہ مَعاد اور اسی طرح وہ دوسرے تمام امور جو ابدی راحت و رنج (ثواب و عذاب) کا باعث اور معاد سے وابستہ ہیں انھیں پر ایمان و تصدیق اور کفر و تکذیب کا مدار ہے (الایجی : المواقف، بولاق ۱۲۶۶ھ، ص ۵۴۴ ببعد) ۔

اسلامی عقائد کے مطابق عقیدۂ حشر و نشر میں واقعات کی شرعی ترتیب حسب ذیل ہے :

(۱) دنیا ختم ہونے کی جو نشانیاں ہوں گی ان میں خصوصیت کے ساتھ الدجال کا خروج ہے ۔ (دیکھیے المواقف، ۱ : ۸۸۶ ببعد) ۔ یہ دجال بہت سے آدمیوں کو گمراہ کر دے گا۔ اس کے خاتمے کے لیے حضرت عیسٰی ؑ نازل ہوں گے (المواقف، ۲ : ۵۲۴ بعد) اور دجال کو قتل کر دیں گے ۔ اس کے بعد ایمان کا دور شروع ہوگا ۔

(۲) پہلے نَفْخ صور کے بعد تمام زندہ چیزیں مر جائیں گی؛ پھر وقفہ ہوگا؛ پھر دوسرا صور پھونکا جائے گا اور تمام جاندار دوبارہ زندہ ہو جائیں گے اوران سب کو مَحْشر میں جمع کیا جائے گا ۔ وہاں سب لوگ اللہ کے حضور بڑی مدت تک کھڑے رہیں گے (المَواقِف) اور انھیں اپنے جرائم کے مطابق پسینا آئے گا؛ (۳) اب عدالت شروع ہوگی ۔ اللہ تعالٰی ہر شخص سے براہ راست سوال کرے گا ۔ اعمالنامہ کھلے گا، اعمال تو لے جائیں گے، یعنی ان کے جن کا نامۂ اعمال مشتبہ ہوگا ۔ یہیں دشمنوں کا تصفیہ ہوگا اور آدمی آدمی یا آدمی اور جانور کے درمیان جو ناانصافیاں ہوئی ہوں گی ان کا فیصلہ کیا جائے گا؛ (۴) (ا) جہنّم کے اوپر سے جنت کو جو پل جاتا ہے (اَلصِّراط)؛ (ب) شفاعت [رک بآں]؛ (ج) حَوض کوثر؛ (۵) (ا) جہنّم : جحیم ، سَعیر (کتاب مذکور، ۱ : ۹۹۸ ببعد)؛ (ب) جَنّت (فِردَوس) دیکھیے جَنّہ (کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۱۴ ببعد)؛ (ج) اَعْراف (الغزالی : الاَحیاء، قاہرہ ۱۳۳۴ھ، ۴ : ۴۳۶ تا ۴۵۳؛ اُتحاف (یہ احیاء کی تفسیر ہے)، ۱۰ : ۴۴۷ تا ۵۳۰) ۔

چونکہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے سپرد اصل دین کے احیا کی تبلیغ تھی اور آپ ؐ نذارت کے تحت سامعین کے قلوب پر عظمت و جبروت الٰہیہ پیدا کرنے کے مکلّف تھے، اس لیے

بَعث بَعدَ الْمَوتْ اور اعمال کے حساب و کتاب کو آپؐ نے اوّلین اهمیت دی، اسی طرح قرآن مجید بهی ان کے ذکر سے بهرپور هے۔ لفظ مَعاد قرآن مجید میں صرف ایک بار آیا هے (۲۸ [القصص] : ۸۵)، لیکن بظاهر وهاں اس کا یه مفهوم بهی نهیں۔ وهاں اس کے دو هی معانی هو سکتے هیں یا تو آنحضرت صلّی اللہ علیه وآله وسلّم کا قیامت کے دن دوباره زنده هو کر مقام موعود تک پهنچنا یا هجرت کے بعد آپؐ کا مکّهٔ معظمه میں دوباره داخله (البیضاوی : محل مذکور)، لیکن یه لفظ جس فعل عود سے مشتق هے اس کے مختلف صیغے قرآن مجید میں بار بار آئے هیں (۱۰ [یونس] : ۴؛ ۲۱ [الانبیاء] : ۱۰۴؛ ۳۰ [الروم] : ۱۱، ۲۶؛ ۸۵ [البروج] : ۱۳) جن میں ارشاد هوتا هے که اللہ تعالٰی تمام انسانوں کو دوباره اسی طرح زنده کرے گا جیسے اس نے انهیں پهلی بار پیدا کیا۔ قرآن مجید میں اَعاد (یُعِیْدُ، نُعِیْدُ) کا لفظ بَدَاَ، اَنْبَتَ اور فَطَرَ کے مقابلے میں استعمال کیا گیا هے .

یهی فعل اس معنی میں بهی مستعمل هوا هے که اللہ تعالٰی نے صفت خَلْق کے پے به پے مظاهرے روے زمین پر کیے هیں (۲۷ [النمل] : ۶۴؛ ۲۹ [العنکبوت] : ۱۹)؛ اور اس معنی میں بهی که آدمی مرنے کے بعد دفن هونے کے لیے بهی زمین هی کی طرف لوٹتا هے (۲۰ [طٰهٰ] : ۵۵) .

لفظ القیامة، قرآن مجید میں ستّر دفعه جملهٔ یَوْم القِیٰمَة کے طور پر هوا هے، مثلاً ۲ [البقرة] : ۸۵، ۱۱۳، ۱۷۴، ۲۱۲؛ ۳ [آل عمرٰن] : ۵۵، ۷۷، ۱۶۱؛ ۶۸ [القلم] : ۳۹؛ ۷۵ [القیٰمه] : ۱ (یه ورود اس کا آخری هے) .

القیَامَة کے معنی کے لیے دیکھیے راغب الاصفهانی: مُفْردات، ۲ : ۴۲۹ س ۲ ببعد۔ یه لفظ قیام کا تانیث هے اور (یه تانیث) زور دینے کے لیے آتی هے۔ السَّاعَة چالیس مرتبه آیا هے، عموماً ایک هی سے فقرے هیں اور همیشه "وقت موعود" کا مفهوم هے، مثلاً ۶ [الانعام] : ۳۱، ۴۰؛ ۷ [الاعراف] : ۱۸۷؛ ۱۲ [یوسف] : ۱۰۷؛ ۱۵ [الحجر] : ۸۵؛ ۴۷ [محمّد] : ۱۸؛ ۵۴ [القمر] : ۱، ۴۶؛ ۷۹ [النّزعٰت] : ۴۲؛ (یه موقع اس کے آخری استعمال کا هے) .

امام الغزالیؒ کی کتاب اِحیاء علوم الدین (۴ : ۴۴۰ ببعد؛ الاِتْحاف، ۱۰ : ۴۶۲ تا ۴۶۵) میں الساعة کے ان تمام ناموں کی طویل فهرست دی گئی هے جو قرآن مجید میں وارد هوے، یا اس کی آیات کے معانی سے مستنبط کیے گئے هیں۔ ان میں سے حسب ذیل کا ذکر یهاں مناسب هوگا : (ا) القَارِعة (کهڑکهڑانے والی) : (۱۳ [الرعد] : ۳۱؛ ۶۹ [الحاقّة] : ۴؛ ۱۰۱ [القارِعَة] : ۱، ۲)؛ (ب) الغَاشِیَة (ڈهانپ لینے والی) : (۱۲ [یوسف] : ۱۰۷؛ ۸۸ [الغاشیة] : ۱)؛ (ج) الصّاخّة (کان پهاڑ دینے والی) : (۸۰ [عبس] : ۳۳)؛ (د) یَوْمُ الفَصْل (فیصلے کا دن) : (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۲۱؛ ۴۴ [الدّخان] : ۴۰؛ ۷۷ [المرسلٰت] : ۱۳، ۱۴، ۳۸؛ ۷۸ [النبا] : ۱۷)؛ (ه) الوَاقِعَة (هو جانے والی بات، یعنی قیامت) : (۵۶ [الواقعة] : ۱)؛ (و) الحَاقّة (ضرور هونے والی یعنی قیامت) : (۶۹ [الحاقّة] : ۱ تا ۳)؛ (ز) یَوْمُ الحِسَاب (حساب کا دن) : (۳۸ [صٓ] : ۱۶، ۲۶، ۵۳؛ ۴۰ [المؤمن] : ۲۷)؛ (ح) یَوْم البَعْث (جی اٹهنے کا دن)، ۳۰ [الروم] : ۵۶ (اکیلا لفظ البَعْث ایک هی جگه آیا هے، یعنی ۲۲ [الحج] : ۵ میں)؛ (ط) یَوْم مُحِیْط (گهیر لینے والا دن) : (۱۱ [هود] : ۸۴)؛ (ی) یَوْم الدِّیْن (فیصلے کا دن) : (۱ [الفاتحة] : ۳؛ ۸۳ [المطففین] : ۱۱) اور اس کے علاوه بهت سی جگه؛ اسی طرح الدّین بهی فیصلے کے معنی میں بهت سی جگه آیا هے۔ (قرآنی اصطلاح میں دین کے معنی معلوم کرنے کے

لیے دیکھیے کتاب مذکور، ۱ : ۹۷۵).

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی تعلیمات میں چونکہ مرکزی حیثیت توحید الٰہیہ کو ہے، اسی لیے بَعث بَعد الْموت حشر و نشر اور حساب و کتاب کا مسئلہ اللہ کی خالقیت کے اعتراف کے بعد سب سے اہم حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ایک تو خالقیت کا یہ لازمی نتیجہ ہے دوسرے خالقیت ہی کے تصور سے بعث کا ثبوت بھی بہم پہنچتا ہے۔ اللہ جب خالق ہے تو حاکم بھی اللہ ہی ہے اور آخری فیصلے بھی اسی کے ہاتھ میں ہیں، لیکن فیصلے تب ہی ہو سکتے ہیں جب بَعْث بھی ہو۔ کائنات ارضی و سماوی کے مظاہر میں بار بار زندگی کی بہت سی مثالیں ہیں۔ یہ سب اس بات کی طرف اشارہ کر رہی ہیں کہ مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کیا جا سکتا ہے، اگرچہ حالات و اسباب کی نوعیت کچھ دوسری ہو۔ لہٰذا آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے سب سے زیادہ اسی یقینی امر، یعنی قیامت سے ڈرایا ہے اور اس کے واقع ہونے سے پہلے توبہ اور رجوع الی اللہ کی تبلیغ کی ہے۔

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کا جن عربوں سے واسطہ پڑا ان کے نزدیک "پیدا کرنا" اتنا مشکل نہ تھا جتنا "دوبارہ زندہ کرنا"، لیکن آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ایک کی طرف توجہ دلا کر دوسرے کا ثبوت فراہم کر دیا [قرآن مجید میں قیامت کے واقع ہونے اور انسانوں کے دوبارہ جی اٹھنے (بعث بعد الموت) کا بکثرت ذکر ہے، مثال کے طور پر سورۂ یٰسٓ کی آخری آیتوں میں بوسیدہ اور گلی سڑی ہڈیوں کو دوبارہ زندگی بخشنے کی یقین دہانی کرائی گئی ہے فرمایا کہ جس نے اوّل بار پیدا کیا تھا وہی ذات ان بوسیدہ ہڈیوں کو دوبارہ زندہ کرے گی اسی طرح سورۃ التغابن میں فرمایا کہ وقوع قیامت اور دوبارہ جی اٹھنا قطعی اور حتمی چیز ہے اور اس میں ذرا سا بھی شک یا استبعاد نہیں ہے: زَعَمَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا اَنْ لَّنْ يُّبْعَثُوْا ؕ قُلْ بَلٰى وَ رَبِّيْ لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ ؕ وَ ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ يَسِيْرٌ (۶۴ [التّغابن] : ۷)، یعنی جو لوگ کافر ہیں ان کا خیال ہے کہ وہ دوبارہ اٹھائے نہ جائیں گے۔ آپؐ ان سے کہ دیجیے کہ ہاں ہاں میرے پروردگار کی قسم تم ضرور اٹھائے جاؤگے، پھر جو کچھ تم کرتے رہے ہو اس کی خبر تمہیں دی جائے گی اور یہ بات اللہ کے لیے آسان ہے].

آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے ذریعے یہ عقیدہ اہل اسلام کو عطا ہوا اور اسی پر اسلام کے اس عقیدے کی بنیاد ہے کہ پاداش عمل کے دو درجے ہیں (دیکھیے حسب ذیل) ایک عذاب القبر [رک بہ منکر اور نکیر] اور دوسرا نعیم القبر (قبر کی برکت و راحت)، یعنی قبر یا تو ایک فرد کے لیے ابتدائی صورت میں جہنّم کا نمونہ ہے یا جنّت کا۔ قرآن مجید کی متعدد آیات اس عقیدے کی توثیق کے لیے پیش کی جا سکتی ہیں (۶ [الانعام] : ۹۳؛ ۹ [التّوبة]: ۱۰۱؛ ۱۴ [ابرٰہیم]: ۲۷؛ ۴۰ [المؤمن] : ۱۱، ۴۶؛ ۷۱ [نوح] : ۲۵)۔ دیکھیے الایجی : المَواقف، ص ۵۹۱؛ التفنازانی : شرح عقائد النّسفی، قاہرہ ۱۳۲۱ھ، ص ۱۰۹؛ البخاری، باب جس کے ذیل میں یہ حدیث وارد ہوئی ہے) قبر کے احوال و کوائف احادیث میں بالتفصیل آئے ہیں عذاب و ثواب قبر کی تعلیم آپؐ نے تفصیلی طور پر دی ہے۔ اس موضوع پر کتب احادیث میں بہت سی مرویات ہیں (مسلم : الصحیح، استانبول ۱۳۲۹-۱۳۳۴ھ، ۸ : ۱۶۰ تا ۱۶۴، کتاب الجنّة؛ البخاری : الصحیح، بولاق ۱۳۱۵ھ، ۲ : ۹۷ تا ۱۰۰، کتاب الجنائز)۔ انہیں تمام امور کا یہ نتیجہ ہے کہ قرآن مجید

میں شروع سے لے کر آخر تک یَوْم الْبَعْث کی ھولناکیوں کی تفصیل اور دلآویز تمثیلات کا ذکر ھے جو اس کے جلد آ جانے اور اس کی عظمت اور المناکیوں کا یقین دلاتی ھیں۔ پھر جہنّم کا بیان اور اس کے مقابلے میں جنت کے احوال ھیں۔ قرآن مجید میں انفرادی حیثیت سے لوگوں کے اعمال کا محاسبه ھونا مذکور ھے، اقوام کی جزا و سزا یا مذھبی جماعتوں کی گروہ بندیوں کے حساب و کتاب کا ذکر نہیں۔ [اس کا مطلب یه ھے که اسلام نے انفرادی ذمّے داری اور فرض شناسی کو بڑی اھمیت دی ھے۔ ھر فرد اپنے اعمال کا ذمّے دار ھے اور اللہ تعالٰی کے سامنے جواب ده ھے۔ اگر انفرادی طور پر ھر شخص اپنے فرائض کو پہچان کر زندگی کی شاھراہ پر گامزن ھو تو معاشرہ جنت کا نمونه بن سکتا ھے]۔

قرآن مجید کی ان تفصیلات میں بعض ایسے حوالے اور تلمیحات ھیں جنھیں (۱) احادیث میں زیادہ مدلل اور واضح کر دیا گیا ھے؛ (۲) علماے دین نے تو عقیدۂ حشر و نشر کے بیان میں احتیاط سے کام لے کر ان پر مختصر بیان دیے ھیں، لیکن (۳) واعظانه کتابیں لکھنے والوں نے الٰہی تفصیلات کو بہت پھیلا کر اور بڑھا چڑھا کر بیان کیا ھے۔

(۱) اسی طرح قرآن مجید میں صرف ایک جگه صِرَاطِ الْجَحِیْم (۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۲۳) آیا ھے۔ اور اس کے معنٰی ھیں "جہنّم کا راسته" [لیکن احادیث میں ایک "پُل" کا ذکر آتا ھے جو جہنّم کے اوپر بنا ھوا ھے اور جس کی تفصیلات باقاعدہ دی گئی ھیں (دیکھیے مفتاح کنوزالسنة، بذیل الصراط) احادیث میں جس صراط کا ذکر ھے وہ جنّت کی راہ ھے جو ایک پل کی شکل میں جہنّم پر سے گزرتی ھے (دیکھیے مفتاح کنوز السنة)]۔

(۲) کلمه مَوْقف، قرآن مجید میں اپنی اس شکل میں تو نہیں آیا، البته اس کا مادّہ وقف مختلف صیغوں میں (وُقِفُوْا؛ مَوْقُوْفُوْنَ، قِفُوْا) صرف چار جگه آیا ھے (۶ [الانعام] : ۲۷؛ ۳۴ [سبا] : ۳۱؛ ۳۷ [الصّٰفّٰت] : ۲۴)] یہاں مذکور یه ھے که قیامت کے دن انسان اپنے پروردگار کے حضور کھڑا ھوگا۔ اس کی وضاحت امام غزالیؒ نے اپنی دُرّة میں اس طرح کی که یه ایک ھیبت ناک منظر ھوگیا (دُرّة، طبع Gautier ۱۸۷۸ء، ص ۵۸)۔

(۳) قرآن مجید میں ھے یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ سَاقٍ (۶۸ [القلم] : ۴۲)، یعنی وہ دن که سَاق کھولی جائے گی۔ اس کی تفسیر مفسرین نے یه کی ھے که وہ دن اتنا شدت اور تکلیف کا ھوگا که دامن اوپر اٹھا کر لوگ ایسے تیار ھوں گے جیسے بھاگ جانے کو تلے کھڑے ھیں (مثلاً البیضاوی، Fleischer، ۲ : ۳۵۰ س ۱۰)، لیکن احادیث میں یه سَاق اللہ کی بیان کی گئی ھے اور اس کا کھلنا اللہ اور سچے ایمان والوں کے مابین ایک نشان قرار دیا گیا ھے (مسلم، کتاب الایمان، ۱ : ۱۱۵ زیریں حصه؛ البخاری، کتاب التّوحید، ۹ : ۱۳۰)۔

(۴) بعث بعد الموت کے لیے جو صور پھونکا جائے گا اس کا ذکر قرآن مجید میں متعدد جگه ھے۔ وھاں الفاظ ھیں : نُفِخَ فِی الصُّوْرِ (۶ [الانعام] : ۷۳؛ ۱۸ [الکھف] : ۹۹؛ ۲۳ [المؤمنون] : ۱۰۱؛ ۳۶ [یٰسٓ] : ۵۱؛ ۳۹ [الزمر] : ۶۸؛ ۵۰ [قٓ] : ۲۰؛ ۶۹ [الحآقّة] : ۱۳؛ یَوْمَ یُنْفَخُ فِی الصُّوْر ۲۰ [طٰهٰ] : ۱۰۲؛ ۲۷ [النمل] : ۸۷؛ ۷۸ [النبا] : ۱۸)؛ البته ۷۴ [المدثر] : ۸ میں ھے : نُقِرَ فِی النَّاقُوْرِ؛ ۶۹ [الحآقّة] : ۱۳ میں صرف ایک آواز (نَفْخَةٌ وَّاحِدَةٌ) کا ذکر ھے، لیکن ۳۹ [الزمر] : ۶۸، میں دو آوازوں کا ذکر ھے۔ پہلی آواز پر زمین و آسمان کے سب لوگ بیہوش ھو جائیں گے، پھر دوسری

"آواز" پر سب زندہ ہو کر اٹھ کھڑے ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ یہ پوری عبارت قیامت کی منظر کشی میں اوّل درجے کی اہمیت رکھتی ہے۔ روایات میں پہلی بار "نفخ صور" کو قیامت کی نشانیوں میں بیان کیا گیا ہے (مسلم، ۸ : ۲۰۱ ببعد؛ ۲۱۰: کتاب الفتَن و اشراط السّاعَة)۔

(۵) مِیْزان کا لفظ صیغۂ واحد کی حیثیت سے جہاں کہیں قرآن مجید میں آیا ہے، وہاں مراد عمومی حیثیت سے عدل و انصاف یا ترازو ہے (۴۲[الشورٰی]: ۱۷؛ ۵۵[الرحمٰن] : ۷ تا ۹؛ ۵۷ [الحدید] : ۲۵؛ نیز البیضاوی میں انہیں آیات کی تفسیریں)، لیکن جمع کا صیغہ جہاں آیا ہے یعنی مَوَازِیْن (۷[الاعراف]: ۸، ۹؛ ۲۱[الانبیاء] : ۴۷؛ ۲۳[المؤمنون] : ۱۰۲، ۱۰۳؛ ۱۰۱ [القارعة] : ۶، ۸) وہاں ایسے مقررہ جملوں میں استعمال ہوا ہے کہ روز محشر میں لوگوں کے اچھے برے اعمال معادی ترازو میں تولے جائیں گے۔

(۶) اللہ اور اس کے ہر بندے کے درمیان حساب وغیرہ کا معاملہ ذاتی نوعیت کا ہے (دیکھیے *Commercial Theological terms in* : C. C. Torrey، *the Koran*، لائیڈن ۱۸۹۲ء، ص ۹ ببعد) نامہ ہائے اعمال ایسی ہی کتابیں ہیں جن میں فرشتوں (سَفَرَة، کراماً کاتبین) نے (ہر شخص کا) اعمال نامہ درج کیا ہوگا (۸۰[عبس] : ۱۱ تا ۱۶؛ ۸۲ [الانفطار] : ۱۰ تا ۱۲؛ ۸۳ [المطفّفین] : ۷ تا ۱۸)۔ ہر شخص کے پاس اس کا اپنا اعمال نامہ ہوگا۔ اس کے لیے سادہ طریقے پر کتاب کا لفظ بھی آیا ہے (۱۰ [یونس] : ۶۱؛ ۳۴ [سبا] : ۳؛ ۱۷ [بنی اسرآءیل] : ۱۳ و ۱۴؛ ۱۸[الکہف] : ۴۹؛ ۶۹[الحاقّة] : ۱۹، ۲۰، ۲۵ تا ۲۷؛ ۸۴ [الانشقاق] : ۷ تا ۱۲)۔ اللہ خود ایک گواہ ہے (شَاہد؛ اکثر یہی لفظ مستعمل ہوا ہے)، یا یہ کہ وہ ایسے دیکھ رہا ہے جیسے کہ شکاری کسی خفیہ جگہ میں چھپ کر شکار کو دیکھتا ہے : لَبِالْمِرْصَادِ (۸۹ [الفجر]: ۱۴ : اور جہنم بھی خود گھات میں ہے : اِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا (۷۸ [النبا] : ۲۱)، یعنی دوزخ کے فرشتے اس تاک میں ہیں کہ کافر آئے تو اسے عذاب کی گرفت میں لے لیں۔

(۷) لفظ جَہَنَّم قرآن مجید میں بکثرت آیا ہے۔ اس کے مختلف کوائف بیان کیے گئے ہیں (۸۹[الفجر] : ۲۳) اور اس کے متعلق ایک جگہ ارشاد ہے کہ وہ گویا چیختا چنگھاڑتا ابلتا، اور غصے سے کھولتا ہوا دکھائی دیتا ہے (۶۷ [الملک] : ۷، ۸)۔ روایات میں اس کی نوعیت کے لیے دیکھیے مسلم، ۸ : ۱۴۹ ببعد؛ [نیز بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادّۂ جہنّم] امام الغزالیؒ نے تزکیہ اوز افادۂ روحانی کے لیے اپنی کتاب دُرّة (ص ۶۶، ۵۶ ببعد) میں اس کی مزید تفصیل دی ہے۔

(۸) قرآن مجید کی ایک آیت ہے : فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَاْتِي السَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِيْنٍ (۴۴ [الدّخان] : ۱۰)، یعنی اس دن کا انتظار کرو جب آسمان صریح دھواں لائے گا۔ البیضاوی (طبع Fleischer، ۲ : ۲۴۵ س ۲۲ ببعد) نے ایک تفسیر یہ دی ہے، کہ یہاں دخان سے مراد وہ دھواں ہے جو قیامت کی نشانیوں میں سے ہوگا۔ (اس بارے میں روایات کے لیے دیکھیے مسلم، ۸ : ۱۳۰ ببعد، ص ۱۷۹، ۲۰۸)۔

(۹) نزول عیسٰیؑ کا مسئلہ بھی علامات قیامت میں سے ایک ہے۔ اس کا ذکر قرآن مجید میں اشارةً اور احادیث میں بالتفصیل موجود ہے اس کی بابت رک بہ "عیسٰی" نیز دیکھیے مسلم، ۱ : ۹۳ تا ۹۵، ۱۰۷ ببعد؛ ۸ : ۱۷۵ تا ۲۰۸۔

(۱۰) قیامت کی نشانیوں میں سے ایک اور نشانی جس کی طرف قرآن مجید نے متوجہ فرمایا ہے

(دَآبَّۃٌ مِّنَ الارْضِ) (۲۷: [النمل] ۸۲) زمین کا ایک جانور (نیز مسلم، ۱ : ۹۶) کا خروج ہے؛ البیضاوی نے (محل مذکور) میں اسے الجَسّاسَۃ (ڈھونڈنے والی چیز) بتلایا ہے اور اسی قسم کا بیان مسلم (۸ : ۲۰۳ تا ۲۰۶) میں تمیم الداری کی سند سے آیا ہے جو کسی جزیرے میں مسیح الدّجال کے ساتھ رہنے والا جانور بتایا گیا ہے۔ یہ وہی الدّجال ہے جسے مسیح علیہ السلام قتل کریں گے (دیکھیے لسان، ۷ : ۳۳۷؛ الدَمِیری : حیوۃُ الحَیَوان، قاہرہ ۱۳۱۳ھ، ۲ : ۱۷۰).

(۱۱) الدّجال کا ذکر احادیث میں موجود ہے (مسلم، ۸ : ۱۶۱، ۱۹۴ تا ۸ : ۲؛ ص ۱۸۹ پر مذکور ہے کہ قیامت سے پہلے قیّس جھوٹے دجّال نمودار ہوں گے؛ البخاری، ۴ : ۳۸۰ ببعد؛ نیز رکّ بہ، الدّجّال، ۱ : ۸۸۶؛ [نیز بمدد مفتاح کنوز السنة، بذیل مادۂ الدّجال].

(۱۲) (ا) حَوْض : اس سے مراد آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کا حوض کوثر ہے اور یہ بھی روز قیامت کے مناظر میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے، . . . . . ؛ (ب) صراط : کتب احادیث میں صراط کو شفاعت ہی کے باب میں حساب اور میزان کے بعد رکھا گیا ہے (مَصابِیح، ۲ : ۱۴۵؛ مشکوۃ، ص ۱۵۴)۔ نیز دیکھیے بخاری، ۹ : ۴۶؛ (ج) یاجوج، ماجوج قرآن مجید میں ذُوالقرنَین کے قصے میں (۱۸ [الکہف] : ۹۴ تا ۱۰۱) مذکور ہے کہ ”انھوں نے یاجوج اور ماجوج کو روکنے کے لیے ایک بڑی دیوار بنائی تھی لیکن دیوار انھیں صرف وقت موعود تک روک سکے گی پھر وہ پیوند زمین کر دی جائے گی اور ہم اس روز انھیں ایک دوسرے سے گڈ مڈ کر دیں گے اور صور پھونکا جائے گا پھر ہم سب کو جمع کر لیں گے اور اس روز ہم دوزخ کو کافروں کے سامنے پیش کریں گے۔ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے : یہاں تک کہ یاجوج و ماجوج کھول دیے جائیں گے اور وہ ہر بلندی سے نکل پڑیں گے (۲۱ [الانبیاء] : ۹۶)۔ اس واقعے کے قیامت کی نشانیوں میں ہونے کی بابت ملاحظہ ہو بخاری، ۹ : ۶۱؛ مسلم، ۸ : ۱۶۵ و بمواضع کثیرہ.

قرب قیامت کی نشانیوں کے بارے میں قرآن و حدیث میں تفصیلات موجود ہیں مگر علما نے ان امور کے بیان میں محتاط انداز اختیار کیا ہے۔ النَسَفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں صرف پانچ باتیں بتائی ہیں : خروج دَجّال، دَابّۃ الْاَرض، یاجوج و ماجوج، نزول مسیحؑ اور مغرب کی طرف سے سورج کا طلوع.

التَفتازانیؒ نے اس عبارت کی جو تفسیر کی ہے (ص ۱۴۵) اس میں انھوں نے دس نشانیاں گنوائی ہیں : دخان، الدَجّال، الدَّابّۃ، آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا، نزول عیسیٰؑ، یاجوج و ماجوج کا خروج تین دفعہ سورج کا گہن ہونا، یعنی ایک بار مغرب میں، ایک بار مشرق میں، اور ایک بار عرب میں، آگ جو یمن سے اٹھے گی اور لوگوں کو محشر کی طرف گھیر کر لے جائے گی (دیکھیے : ایسی ہی تفصیل صحیح مسلم میں مذکور ہے (۸ : ۱۷۹)۔ [کتب احادیث میں اشراط الساعة (= الفتن) کے عنوان سے مستقل ابواب قائم کرکے قرب قیامت اور علامات قیامت پر ذخیرۂ معلومات فراہم کیا گیا ہے] ملاحظہ ہو صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۶۵، ۲۱۰؛ صحیح بخاری، ج ۹، ص ۴۶، ۶۱؛ مَصابیح، ج ۲، ص ۱۲۸ تا ۱۴۲؛ مشکوۃ، ص ۳۹۲ تا ۴۱۰؛ ان سب کی مکمل تفصیل دینا یہاں ناممکن ہوگا۔ اس کے لیے رکّ بہ بَعْث؛ حساب؛ یوم الحساب.

ان تفصیلات سے ان لوگوں نے بھی فائدہ اٹھایا جنھوں نے روحانی ترفع کے لیے کتابیں لکھیں

حتٰی کہ صوفیۂ اسلام نے بھی اسے عقائد و اعمال کی اصلاح کا ذریعہ بنا لیا تاکہ غضب الٰہی کا خوف دلائیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی کتابیں موت، بعث بعد الموت اور حساب و کتاب کی ہولناک منظر کشی سے بھری ہوتی ہیں۔ امام الغزالیؒ کی کتاب احیاء کا آخری حصہ (۴ : ۳۶۱ تا ۳۶۹) اسی موضوع پر ہے، یعنی ذِکْر الْمَوْت وما بَعْدَہٗ (موت اور اس کے بعد کا ذکر) تاآنکہ آخر کے چند صفحات میں انھوں نے جنت کا خوش آیند نقشہ کھینچا ہے اور اللہ کی رحمت کی وسعت، علٰی سَبِیْل التَّفَضُّل (محض فضل الٰہی کی بنا پر) بیان کی ہے۔ ان کا مختصر رسالہ الدُّرَّۃ الفَاخرۃ بھی اسی موضوع پر ہے جس میں انھوں نے یہی موقف زیادہ وسعت کے ساتھ اختیار کیا ہے.

لیکن روایات کے اس ذخیرے میں، دینی اور تاریخی اعتبار سے بعض امور اور ارتقائی درجات بھی ظاہر ہو جاتے ہیں۔ اوپر دو قسم کے حساب و کتاب کا ذکر ہو چکا ہے : ایک موت کے بعد قبر میں اور دوسرا بڑا خاص قیامت کے دن۔ عذاب قبر کا عقیدہ وضاحت کے ساتھ احادیث میں بیان ہوا ہے احادیث میں مروی ہے کہ بعض عاصی مسلمان گناہوں سے پاک ہونے کے لیے عارضی طور پر جہنم کی آگ میں رہیں گے۔ (التفتازانی : شرح العقائد [النسفیہ]، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶)۔ اس تمام مسئلے پر مقالہ نگار کا مضمون *Immortality in Mohammadanism* پڑھا جائے جو **E. H. Sneath** کی کتاب *Religion and the Future Life*، (طبع نیویارک ۱۹۲۲ء، ص ۳۱۱ ببعد) میں شائع ہوا۔ بعض مسلم جنت میں بغیر عذاب بلکہ بغیر حساب کے داخل ہوں گے ان کی تعداد ستّر ہزار ہے (صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۳۶ تا ۱۳۸) [عربی میں ستّر کا عدد کثرت کے لیے آتا ہے گویا ستّر ہزار کے معنی بہت بڑی تعداد کے ہیں]۔ ان میں بالخصوص شہدا ہیں جن کی ارْواح پہلے ہی سے جنت میں چلی جاتی ہیں (مسْلم، ۶ : ۳۸ اور جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرنے میں مارا جائے وہ بھی شہید [رکّ بآں] ہے اور اس کا قاتل جہنّمی (مسلم، ۱ : ۸۷).

لیکن احادیث کی تدوین کے وقت عالم اسلام میں جس مسئلے نے سب سے زیادہ اہمیت حاصل کی وہ شفاعت [رکّ بآں] کا مسئلہ تھا.

اس صورت حال کو بہت اچھی طرح امام غزالیؒ کے بیانات سے واضح کیا جا سکتا ہے جو کم از کم تیں طرح سے حقیقت کا آئینہ دار ہے۔ اِحیَاء کی آخری جلد اور اس سے بھی زیادہ الدُّرَّۃ الفاخرۃ میں الغزالی کا واضح مقصد دلوں میں خوف بٹھانا ہے، (چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”یہ حقیقتیں ہیں اور نہایت کڑی حقیقتیں“۔ لیکن وہ اس کے لیے فلسفیانہ پیرایہ اختیار کرتے ہیں، حتٰی کہ خود اِحیَاء ہی کی کتاب التوبہ (ج ۴، ص ۲۰ ببعد) میں وہ فرماتے ہیں کہ جو الفاظ اس دنیا میں مادّی اشیا کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں انھیں کو استعارۃً اخروی امور کے لیے بھی استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن بطور تمثیل (یعنی اَمْثَال میں)۔ اپنے اس نظریے کی حمایت میں انھوں نے قرآن مجید (۲۹ [العنکبوت]: ۴۳) سے بھی استدلال کیا ہے، اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد (قاہرہ ۱۳۲۰ھ)، ص ۹۶ تا ۹۸) میں بھی انھوں نے استدلال کیا ہے (وہ لکھتے ہیں) : میزان اور صراط دونوں برحق ہیں اور عقل بھی ان کا انکار نہیں کر سکتی“۔ کتاب المَضْنُون (قاہرہ ۱۳۰۳ھ) جو صرف علمائے کبار کے مطالعے کے لیے ہے) میں بھی انھوں نے ان خیالات کے لیے ایک حد تک فلسفیانہ انداز اختیار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ شَفَاعت (ص ۲۸)، حساب، صراط (ص ۳۶)، اور نعمائے جنت

(ص ۳۸ ببعد) یہ سب برحق اور حسی، خیالی اور عقلی امور ہیں، لیکن [مقالہ نگار کے] ذہن میں پھر بھی یہ بات باقی رہ جاتی ہے کہ دونوں مضمونوں کے باوجود مزید وضاحت، تفصیل اور تمحیص کی ضرورت باقی ہے یہ خیال ان کی مشکوٰۃ الانوار پڑھ کر اور بھی قوی ہو جاتا ہے ۔ (ملاحظہ ہو اس کتاب کا ترجمہ جو W. H. T. Gairdner نے کیا ہے اور *Asiatic Society Monographs* ج ۱۹، میں موجود ہے) ۔ مزید براں امام غزالیؒ نے اعراف کا عقیدہ بھی منضبط کیا ہے ۔ یہاں وہ لوگ جائیں گے جو تاریخی و جغرافیائی حالات اور ماحول کی بنا پر مسلمان نہ ہو سکے، اور اس طرح (اسلامی) عقیدے کے مطابق عبادات نہ کر سکے؛ چونکہ ان کے خلاف کوئی حجۃ نہیں، اس لیے انھیں جہنم کا عذاب دینا انصاف نہ ہوگا، لیکن ساتھ ہی ان کے اعمال بھی ایسے نہیں کہ اس کی انھیں بہتر جزا ملے ۔ ان کے لیے قرآن مجید کے بیان کردہ اعراف میں ان کے لیے جگہ مقرر ہوئی (۷ [الاعراف]: ۴۶ تا ۴۸) ۔ اس کا ترجمہ الغزالی نے بلندیاں کیا ہے ۔ گویا اعراف اتنی اونچی جگہ ہے جہاں کے باشندے جنّت اور جہنم دونوں میں رہنے والوں کو دیکھ سکیں گے ۔ [اس موضوع پر کتب تفسیر میں واضح معلومات ہمیں ملتی ہیں کیونکہ قرآن مجید کی آیات (جو سورۃ اعراف میں ہیں) واضح ہیں ۔ یہاں فاضل نگار نے بے ضرورت افسانہ تراشی کی ہے] اس طرح انسانوں کی جو چار قسمیں بن گئیں اس کے لیے ملاحظہ ہو ۔ إحیاء، ۴ : ۲۰ تا ۲۸؛ اتحاف، ۸ : ۵۴۸ تا ۵۷۰؛ اور اس خاص قسم کے لیے ملاحظہ ہو ان کی کتاب فیصل التفرقہ، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ص ۷۵ ببعد؛ نیز احیاء، ۴ : ۲۷ ببعد، لیکن إتحاف (۸ : ۵۶۴ تا ۵۶۸) نے اس موضوع پر مختلف تصور پیش کیا ہے ۔ الغزالیؒ کے موقف کا J.D. Luciani نے بھی اپنی کتاب *Les Prolégomènes Theologiques de Senoussi* (الجزائر ۱۹۰۸ء، ص ۱۰۶ ببعد) میں رد کیا ہے ۔ اس تمام مسئلے پر ملاحظہ ہو Miquel Asin : *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*، میڈرڈ ۱۹۱۹ء، ص ۹۹ ببعد ۔

الایجی نے اپنی کتاب مواقف میں فلسفۂ حشر و نشر پر جو کچھ بیان کیا ہے اس میں نہایت درجہ عالمانہ متانت ہے حالانکہ موضوع بحث اور مضامین نہایت درجہ دلکش ہیں ۔ وہ الغزالیؒ کی طرح اشارات سے کام نہیں لیتے ۔ ان کے نزدیک یہ امور تاریخی ہیں نہ کہ دینیات کے ۔ وہ اپنی بحث کی ابتدا اس مسئلے سے کرتے ہیں کہ جو معدوم ہو گیا اس کا دوبارہ زندہ ہونا ممکن ہے ۔ اس ذیل میں وہ فلسفے کے ان مختلف اہل مذاہب پر بھی چوٹ کرتے جاتے ہیں جن کا اس پر یقین نہیں ۔ اس ذیل میں جو مختلف مسائل نمودار ہوتے ہیں وہ بھی ان کے نزدیک عقائد کی حیثیت رکھتے ہیں کہ ان پر دلائل لائے جائیں، حتّٰی کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی شفاعت کے مسئلے سے بھی انھیں صرف اسی حد تک دلچسپی ہے کہ اس کا تعلق معتزلہ کی کفریات سے ہے ۔ حشر و نشر کے متعلق نظریات کا جو ارتقا صوفیہ میں ہوا ان کے لیے ملاحظہ ہو Louis Massignon : *La Passion d' al-Hallaj*، پیرس ۱۹۲۲ء، ۲ : ۶۴۴ تا ۶۹۸) ۔ [مقالہ ناقص ہے ۔ القیامۃ پر ادارے کی طرف سے مقالہ دیکھیے تکملہ، [آ اردو] .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور ہیں .

(D. B. MACDONALD [و ادارہ])

اَلْقِیَامَۃ : (ع): قرآن مجید کی ایک سورت کا نام جس کے لفظی معنی ہیں موت کے بعد جی اٹھنا، یا حشر کے دن قبروں سے اٹھنا ۔ اسے سورۃ ”لَآ اُقْسِمُ“ بھی کہتے ہیں (روح المعانی، ۲۹ :

۱۳۵) قرآن مجید کی ترتیب کے لحاظ سے یه پچهترویں سورت هے جو انتیسویں پارے میں سورة المُدَّثِّر [رک بآں] کے بعد اور سورة الدَّهْر [رک بآں] سے قبل درج هے ۔ ترتیب نزول کے اعتبار سے یه اکتیسویں سورت هے جو سورة القارعة [رک بآں] کے بعد اور سورة الهُمَزَة [رک بآں] سے قبل نازل هوئی (الکشاف، ۴ : ۶۵۷، ۷۹۴؛ الاتقان، ۱ : ۱۰ ببعد؛ لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۱ : ۸ ببعد؛ الدر المنثور، ۲۸۷)؛ یه سورت بالاجماع مکّی هے، حضرت ابن عباس رض اور حضرت ابن زبیر رض سے بهی بالصراحت یهی منقول هے (فتح البیان، ۱۰ : ۱۴۸؛ روح المعانی، ۲۹ : ۱۳۵؛ البحر المحیط، ۸ : ۳۸۱ ببعد) ۔ اس سورت میں دو رکوع هیں ۔ سورة القیامة میں چالیس آیات هیں (روح المعانی، ۲۹ : ۱۳۵) اور امام الخازن (لباب التأویل فی معانی التنزیل، ۴ : ۳۵۷) کے بیان کے مطابق اس سورت میں ۱۹۹ کلمات اور ۶۵۲ حروف هیں .

سورة القیامه کے شان نزول کے سلسلے میں ملاحظه هو : النیسابوری : اسباب النزول (ص ۲۵۱)؛ ماقبل کی سورت کے ساتھ اس کے ربط اور مناسبت کے لیے روح المعانی (۲۹ : ۱۳۵)، البحر المحیط (۸ : ۳۸۲) اور تفسیر المراغی (۲۹ : ۱۴۴)؛ تفسیر معقول کے لیے الرّازی : تفسیر کبیر (۸ : ۲۵۹)؛ تفسیر منقول کے لیے السیوطی : الدر المنثور فی التفسیر بالماثور (۶ : ۲۸۷ ببعد)؛ جدید علوم و معارف کے اشارات کے لیے الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم (۲۴ : ۲۹۸)، اسلوب بیان کی بلاغت و اعجاز اور عصری مسائل کے لیے فی ظلال القرآن (۲۹ : ۲۰۲ ببعد)؛ تصوف و سلوک کے مسائل کے لیے تفسیر ابن العزبی (۲ : ۱۷۹) اور اس سورت کی مختلف آیات سے شرعی احکام اور فقهی مسائل کے استنباط کے سلسلے میں ابن العربی : احکام القرآن (ص ۱۸۷۸ ببعد) اور الجصّاص : احکام القرآن (۳ : ۴۷۰) ملاحظه کیجیے .

سورة القیامة میں الله تعالٰی نے ان حقائق و معارف، مناظر و مشاهدات اور واقعات کو قلب انسان پر منقّش فرما دیا هے جن کا سامنا کرنا یا ان سے خلاصی پانا انسان کے بس سے باهر هے (فی ظلال القرآن، ۲۹ : ۲۰۲)، اس کا آغاز دو آیات سے هوتا هے جن میں سے ایک میں الله تعالٰی نے یوم القیامه کی اور دوسری میں نفس لوّامه (گناهوں پر خود کو ملامت کرنے والا نفس) کی قسم کهائی اور پهر یه فرما کر، که انسان کو قیامت کے دن ضرور اٹهایا جائے گا اور اس کی هڈیوں اور اعضا کو صحیح طور پر جوڑ دیا جائے گا ۔ قیامت کا هیبت ناک منظر پیش کیا هے اور ساتھ هی فرما دیا که انسان اگر اپنی ذات اور تخلیق پر غور کر لے تو اس کے تمام عذر بهانے ختم هو جائیں گے پهر قرآن مجید کی حفاظت اور معارف کو عام کرنے کی ذمّے داری لے کر الله نے اپنے رسول کو تسلی دی هے اس کے بعد انسان کو ایک هیبت ناک حقیقت کی طرف متوجه کیا گیا هے جسے موت کها گیا هے اور آخر میں ایک اور حقیقت بیان کی گئی که جو قادر مطلق انسان کی نشأة اولٰی پر قادر هے وه موت کے بعد اسے زنده اٹهانے پر بهی قادر هے (حوالۂ سابق)؛ رسول الله صلّی علیه وآله وسلّم سے مروی هے که آپ ؐ نے فرمایا : جس نے سورة القیامه کی تلاوت کی اس کے بارے میں قیامت کے دن میں اور جبرائیل ؑ اس بات کی شهادت دیں گے که یه قیامت کے دن پر ایمان رکهتا تها (الکشاف، ۴ : ۶۶۵؛ تفسیر البیضاوی، ۲ : ۲۸۹).

مآخذ : (۱) السیوطی : الاتقان، قاهره، ۱۹۵۱ء؛ (۲) وهی مصنف : الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، قاهره ۱۳۱۴ھ؛ (۳) ابو الحسن النیسابوری : اسباب النزول،

قاہرہ ۱۹۶۶ء؛ (۴) الزمخشری : الکشاف، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۵) ابن کثیر الدمشقی : تفسیر ابن کثیر، بیروت ۱۹۶۹ء؛ (۶) المراغی : تفسیر المراغی، قاہرہ ۱۹۴۶ء؛ (۷) الخازن : لباب التأویل، قاہرہ ۱۳۲۸ھ؛ (۸) صدیق حسن خان : فتح البیان، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۹) الآلوسی : روح المعانی، مطبوعۂ قاہرہ؛ (۱۰) سید قطب : فی ظلال القرآن، بیروت ۱۹۶۶ء؛ (۱۱) البیضاوی : تفسیر البیضاوی، قاہرہ ۱۹۵۵ء؛ (۱۲) الجصّاص : احکام القرآن، قاہرہ ۱۳۳۵ھ؛ (۱۳) طنطاوی جوہری : الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، قاہرہ ۱۳۵۱ھ؛ (۱۴) ابن العربی : تفسیر ابن العربی، قاہرہ ۱۳۱۷ھ؛ (۱۸) ابو حیان الغرناطی : البحر المحیط، مطبوعۂ الریاض؛ (۱۶) ابن العربی : احکام القرآن، قاہرہ ۱۹۵۸ء؛ (۱۷) فخر الدین الرازی : تفسیر کبیر، قاہرہ ۱۳۰۸ھ.

(ظہور احمد اظہر)

قیراط : (یونانی = κεράτιον سے بیج، اناج کا * دانہ، carob کے درخت کا بیج؛ لاطینی = Ceratonia Siliqua)، مسلمان عطّاروں کے پیمانے اور سکّوں میں ایک وزن کی اکائی .

(۱) عطّاروں کا وزن۔ یہ نام اور وزن عربوں نے اسلام سے بہت پہلے بوزنطیوں سے اخذ کر لیے تھے ۔ قسطنطین کا نظام اوزان جو عربوں نے شام اور مصر میں رائج کیا اور جس میں انھوں نے کوئی تبدیلی نہیں کی حسب ذیل تھا (عربی نام لاطینی ناموں کے پہلو بہ پہلو دیے گئے ہیں) :

جدول

Libra	(رطل)	۱							۳۲۷٫۴۵ گرام : ۵۰۵۰ گرین
Uncia	(اوقیّہ)	۱۲	۱						۲۷٫۲۸۸ گرام : ۴۲۵ گرین
Sextula	(مثقال)	۷۲	۶	۱					۴٫۵۴۸ گرام : ۷۰٫۱ گرین
Drachma	(درہم کَیل)	۹۶	۸	۱ $\frac{1}{3}$	۱				۳٫۴۱۱ گرام : ۵۲٫۷ گرین
Obolus	(دانق)	۵۷۶	۴۸	۸	۶	۱			۰٫۵۶۸ گرام : ۸٫۷ گرین
Siliqua	(قیراط)	۱۷۲۸	۱۴۴	۲۴	۱۸	۳	۱		۰٫۱۸۹ گرام : ۲٫۹۲ گرین
Granum	(حَبّہ)	۶۹۱۲	۵۷۶	۹۶	۷۲	۱۲	۴	۱	۰٫۰۴۷ گرام : ۰٫۷ گرین

یہ ساتوں اوزان، بعض ناگزیر اختلافات کو چھوڑ کر، اب تک باقی رہ گئے ہیں ۔ اس نظام کا رطل جو ایک کیلو گرام کا $\frac{1}{3}$ ہوتا ہے، اس کا $\frac{1}{72}$ حصہ (مثقال) تقریبًا ۴٫۵۵ گرام (۷۰٫۵ گرین) وزن کا اور $\frac{1}{1728}$ حصہ (قیراط) ۰٫۱۹ گرام (۲٫۹۳ گرین) وزن کا، ان سب کو غیر متغیر مقداریں قرار دیا جا سکتا ہے .

(۲) قدیم سکّوں کے اوزان : خلیفہ عبدالملک کی سکّوں میں اصلاحات (۷۵ھ/۶۹۴ - ۶۹۵ء) سے اس نظام میں خلل پڑ گیا ۔ قسطنطین کے سونے کے سکّے Solidus کا وزن ۴٫۵۵ گرام (۷۰٫۵ گرین) سے کم کرکے ۴٫۲۵ گرام (۶۵٫۶ گرین، یعنی وہ وزن جس تک Solidus مسلمانوں کی فتح شام کے وقت گر گیا تھا) ایک نیا کم وزن کا مثقال بنایا گیا جس پر معلوم ہوتا ہے کہ ٹکسالوں میں ایک نیا نظام اوزان مبنی کیا گیا ۔ اس خیال سے کہ مثقال کے روایتی حصوں سے بہت زیادہ انحراف نہ ہو جائے قیراط نامی سکّے کا وزن $\frac{1}{20}$ مثقال رکھا گیا اور اس لئے قیراط کو چار نہیں بلکہ تین حبّوں میں تقسیم کیا گیا ۔ اس طرح یہ جدول حاصل ہوتی ہے :

رطل	۱							۳۰۶ گرام : ۴۷۰۰ گرین
اوقیہ	۱۲							۲۵٫۵ گرام : ۳۹۴ گرین
مثقال	۷۲	۶	۱					۴٫۲۵ گرام : ۶۵٫۶ گرین
درہم	۹۶	۸	۱⅓	۱				۳٫۱۸۶ گرام : ۴۹٫۱ گرین
دانق	۵۷۶	۴۸	۸	۶	۱			۰٫۵۳۱ گرام : ۸٫۲ گرین
قیراط	۱۴۴۰	۱۲۰	۲۰	۱۸	۳	۱		۰٫۱۷۷ گرام : ۲٫۷ گرین
حبّہ	۴۳۲۰	۳۶۰	۶۰	۵۴	۹	۳	۱	۰٫۰۵۹ گرام : ۰٫۹ گرین

تاہم یہ نہ بھولنا چاہیے کہ ان سکّوں میں سے صرف مثقال (دینار کی شکل میں) مسکوک ہوتا تھا۔ اس طرح ۷۵ھ کی سکوں کی اصلاح میں ایک مزید قاعدے کے اضافے سے، یعنی یہ کہ چاندی کا درہم سونے کے دینار کے مقابلے میں وزن کے لحاظ سے ۷ اور ۱۰ کے تناسب سے ہو، اس کا وزن ۲٫۹۷ گرام یا ۴۵٫۸ گرین ہو (دیکھیے درہم)، چاندی کے سکّوں کا ایک نیا نظام قائم ہو گیا جسے مندرجۂ بالا نظام میں جگہ نہیں دی جا سکتی تھی اور اس طرح ۳٫۱۸۶ گرام کے درہم کا مسکوک کرنا ناممکن ہو گیا۔ مرور زمانہ سے دو عطّاری نظاموں کے بیک وقت رائج ہونے سے بہت سی مشکلات پیدا ہوئیں اور دو کسی قدر مختلف تاہم مختلف طریقوں پر منقسم اوزان کے لیے یکساں ناموں کا باقی رکھنا غالبًا عرب ماہرین اوزان کی بہت زیادہ متضاد معادلات کا ذمّے دار ہے۔

۰٫۱۷۷ گرام (۲٫۷ گرین) وزن کے سکے قیراط کا ذکر قیمتوں کے بیان میں اکثر آتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس کا مفہوم جبھی سمجھ میں آ سکتا ہے جب اس کی تعیین کے لیے سونے یا چاندی کے لفظ کا اضافہ کیا جائے۔ جہاں یہ نہ ہو وہاں سونا ہی فرض کر لینا چاہیے۔ حقیقۃً یہ بطور استثنا صرف نچھاور کرنے کے لیے $\frac{1}{20}$ دینار کے طور پر مسکوک ہوتا تھا، یعنی خوشی کے موقعوں (جیسے جلوس، نوروز) وغیرہ پر۔

(۳) آج کل مشرق ممالک میں، جیسے کہ ابھی زمانۂ حال تک یورپ میں بھی، عطّاری نظام میں ہمیں بہت سے قیراطی اوزان ملتے ہیں (جواہرات، قیمتی دھاتوں اور دواؤں کے لیے) اور اسی طرح سکّوں کے نظام میں بھی؛ چنانچہ سابق الذّکر نظام میں قیراط کا وزن قسطنطینیہ میں ۰٫۲۰۷۳ گرام، ۰٫۲۰۰ گرام دمشق میں، ۰٫۲۱۰۳ بغداد میں، ۰٫۱۹۵۱ ایران میں اور ۰٫۱۹۸ ہندوستان بھر میں ہوتا ہے (مقابلے کے لیے: انگریزی Troy Carat = ۰٫۲۰۵۳۱، ولندیزی ۰٫۲۰۵۹، فرانسیسی ۰٫۲۰۵۵، پرشین ۰٫۲۰۵۵، آسٹرین ۰٫۲۰۶۱، وغیرہ)۔

(۴) قیراط کا لفظ مسلمانوں کے ہاں عیارزر کے تناسب (خالص یا غیر خالص) کے لیے استعمال نہیں ہوتا۔

(۵) حساب کتاب کے روپے کی حیثیت سے قیراط سے مراد ہمیشہ $\frac{1}{24}$ دینار ہوتی تھی (یعنی سونے کا وزن، ۱٫۷۷ گرام (۲٫۷۳ گرین) کا۔ اس کا ذکر مصری اوراق بردی تک میں ملتا ہے۔

مآخذ: دیکھیے بذیل مادّۂ حبّہ، اور Hofmaier: *Beiträge Zur arab. Papyrus-Forschung*، در *Islam*، ۴: ۹۷۔

(E. V. ZAMBAUR)

* **قیرق کلیسه:** مشرق تھریس کا ایک قصبه جو ادِرنه سے چوبیس میل مشرق میں کوه اِسْتَرنْجَه کی جنوبی ڈھلان پر واقع ہے۔ یه پہاڑ بحر اسود کے متوازی شمال مغرب سے جنوب مشرق کی طرف پھیلا ہوا ہے۔ مراد اوّل کے عہد میں ادِرنه کی فتح اور اس قصبے کے قریب سربیا کی شکست فاش (۷۶۶ھ) کے بعد اسے بوزنطیوں سے چھینا گیا تھا [مزید تفصیل کے لیے دیکھیے آآ، لائیڈن، بار اوّل، بذیل مادّه] .

مآخذ: (۱) حاجی خلیفه: *Rumeli und Bosna*، مترجمۂ von Hammer، وی انا ۱۸۱۲ء؛ (۲) de la jonquiére: *Histoire de l' Empire Ottoman*، پیرس ۱۹۱۴ء، ۲ ; ۴۰۱ ببعد؛ (۳) سامی: قاموس الاعلام، ۵ : ۳۶۱۴.

(J. H. KRAMERS و [تلخیص از اداره])

* **قیرق وَزیر:** رک به شیخ زادِه دوم .

(آآ، لائیڈن، بار اوّل)

* **قیرغیز:** (Kirgiz) ایک ترک قوم، جس کا ذکر بہت پہلے (یعنی دوسری صدی عیسوی سے) وسط ایشیا کے قدیم ترین چینی بیانات میں کِیَن کوئن Kien Kuen کے نام سے ملتا ہے جو بقول P. Pelliot (J. A.)، سلسله ۱۱، ۱۵ : ۱۳۷) ایک منگول لفظ سے نکلا ہے، جس کا واحد قِرقن ہے۔ ان مآخذ میں قیرغیز کے علاقوں کا ٹھیک ٹھیک تعین نہیں کیا گیا۔ ایک مآخذ کی رو سے، جو کچھ ایسا معتبر نہیں ہے، کین کوئن کا علاقه کانگ کیو Kang Kieu کے علاقے، یعنی صُغْد (Sogdiana) کے شمال مغرب میں واقع تھا۔ قیرغیز کا نام سب سے پہلے آٹھویں صدی عیسوی کے اورخون کتبات میں نظر آتا ہے۔ اس زمانے میں (جیسا که هم عصر چینی وقائع سے بھی پتا چلتا ہے) یه لوگ بالائی یِنِیسِئی Yenisei (ترکی = کِم) کے کنارے کوگ مِن Kog-men یا سَیان کے پہاڑوں کے شمال میں رهتے تھے۔ اسی نام (کوگ مِن) کا ذکر همیں گَردِیزی (W. Barthold: *Otčet o po'ezdk'e v Srednyuyu Aziu*، ص ۸۶) کے هاں بھی ملتا ہے۔ اس مأخذ کی رو سے قیرغیز کے خان کا صدر مقام پہاڑوں کے شمال میں سات دن کی مسافت پر واقع تھا۔ یه بھی اس کتاب میں کہا گیا ہے که قیرغیز سرخ بالوں اور سفید رنگت کے لوگ تھے (سرخی موی و سپیدی پوست)۔ ان خصوصیات کی توجیه ان کی سلافیوں (Slavs) سے قرابت سے کی گئی ہے۔ ان کے انھیں نسلی خد و خال کا ذکر چینی تانگ شو Tang-shu میں بھی ملتا ہے، اگرچه زمانۂ حال کے قیرغیز ان صفات سے بالکل معرّا هو چکے هیں۔ جہاں تک زبان کا تعلق ہے، وه اس وقت سے قبل هی ترکوں کا اثر قبول کر چکے تھے۔ اس میں شک کی گنجائش نہیں که مشہور یِنِیسِئی Yenisei کتبات (تقریباً ساتویں صدی)، یعنی وه کتبات جو ترکی زبان میں هیں اور بالائی یِنِیسِئی کے کنارے برآمد هوے هیں، انھیں کی یادگار هیں۔ سیاسی اعتبار سے وه تقریباً ۸۴۰ء تک منظر عام پر نہیں آئے۔ یه وه زمانه ہے جب وه منگولیا میں اویغور کے علاقے فتح کرنے میں کامیاب هوے۔ اسلامی ممالک میں اس واقعے کی کوئی خبر نہیں پہنچی۔ Marquart: *Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge* (ص ۹۱ ببعد) نے تُغُزغُزْ کی شکستوں کی کہانی کا تعلق جو الجاحظ کے هاں ملتی ہے، اس واقعے سے ملانے کی کوشش کی ہے، لیکن اسے بالکل بے بنیاد قرار دیا جا سکتا ہے۔ قُدَامة (طبع de Goeje، ص ۲۶۲، س ۱۳) کی طرح الجاحظ نے بھی محض تُغُزغُز اور خَرلُخ (قارلق) کے درمیان دشمنی کی طرف اشاره کیا ہے۔ الاِصطَخْری (ص ۹ ببعد) اور دوسرے مصنفین

قیرغیز (خِرخِیز) کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے هیں که وه قیماق کے مشرق اور خَرلُخ اور تغز غز کے شمالی همسائے تھے - کہتے هیں که ان کا علاقه مشرق میں سمندر تک پھیلا هوا تها - بلاد اسلامی سے تجارت کے سلسلے میں ان کی اهم ترین برآمدی شے مشک تها - غالباً سلطنت ختائی کی بنیاد پڑنے اور منگول قوموں کی پیشقدمی کے سلسلے هی میں قیرغیز منگولیا سے نکالے گئے - اس کے برعکس ان کی ایک جماعت ضرور اس صدی کے اوائل هی میں جنوب کی طرف، جہاں اصل قیرغیز (قَرہ قِرغِز Kara Kirgiz) کا موجوده مسکن هے، نقل مکانی کرآئی هوگی - حُدود العالم (ورق ۱۸-الف) کی رو سے پَنْچول کا شهر بهی (موجوده آق صو، چینی ترکستان میں) قیر غیز کے قبضے میں تها - آئنده سولهویں صدی تک اس علاقے میں ان کا ذکر دوباره نہیں ملتا - چینی سیاح C'ang-Te نے جو ۱۲۵۱ء میں وهاں تها، قیرغیز کے بارے میں جو کچھ لکھا هے (خصوصاً بے پہیے کی کتا گاڑیوں (Sledges) کے استعمال کے متعلق، دیکھیے Bretschneider: *Mediaeval Researches*، ۱ : ۱۲۹) وه سب دوسروں سے سنا تها، اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا تها، اور غالبًا ان کہانیوں کا تعلق ان علاقوں کے باشندوں سے نہیں جہاں سے وه گزرا تها - معلوم هوتا هے که اس قوم کا بیشتر حصه بالائی ینسئی کے کنارے هی آباد رها - جب قره ختائی [رَکَ بآں] شمالی چین سے نکالے گئے تو مغرب کی جانب جاتے هوے راستے میں انهیں اِن قیرغیزوں سے نبرد آزما هونا پڑا تها - موجوده حکومت کے ضلع مینوسنسک Miniusinsk کے زرخیز علاقے میں قیرغیز نے آهسته آهسته زراعت کا پیشه اپنا لیا اور مستقل آبادی کے طور طریقے اختیار کر لیے - حُدود العالم (ورق ۱۷-ب) کی رو سے قیرغیز کے هاں صرف ایک شهر تها جو کِمِیج کَت Kemid̲j̲kat کے نام سے مشهور تها - یہاں ان کا خاقان رهتا تها - اس کے علاوه اور کوئی شهر تها نه گاؤں، صرف خیمے هی خیمے تھے - اس کے برعکس رشید الدّین لکھتا هے (طبع Berezin : *Trudi Vost. Otd. Arkh. Obs̲h̲č.*، ۷ : ۱۶۸ ببعد) که ”قیر غیز کے بہت سے شهر اور گاؤں تھے“ - ان سے اور اسی قسم کے دوسرے بیانات سے Radloff (*J. A.*، سلسله ۶، ۲ : ۳۲۸) نے یه نتیجه اخذ کیا هے که قیرغیز تہذیب و تمدن کی موجوده حالت ماضی کی نسبت بہت پست هو چکی هے.

تیرهویں صدی میں ینسئی کے قیرغیزوں کو مغلوں کے سامنے جن کی عنان قیادت چنگیز خاں کے هاتھ میں تھی، سراطاعت خم کرنا پڑا - ان کی اطاعت کے بارے میں گفت و شنید تو ۱۲۰۷ء هی میں شروع هو چکی تهی، لیکن یه ختم ۱۲۱۸ء میں هوئی جب که آخری بغاوت کچلی جا چکی تهی - چنگیز خاں کے جانشینوں کی سلطنت کے زوال کے بعد قیر غیز کبهی تو مغول کی اطاعت اختیار کر لیتے تھے، کبهی قلموق Kalmucks کی اور کبهی روسیوں کی - ۱۶۰۷ء میں انهوں نے قزاق قوم کی سیادت تسلیم کر لی، لیکن ۱۶۰۹ء هی میں قزاقوں کے ایک محصل کو موت کے گھاٹ اتار دیا - ۱۶۴۲ء میں قلموق کے خان بَتور نے انهیں قلموق بتایا تها اور ۱۶۴۶ء میں روسی مختار عام Daniyil Ars̲h̲inskiy انهیں روسی رعایا بتاتا هے. ۱۷۰۳ء میں روسیوں سے معامله طے کر لینے کے بعد قلْموق نے انهیں جنوب کی طرف موجوده سمرچیه Semirečye کے علاقے میں منتقل کر دیا - کہا جاتا هے که اس وقت ان کی تعداد تین تا چار هزار خیموں پر مشتمل تهی جیسا که اوپر بیان کیا جا چکا هے - قیرغیز کی ایک جماعت اس سے بہت

قبل اس علاقے میں نقل مکانی کرآئی تھی۔ ۱۵۱۴ء کے کچھ ھی عرصے بعد ایک شخص محمّد نامی کا ذکر ملتا ھے جسے مغول کے فرمانروا سعید خاں نے قیرغیز کا خان مقرر کیا تھا (تاریخ رشیدی، ترجمہ E. D. Ross، ص ۱۴۱)۔ سولھویں صدی میں قیرغیز زیادہ تر قزاق خوانین کے ماتحت رھے۔ قلموق انھیں بوروت کہتے تھے۔ سمِرچیہ سے وہ تقریبًا سب کے سب فرغانہ اور قرہ تگین کی طرف دھکیل دیے گئے۔ چینیوں کے ھاتھوں سلطنت قلموق کی تباھی (۱۷۵۸ - ۱۷۵۹ء) کے بعد کہیں جا کر وہ سمِرچیہ کے جنوبی حصے میں اپنے قدیم مساکن میں واپس آ سکے۔ اسی زمانے میں روسیوں نے قزاقوں کے لیے قیرغیز کا نام استعمال کرنا شروع کر دیا۔ ان دونوں میں تمیز کرنے کے لیے اصل قیرغیزوں کو قرہ قیرغیز کہا جاتا تھا۔ سمِرچیہ کے قرہ قیرغیز کم از کم بظاھر مسلمان ھونے کا دعوٰی کرتے تھے۔ ان کی رزمیہ داستان میں جو اس کے بڑے بطل "مَنَس" کے نام سے موسوم ھے، قلموق کے خلاف جنگوں کو جہاد سے تعبیر کیا گیا ھے۔ قزاقوں کے برعکس قرہ غیز کے ھاں نہ بادشاہ ھوتے تھے، نہ امرا؛ ان کے بزرگان قوم "مَنَپ" کہلاتے تھے، اور وہ کسی قسم کے انتخاب کے ذریعے نہیں چنے جاتے تھے، بلکہ محض اپنے ذاتی اثر و رسوخ کی بنا پر یہ حیثیت حاصل کر لیتے تھے۔ مسلسل جنگ کی حالت رھنے کے باعث قرہ قیرغیز چھوٹی چھوٹی شاخوں میں منقسم نہیں ھوے۔ جس طرح کہ قزاق بٹ گئے تھے۔ قرہ قیرغیز کا ایک اَوْل (پڑاؤ) پورے قبیلے کے افراد پر مشتمل ھوتا تھا، اس لیے قزاقوں کے ایک اَوْل سے کہیں زیادہ رقبہ گھیر لیتا تھا۔ اٹھارھویں صدی میں چینیوں نے اور انیسویں صدی میں پہلے فرغانہ کے اوزبکوں نے اور ان کے بعد روسیوں نے قرہ قیرغیز پر اپنی سیادت کا دعوٰی کیا۔ حتمی طور پر روسی حکومت کا دور ۱۸۶۴ء سے شروع ھوتا ھے۔ روسیوں کے استعماری طرز حکومت اور بالخصوص ۱۹۱۶ء کی بغاوت نے جب ان کا ایک معتدبہ حصہ چین میں نقل مکانی کر گیا تھا، قرہ قیرغیز کی خوشحالی کو بڑی بُری طرح متأثر کیا۔ روسی حکومت نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ وادی تِکِس Tekes کے سوا قرہ قیرغیز کی تمام چراگاھیں چھین کر یہ سارا علاقہ روسی نو آباد کاروں کے لیے کھول دیا جائے، لیکن ۱۹۱۷ء کے انقلاب کے باعث یہ فیصلہ عملی جامہ نہ پہن سکا۔ اب قیر غیزستان کے نام سے ایک ریاست قائم کر دی گئی ھے، جسے اختیارات خود انتظامی حاصل ھیں۔ اس کا صدر مقام پشپک ھے (ان لوگوں نے لفظ قرہ کو کبھی نہیں اپنایا تھا اور اب یہ قطعًا رد کیا جاتا ھے).

قریبی زمانے تک روس اور مغربی یورپ میں لفظ "Kirgiz" خاص طور پر قزاقوں کے لیے استعمال ھوتا تھا۔ بعض اوقات انھیں Kirgiz-Kaisak (کیسک قزاق کی مسخ شدہ شکل ھے، تاکہ انھیں روسی قزاقوں Cossacks سے متمیز کیا جا سکے) کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ھے۔ اوزبکوں سے قزاقوں کی علحدگی کے بارے میں رکّ بہ ابوالخیر و قزاق۔ پوری قزاق قوم پر مدت تک ایک خان حکومت کرتا رھا۔ یہی وجہ تھی کہ اس خان کے پاس خاصی اچھی تعداد میں فوج رھتی تھی۔ خان قاسم (م ۹۲۴ھ/۱۵۱۸ء) خاص طور پر طاقتور تھا۔ سولھویں صدی میں مغلوں اور اوزبکوں کی متحدہ قوتوں سے کئی بار شکست کھانے کے اواخر میں قزاقوں کی ایک طاقتور خانہ بدوش سلطنت خان تَوَکُّل کے ماتحت قائم تھی جس نے خان عبداللہ بن اِسکَنْدَر [رکّ بآں] کی حکومت کے

آخری سالوں میں ماوراء النہر پر ایک کامیاب یورش کی تھی اور اس کے بعد بھی عرصے تک تاشقند کے شہر پر قابض رہا تھا۔ سترھویں صدی میں یہ خوانین پوری کی پوری قوم کو محض کبھی کبھار ہی اپنے ماتحت رکھ سکے؛ لیکن اسی کے قریب زمانے میں تاشقند اور فرغانہ قزاقوں کے مقبوضات میں شامل رہے، یا بعض اوقات انھوں نے اوزبکوں کے خوانین کی سیادت بھی برائے نام مان لی۔ لازمی طور پر اسی زمانے میں قزاق تین "لشکروں" (لشکر کے لیے خود قزاق جوز [یوز] یعنی سو کا لفظ استعمال کرتے ہیں) میں منقسم ہو گئے۔ بڑے لشکر (اولو جوز) نے انتہائی مشرق کے علاقے کو، کِشِی جوز (چھوٹے لشکر) نے انتہائی مغرب میں نام نہاد صحرائے "قیرغیز" کو، اور درمیانی علاقے کو اورتہ جوز (وسطی لشکر) نے سنبھال لیا۔ سترھویں صدی کے اواخر کے قریب یہ تقسیم پایۂ تکمیل کو پہنچ چکی تھی۔ خان تیوکہ Tyawka جو اپنی قوم کے قانون ساز کی حیثیت سے مشہور ہے (۱۶۹۴ء میں اس نے ترکستان کے شہر میں ایک روسی سفارت اور ۱۶۹۸ء میں ایک قلموق سفارت کو شرف بار یابی بخشا تھا) تینوں لشکروں پر حکومت کرتا تھا اور ہر لشکر میں اس کا ایک نمائندہ رہتا تھا۔ ۱۷۱۷ء میں یہ گفت و شنید شروع ہوئی کہ تینوں گروہ [روس کے شہنشاہ] پیٹر اعظم کی اطاعت قبول کر لیں، لیکن اس میں ناکامی ہوئی۔ ۱۷۲۳ء میں سیرام، تاشقند اور ترکستان کے شہر قلموقوں نے فتح کر لیے۔ اس کے بعد کچھ عرصے کے لیے کِشِی جوز کے خان کی سیادت سب قزاقوں نے تسلیم کر لی اور ایک سفید گھوڑے کی قربانی دے کر اس معاہدے پر مہر توثیق ثبت کر دی گئی، لیکن اس عہد نامے کا کوئی عملی نتیجہ برآمد نہ ہوا۔ ۱۷۳۰ء میں ابوالخیر نے روس سے بات چیت شروع کی، جو ایک عہد نامے پر منتج ہوئی۔ اس کی رو سے اس نے اپنی قوم کے روسی رعایا ہونے کا اعلان کر دیا۔ اٹھارھویں صدی میں اس معاہدے کی کئی بار تجدید ہوئی، لیکن ۱۸۴۷ء سے قبل روسیوں کی حکومت صحرا کی جنوبی حدود اور وہاں کے باشندوں پر قطعی طور پر قائم نہ ہو سکی، البتہ ۱۸۴۶ء وہ سال ہے جب روسیوں نے سیر دریا کے کنارے صحرائے قیرغیز کی جنوبی سرحد پر اپنے قدم مضبوطی سے جما لیے تھے۔ صحرا کے مشرقی حصے پر سائبیریا اور مغربی حصے پر اورن برگ Orenburg سے حکومت کی جاتی تھی۔ سائبیریا کے قزاقوں کی حکومت کے قواعد و ضوابط ۱۸۲۲ء میں اور پھر ۱۸۶۲ء میں شائع ہوئے۔ خوانین کی سیادت کے ختم ہو جانے پر بھی چنگیز خاں کے اخلاف یا "سلاطین" کو جاگیر دار ہونے کی وجہ سے عوام میں خاصا اثر و رسوخ حاصل تھا (انھیں قزاق آق سویک، یعنی "سفید ہڈیاں" کہتے تھے)۔ روسی حکومت کی کارروائیوں نے ان کے اقتدار کو بتدریج ختم کر دیا۔ قزاقوں کا آخری محبوب رہنما کِنسری تھا جو ۱۸۴۲ء سے سائبیریا اور اورن برگ کی حکومتوں کے خلاف بر سر پیکار رہا اور ۱۸۴۷ء میں آلہ تاو Ala Tau کے پہاڑوں میں مارا گیا۔ اس کے بیٹے صادق (روسی اسے اسی نام سے پکارتے ہیں، ورنہ اس کا اصل نام صدیق تھا) نے ۱۸۷۳ء تک کئی بار علم بغاوت بلند کیا۔ اس کے ایک اور بیٹے احمد نے آگے چل کر اپنے باپ کِنسری اور بھائی صادق کی سوانح عمری لکھی جس کا نام ہے: *Sultani Kenisara i Sadik. Biografičeskiye očerki sultana Akhmeta Kenisarina Obrabotano dlye pečati i snabženo primečaniyami E. T. Smirnowim*، تاشکنت ۱۸۸۹ء، تبصرہ از

V. Rosen، در Zap.، ۴ : ۱۲۲ ببعد .

صحراے قیرغیز کے انتہائی جنوبی ٹکڑے کو انیسویں صدی میں فرغانہ اور خیوا کے اوزبکوں نے فتح کرکے اس کے کچھ حصے کو اپنی نوآبادی بنا لیا۔ اسی لیے جب اس علاقے میں روسیوں نے پیش قدمی کی تو انھیں قزاق قوم نے مدد دی۔ ترکستان کی عام حکومت (۱۹۶۷ء) اور صحرائی علاقے کی عام حکومت (۱۸۸۲ء) کے قیام کے بعد سمیرچیہ پہلے مؤخر الذکر میں شامل رہا، لیکن بعد ازاں اس کا مؤخر الذکر سے دوبارہ الحاق کر دیا گیا۔ صحرائی علاقے کی حکومت میں پہلا سا اتحاد باقی نہ رہا۔ اس کے برعکس انقلاب کے بعد وہاں ایک ریاست (انتظامی وحدت) کا قیام عمل میں آیا جسے شروع میں روسی "جمہوریہ قیرغیز" اور خود وہاں کے باشندے "قزاقستان" کہتے ہیں۔ ۱۹۲۴ء سے اس "جمہوریہ" میں ایک وسیع علاقہ شامل ہو چکا ہے، جو رقبے میں یورپی روس سے کچھ ہی کم ہوگا، لیکن ظاہر ہے کہ آبادی کے اعتبار سے اتنا گنجان آباد نہیں۔ تازہ ترین روسی اعداد و شمار کی رو سے انقلاب سے قبل ۵۰۰۰۰۰ (پانچ لاکھ) اصلی قیرغیز کے مقابلے میں قزاقوں کی تعداد ۴۰۰۰۰۰۰ (چالیس لاکھ) کے قریب تھی۔ موجودہ آبادی کے اعداد بھی اس سے کچھ زیادہ مختلف نہ ہوں گے۔ Culoshnikow (دیکھیے نیچے) کا یہ اندازہ کہ قزاق اور اصلی قیرغیز دونوں کی تعداد ملا کر آج کل کوئی پچاسی لاکھ کے قریب ہوگی، یقینًا مبالغے پر مبنی ہے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہو سکا ہے ۱۹۲۰ اور ۱۹۲۳ء کے درمیان قیرغیز کے صحرائی علاقے میں آبادی بقدر ۲۰۲۱ فیصد کم ہو گئی ہے۔ سرکاری اشاعت Sowietskaya Kirgiziya (۱۹۲۴ء شمارہ ۸ تا ۹، ص ۴) کے اعداد و شمار کی رو سے "جمہوریۃ قیرغیز" کی آبادی ۶۵۳۶۰۰۰ ہے، جس میں قیرغیز کی تعداد ۴۰۰۸۳۱۰ (۶۱٫۳ فیصد) ہے .

مآخذ : قیرغیز کے مآخذ کی تعداد بہت زیادہ ہے انھیں جمع کرنے کی کوششوں کے بارے میں دیکھیے (۱) A. Kharuzin : *Etnograf. Obozreniye*، ۱۸۹۱ و ۱۸۹۲ : اور (۲) A. Alektorow : *Izv. Obshc.*) *Arkh*، وغیرہ، قازان، ج ۲۰، ۱۹۰۴ء)؛ قیرغیز کے صحرائی اقطاع (Steppes) کی مفصل ترین تاریخ : (۳) A. Levshinn : *Opisaniye Kirgiz-kaisakskikh ord i stepei*، سینٹ پیٹرز برگ ۱۸۳۲ء، ہے؛ اس کے بعد (۴) Welyaminow-Zernow : *Izsliedowaniya o Kasimovskikh tzaryakh i tzarevicakh*، ج ۲، منظر عام پر آئی، جس میں بہت سی دوسری کتابوں (بالخصوص تاریخ رشیدی اور عبداللہ نامہ) سے اقتباسات بھی شامل کیے گئے۔ انیسویں صدی کی روزمرہ زندگی (بالخصوص قزاقوں کی) کے بارے میں : (۵) W. Radloff : *Aus Sibirien*، طبع دوم، لائپزگ ۱۸۹۳ء، ج ۱؛ (۶) وہی مصنف : *Proben der Volkslitteratur*، وغیرہ، ج ۳، ۵؛ قوانین کے بارے میں : (۷) N. Grodekow : *Kirgizi i Kara-Kirgizi Sir-Daryainskoi Oblasti*، تاشکنت ۱۸۸۹ء؛ (۸) تبصرہ N. Veselowlskiy، در *Zap.*، ۵ : ۱۱۵ ببعد؛ موجودہ حالات پر : (۹) *Obzor narodnogo khozaistva Kirgizskoi A. S. S. R. 1924 god. Pod redakciyei J. P. Krutilina*، اورن برگ ۱۹۲۵ء؛ قیرغیز کی تاریخ پر بعد میں لکھے ہوئے مقالات : (۱۰) A. Culoshnikow : *Ocerki iz istorii Kazak-Kirgizskogo naroda, Cast I. Drevneye vremya i sredniye vieka*، اورن برگ ۱۹۲۴ء؛ (۱۱) M. Tinishpayew : *Materiali diya istorii Kirgiz-Kazakskogo. naroda*.

(W. Barthold)

⊗ تعلیقہ : قیرغیز کا علاقہ اب قیرغیزیہ کے نام سے ایک خود مختار سوویٹ جمہوریہ ہے

سوویٹ حکومت کے قیام کے وقت یہ روسی ترکستان کا ایک حصہ تھا، جسے ۱۹۲۱ء، میں خود مختاری دے دی گئی، ۱۹۲۶ء کے نئے نظام میں قیرغیزیہ کو ترکستان سے علٰحدہ کر دیا گیا اور ۱۹۳۶ء میں اسے خود مختار جمہوریہ کی حیثیت دے دی گئی۔ قیرغیزیہ تیان شان Tian Shan پہاڑوں میں واقع ہے؛ اس کے مشرق میں چین، مغرب میں قزاقستان اور اوزبکستان؛ شمال میں پھر قزاقستان اور جنوب میں تاجکستان ہے؛ اس کا رقبہ ۱۹۸۵۰۰ مربع کیلو میٹر ہے اور آبادی جنوری ۱۹۶۹ء کی مردم شماری کی رو سے ۲۹ لاکھ تھی یہ بارہ اضلاع میں منقسم ہے جن کے علاوہ ۱۸ دیہاتی اضلاع بھی ہیں؛ اس میں ۱۵ شہر اور ۳۳ گاؤں ہیں۔ دارالحکومت فرنزہ Frunze ہے جو پہلے پشپک Pishpek کہلاتا تھا۔ قیرغیزیہ زیادہ تر ایک زرعی ملک ہے اور مویشیوں کی پرورش کے لیے مشہور ہے؛ زراعت جدید ترین آلات کی مدد سے کی جاتی ہے؛ پیداوار میں گیہوں، جوار، روئی، شکرقند، آلو اور دوسری ترکاریاں شامل ہیں؛ پھل، بالخصوص انگور بھی کاشت کیے جاتے ہیں اور گوشت، دودھ، اون اور انڈے وغیرہ بھی دوسرے ملکوں کو برآمد کیے جاتے ہیں۔

مآخذ : *Statesman's Year Book*، بابت ۱۹۷۰- ۱۹۷۱ء۔

(وحید میرزا)

* **اَلقَیروان** : (فرانسیسی Kairouan)، تونس کا ایک شہر جو شہر تونس سے ۱۱۲ میل جنوب میں اور سُوسہ سے، جس سے یہ بذریعۂ ریل ملا ہوا ہے، ۴۰ میل مغرب میں، ۳۵ درجے ۴۰ دقیقے عرض بلد شمالی اور ۱۰ درجے ۲ دقیقے طول بلد مشرق (گرینچ) پر واقع ہے۔ ۱۹۶۱ء میں اس کی آبادی بیاسی ہزار تھی جس میں ایک ہزار غیر ملکی تھے۔

قَیروان سطح سمندر سے ۲۵۰ فٹ کی بلندی پر ایک وسیع میدان میں واقع ہے جسے وادی زِرود اور وادی Merguellil قطع کرتی ہیں جو آگے جا کر نمکین پانی کی جھیلوں (سبخہ، جمع سباخ) میں غائب ہو جاتی ہیں۔ ان دریاؤں میں اکثر اچانک سیلاب آتے رہتے ہیں جن سے بعض اوقات شہر کے گرد کی زمین ایک جھیل کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور پانی پھیل کر فصیل شہر کی بنیاد تک پہنچ جاتا ہے۔ جب یہاں بارش بکثرت ہو جاتی ہے تو یہاں کی زمینوں سے بہت عمدہ فصل حاصل ہوتی ہے۔ البَکری نے کہا ہے کہ مغربی حصے میں جو فَحْص الدَّرَّارَة کے نام سے مشہور ہے، بعض اوقات جتنا بیج بویا جاتا ہے اس سے سو گنا پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ عام طور پر زمین درختوں اور نباتات سے محروم اور شور پن سطح زمین پر نمودار رہتا ہے، اس لیے یہ علاقہ بظاہر ایک بنجر میدان معلوم ہوتا ہے۔ مختلف موسموں کے درجۂ حرارت میں بہت تفاوت پایا جاتا ہے (۲۴ء۸ درجے موسم سرما میں اور ۱۲ء۲ درجے موسم گرما میں)۔ بارش کچھ زیادہ نہیں ہوتی (۱۴ء۵ انچ سالانہ)، اس لیے ندیاں اور چشمے بہت کم ہیں اور لوگوں کو پینے کا پانی حوضوں میں جمع کرنا پڑتا ہے۔

در حقیقت قَیروان دو شہروں پر مشتمل ہے، ایک تو خاص شہر جس کے گردا گرد اینٹوں کی کنگرہ دار فصیل ہے جس کی پشتہ بندی کی گئی ہے اور اوپر مدوّر برج بنے ہوے ہیں۔ اسی میں ایک قصبہ بھی شامل ہے جس کا دور ۳۳۵ گز ہے؛ اور دوسرے شہر کی بیرونی بستی جو شمال اور شمال مغرب میں پھیلی ہوئی ہے اس کو جلاس Zlas کہتے ہیں کیونکہ اس سے متصل میدانوں میں جو قبیلہ بستا ہے اس کا مشہور نام یہی ہے۔ اس وجہ

سے اس بستی کا نام بھی یہی ہو گیا ہے ۔ اس بستی کے جنوبی جانب یورپیوں کی ایک چھوٹی سی نئی بستی کا اضافہ بعد میں ہو گیا ہے، شہر کے اندر تنگ اور پیچیدہ گلیوں کا ایک جال پھیلا ہوا ہے ۔ اگرچہ قیروان کی اہمیت اقتصادی اعتبار سے بہت کچھ ختم ہو چکی ہے ، پھر بھی اس کی تجارت اور صنعت خاصی چل رہی ہے ۔ یہاں کی بڑی بڑی صنعتیں جن کی بابت یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ عام طور پر گھریلو قسم کی ہیں، قالین بافی ، جس کے لیے ۱۰۰۰ ہاتھ کی مشینیں کام کرتی ہیں، اور اونی کمبل بننا ہیں ۔ سیکڑوں کاریگر اب تک چمڑے کا کام (زین سازی، جفت سازی) کرتے ہیں، جس کے لیے ایک زمانے میں قیروان کے کاریگر بہت مشہور تھے اور بہت سے کاریگر تانبے کے برتن بنانے کے کام میں مشغول ہیں ۔ گزشتہ زمانے میں قیروان کو جو اہمیت حاصل تھی وہ خاص طور پر ان مذہبی عمارتوں سے ظاہر ہوتی ہے جو آج بھی وہاں موجود ہیں ۔ سب سے سر برآوردہ عمارت سیدی عُقْبہ کی جامع مسجد ہے، جو شمالی افریقیہ کی عظیم ترین عمارتوں میں سے ہے اور جس کی بنیاد شہر قیروان کی بنیاد کے ساتھ ساتھ رکھی گئی تھی ۔ دوسری عمارتوں میں سے قابل ذکر یہ ہیں : مسجد سیدی صاحب (عوامی زبان میں صَحب، حجّام کی مسجد) جو تاریخی اعتبار سے پہلی صدی ہجری کی ہے، لیکن سولھویں صدی عیسوی میں دوبارہ بنی اور اُس کی توسیع کی گئی؛ تین دروازوں کی مسجد (جامع ثلاثة ابواب) جو مسجد سیدی صاحب کے زمانے کی ہے؛ مدرسۂ سیدی عَبیدالغَرْیانی (سولھویں صدی عیسوی) اور مسجد سَبْرِس (جامع عَمَر عبادة) ۱۸۷۱ء میں بن کر تیار ہوئی ۔ قدیم ترین مساجد جن کی تعمیر میں سُوسہ (Hadrumetun) اور حتّٰی کہ قرطاجنہ (Carthage) کا بھی ملبہ استعمال کیا گیا تھا، بوزنطی اور مشرقی فن تعمیر کی ایک دلآویز آمیزش کا نمونہ ہیں ۔ مشرقی اثرات آرائشی کاریگری (مسالے سے گل کاری، لکڑی کی صناعی) سے واضح طور پر نمایاں ہیں اور عراق اور بغداد کی عمارتوں سے مشابہ ہیں ۔ جدید تر زمانے کی عمارتوں میں ہسپانوی ۔ عربی مخلوط اختراعات کے نمونے جو بعض اوقات حیرت انگیز ہوتے ہیں ، کمروں میں لکڑی کی چھتوں اور استر کاری کی پیچیدہ گلکاریوں کی شکل میں نظر آتے ہیں ۔ اس بیان میں یہ اضافہ کیا جا سکتا ہے کہ سترھویں اور اٹھارھویں صدی کی عمارتیں اکثر یہ ظاہر کرتی ہیں کہ ان کی تعمیر میں یورپی خصوصًا اطالوی معماروں اور کاریگروں کا بھی ہاتھ ہے .

تاریخ : قیروان کی بنیاد عربؑ فتوحات کے زمانے میں رکھی گئی ۔ درحقیقت ۵۰ھ/۶۷۰ء میں عقبہ بن نافع؄ نے اس شہر کو اس لیے بسایا تھا، کہ اسے اپنی فوجوں کی چھاؤنی اور ان کی رسد کا مرکز بنائے اور بربر قبائل کو مرعوب رکھے ۔ مؤرخ النُّوَیْری عقبہ؄ کے اپنے کہے ہوئے الفاظ یوں بیان کرتا ہے : "میرا ارادہ ایک ایسا شہر آباد کرنے کا ہے جو قیامت تک اسلام کے لیے اسلحہ کے گودام (قیروان) کا کام دے (النُّوَیری، در ابن خلدون : تاریخ البربر، ترجمۂ de Slane ص ۳۲۷) ۔ قیروان ایک چھوٹے سے رومی شہر قَمُودہ یا قَمُونِیة کے محل وقوع پر—یا اس کے قریب—بسایا گیا اور اس شہر کا ملبہ عربوں نے استعمال کیا ۔ نئے شہر کا محل وقوع ساحل سے دو روز کی مسافت پر تھا اور اسے اس لیے منتخب کیا گیا تھا کہ مسلمانوں کو بوزنطیوں کے حملے کا خطرہ نہ رہے جو ابھی تک ساحلی شہروں پر قابض تھے ۔ سب سے پہلے عُقْبہ؄ نے ایک مسجد

اور قصر حکومت تعمیر کرایا اور پھر اپنے لشکریوں کے لیے مکانات اور ایک ۲۷۵۰ گز لمبی دیوار۔ کہا جاتا ہے کہ جس جگہ قیروان آباد ہوا وہ گنجان جھاڑیوں سے پٹی پڑی تھی جن میں ہرن اور حشرات الارض آباد تھے، لیکن عقبہؒ کے حکم پر یہ سب چیزیں وہاں سے غائب ہو گئیں۔ یہ بھی مشہور ہے کہ قبلے کی صحیح سمت اور محراب مسجد کے صحیح مقام کا علم فاتح کو بذریعۂ خواب ہوا اور اسی ذریعے سے ایک چشمے کے وجود کا بھی، جو وہاں کے باشندوں کے لیے اشد ضروری تھا، پتا چلا، وغیرہ۔ یہ عمارتیں ابھی پورے طور پر مکمل بھی نہ ہونے پائی تھیں کہ عقبہؒ کو معزول کرکے مشرق ممالک میں واپس بلا لیا گیا (۵۵ھ/۶۷۵ء)۔ ان کے جانشین دینار ابو المُہاجر نے فوراً ہی قیروان کو ویران کرکے اس کے شمال میں دو میل کے فاصلے پر ایک نیا شہر بسا دیا اور اس کا نام تَکْرُوان (Takrouan) یا تَکْرُوْن رکھا۔ اس کے بعد عُقْبہؒ پھر خلیفہ کے منظورِ نظر بن گئے اور انُھیں دوبارہ افریقہ بھیج دیا گیا۔ انھوں نے وہاں پہنچ کر قیروان کو اس کے اصلی مقام پر دوبارہ آباد کیا .

اس وقت سے قیروان اسلامی افریقہ کا دارالحکومت اور عرب عاملوں کا صدر مقام رہا، لیکن عقبہؒ کی وفات کے بعد ایک صدی کے دوران میں اسے بہت سے نشیب و فراز میں سے گزرنا پڑا۔ کَسَیْلَۃ کے سر اٹھانے کے بعد اس پر بربروں کا قبضہ ہو گیا اور چار سال تک یہ شہر ان کے قبضے میں رہا (۶۴ھ/۶۸۴ء تا ۶۸ھ/۶۸۸ء)۔ خارجیوں کی بغاوت کے دوران میں یہ وَرفَجومۃ کے ہاتھ لگ گیا جس نے اسے خوب تاخت و تاراج کیا (۱۳۹ھ/ ۷۵۶-۷۵۷ء) اور اتنی زیادتیاں کیں کہ وہاں کے باشندے وہاں سے نکل بھاگے اور گرد و نواح کے علاقوں میں منتشر ہو گئے۔ ۱۴ ماہ گزرنے کے بعد ہُوارۃ [رکَ باں] کے سردار اَباضی ابو الخَطّاب [رکَ باں] نے وَرَفجومۃ کو وہاں سے نکالا اور شہر کی حکومت عبدالرّحمٰن بن رستم [رکَ باں] کے سپرد کردی (۱۴۱ھ/۷۵۸-۷۵۹ء)-۱۴۵ھ/۷۶۲-۷۶۳ء میں ابن الاَشْعَث نے خارجیوں پر فتح پائی اور قیروان کو دوبارہ دارالحکومت بنایا۔ بربروں نے اسے جو نقصان پہنچایا تھا اس نے اس کی تلافی کی کوشش کی اور شہر کو کسی نئے حملے سے محفوظ رکھنے کے لیے اس کے گرد ایک ۱۲ ہاتھ چکلی پکی اینٹوں کی دیوار کھنچوا دی، لیکن ان احتیاطی تدابیر سے کام نہ چلا اور آباضی قبائل نے ابو حاتم [رکَ باں] کے زیر قیادت قیروان کا محاصرہ کر لیا (۱۵۴ھ/ ۷۷۱ء) اور صوبے دار عمر بن حَفْص جو طُبْنَۃ سے جان بچا کر آیا تھا، محصور ہو کر رہ گیا۔ عمر کی وفات کے بعد جو محاصرے کے دوران مارا گیا تھا، اس کے جانشین جمیل (یا حمید) بن صَقْر نے ہتیار ڈال دیے اور دشمن کے لیے دروازے کھول دیے؛ تاہم وہاں قتل عام نہیں ہوا، بلکہ باشندوں کو آزادانہ نقل و حرکت کی اجازت دے دی گئی۔ فاتحین نے اسی پر اکتفا کیا کہ دفاعی استحکامات کو منہدم کر دیا. خارجیوں کا قبضہ بہت کم زمانے تک رہا۔ ۱۵۵ھ/۷۷۲ء کے آتے آتے یزید بن حاتم ملحدین پر غلبہ پا کر قیروان پر دوبارہ قابض ہو چکا تھا، اس نے جامع مسجد از سر نو تعمیر کرائی، مختلف قسم کے کاروبار کے لیے علٰحدہ علٰحدہ بازار بنوائے اور اس کی بدولت شہر کے مؤسّس ثانی کا لقب پایا (النُّوَیْری) .

بنو اغلب کے عہد (۸۰۰ تا ۹۰۹ء) میں قیروان کی اچھی خاصی توسیع ہو گئی اور اس کی خوشحالی اپنے نقطۂ عروج تک پہنچ گئی۔ اس خاندان کے بادشاہوں نے شہر میں بیش قیمت یادگار عمارتیں بنوانے اور رفاہ عامہ کے کاموں میں

ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کی ۔ زیادۃاللہ اول اور ابراھیم نے شہر میں پانی کی باقاعدہ بہم رسانی کے لیے حوض اور ذخائر آب تعمیر کرائے کیونکہ اس غرض کے لیے خلیفہ ھشام کے وقت میں جو تالاب بنائے گئے تھے، وہ اب ناکافی ثابت ھو چکے تھے ۔ البکری کا بیان ھے کہ ان حوضوں میں سب سے بڑا اور سب سے کارآمد حوض شکل میں گول اور جسامت میں بہت بڑا ھے ۔ اس کے مرکز کے اوپر عمارت ایک ھشت پہلو برج کی شکل میں بلند ھوتی چلی گئی ھے جو اوپر سے بشکل گنبد ڈھکی ھوئی ھے، جس میں چار دروازے ھیں اور ایک دوسرے کو سہارا دیے ھوے مسقف راستوں کا ایک طویل سلسلہ حوض کے مغرب میں جا کر ختم ھوتا ھے ۔ یہ ذخائر آب ابھی تک بالکل معدوم نہیں ھوے ھیں اور ان میں سے ایک حوض کو فرانسیسی انجینئروں نے مرمت کرکے پھر درست کر دیا ھے جو تالاب اغلبی کے نام سے مشہور ھے ۔ جامع مسجد کی تعمیر ازسر نو کی گئی ۔ قدیم عمارت جو عقبہؓ نے کھڑی کی تھی اسے حسن بن النّعمان [رکّ بآں] نے مسمار کرکے دوبارہ تعمیر کیا اور اس کی آرائش کے لیے سنگ مرمر کے ستون لگوائے جو بلا شک و شبہہ قرطاجنہ کے کھنڈروں سے منگوائے گئے تھے ۔ تھوڑی ھی مدت میں اس مسجد میں گنجائش کی کمی محسوس ھونے لگی اور ۱۰۵ھ/۷۲۳-۷۲۴ء میں اسے دوبارہ کشادہ کرکے بنوایا گیا، پھر یزید بن حاتم کے زمانے (۱۵۵ھ/ ۷۷۲ء) میں محراب چھوڑ کر باقی مسجد ساری ازسر نو بنائی گئی ۔ زیادۃاللہ اول نے اپنے عہد حکومت میں پوری عمارت کو گرا دیا ۔ اس میں محراب بھی شامل تھی جسے حفاظت کے خیال سے دو دیواروں کے بیچ میں بند کر دیا تھا اور یہ سوا ایک تنگ جالی دار کھڑکی کے اور کہیں سے نظر بھی نہیں آتی تھی ۔ اُس نے اس کی جگہ موجودہ مسجد بنوائی ۔ بقول البَکری اس عمارت پر ۸۰ ہزار مثقال (تقریباً ۳۲۰۰۰ پاؤنڈ) صرف ھوے ۔ ابراھیم بن احمد نے زیادۃ اللہ کے کام کی تکمیل کی؛ اس نے ھر عمارت کو لمبا کیا اور مسجد کی محراب کی درمیانی نوک پر ایک قبہ بنوایا جسے قُبّۃ باب البَہو (دالان کے دروازے کے اوپر کی برجی) کہتے ھیں ۔ یہ جامع مسجد جو ۲۲۰ ھاتھ لمبی، ۱۵۰ ھاتھ چوڑی اور ۱۴۴ ستونوں کے ذریعے ۱۷ دالانوں میں منقسم ھے، بلاد مشرق کی مشہور یادگار عمارتوں کے مقابلے میں رکھی جا سکتی ھے ۔ اسی زمانے میں جو دوسری مذھبی عمارات بحال ھوئیں وہ بھی سیاحوں کی توجہ کی مستحق ٹھیرتی ھیں، جیسے تین دروازے والی مسجد (ذُو ثلاثۃ ابواب)، مسجد سیدی صاحب (حجام کی مسجد)، مسجد انصار جسے روایت کی رو سے عقبہؓ کی آمد سے بھی پیشتر ایک صحابی رسولؐ رُوَیفعؓ بن ثابت نے تعمیر کرایا تھا، اور مسجد اسمٰعیل بن عُبَید الانصاری ۔

شہر سے باھر شاھی محلات، یعنی قصر القدیم اور الرَّقادۃ دور ھی سے نظر آتے تھے ۔ قصر القدیم کو العبّاسیہ بھی کہتے تھے ۔ اسے ۱۸۴ھ/۸۰۰ء میں قیروان سے ۳ میل جنوب مشرق میں ابراھیم بن اغلب نے جو وھاں اپنے حبشی دستے کے زیر حفاظت رہتا تھا، تعمیر کرایا اور اسے اپنی حکومت کا صدر مقام بنایا ۔ یہی وہ قصر الخندق (Moat) ھے جہاں شارلیمان کے سفیروں نے باریابی حاصل کی تھی ۔ قصر کے اردگرد ایک شہر آباد ھو گیا جس میں حمام، کاروان سرائیں اور بازار بن گئے اور چاروں طرف ایک فصیل جس میں پانچ دروازے تھے، کھینچ دی گئی ۔ البکری نے اس شہر کی ایک مسجد کا ذکر کیا ھے جس کے پہلو میں ایک گول

مینار تھا جسے اوپر تلے سات سات ستونوں سے مزیّن کیا گیا تھا۔ اس سے کچھ فاصلے پر ایک اور قصر تھا جسے الرُّصافہ کہتے تھے۔ الرَّقّادۃ کی داغ بیل، جو چار میل جنوب مغرب میں واقع تھا، ابراهیم بن احمد نے ڈالی تھی (۲۶۳ھ/۸۷۶-۸۷۷ء)۔ اس نے ایسی جگہ چھانٹ کر جو ہوا کی پاکیزگی کے لیے مشہور تھی، ایک قصر تعمیر کرایا۔ اس کے گرد ایک بڑا شہر آباد ہو گیا جس میں بازار اور حمام سب کچھ تھا۔ اس کا محیط ۲۴۰۰۰ ہاتھ تھا، لیکن اس کے اندر بڑے بڑے قطعات اراضی تھے جو سبزہ زار اور باغوں سے معمور تھے۔

قیروان ایک مقدس اور محترم جگہ اور ایک طاقتور ریاست کا دارالسلطنت ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بہت بڑا تجارتی شہر بھی تھا۔ سوداگروں کی دکانیں ایک مسقف سڑک کے دونوں پہلوؤں میں بنی ہوئی تھیں جو تقریباً دو میل لمبا تھا۔ یہ شہر تعلیم و تعلّم کا مرکز بھی تھا، جہاں مالکی مسلک کی خاص قدر و منزلت تھی۔ شہرۂ آفاق اساتذہ مثلاً اسد بن الفُرات [رک بآں]، ابن رشید، اور سُحنُون کے شاگرد یہاں بکثرت تھے۔ اسی طرح طب کی تعلیم کو بھی عروج حاصل تھا۔ اسحق بن عمران یہودی جو زیادۃ اللہ ثانی کا طبیب تھا اور اس کے شاگرد اسحق بن سلیمان نے ایک باقاعدہ دبستان طب کی بنیاد رکھی۔

شہر کی یہ خوشحالی اغلبیوں کے زوال پر ختم نہیں ہوئی بلکہ یہ فاطمیوں اور زِیریوں کے ابتدائی عہد میں بھی برابر قائم رہی، گو المہدی عُبید اللہ نے کچھ عرصے رقّادہ میں رہنے کے بعد دارالحکومت المہدیہ میں منتقل کر لیا تھا، با ایں ہمہ ابویزید [رک بآں] "صاحب الحمار" کی بغاوت سے شہر کو بہت نقصان پہنچا۔ ۳۳۳ھ/۹۴۴-۹۴۵ء میں نکّاریوں نے اس پر قبضہ کر لیا اور یہاں کے ممتاز افراد اور علما کی التجاؤں کو، جو فاتح سے عفو و کرم کی درخواست کرنے آئے تھے، رد کر دیا۔ ۳۳۴ھ/۹۴۶ء میں خلیفہ اسمٰعیل نے قیروان کو دوبارہ فتح کر لیا اور خارجیوں کو شکست دے کر کچھ فاصلے پر شہر سَبْرۃ آباد کیا اور ابویزید پر فتح پانے کی یاد میں اس کا نام المنصوریہ رکھا اور اسی کو اپنی قیام گاہ بنایا (۳۳۷ھ/۹۴۸ء)۔ اس کے جانشین المعزّ نے قیروان کے بازار اور کارخانے المنصوریہ میں منتقل کر دیے جس سے قیروان کے لوگوں میں بہت بے چینی پھیل گئی۔ نئے شہر کے ارد گرد ایک فصیل تھی جس میں پانچ دروازے تھے۔ سب سے بڑا دروازہ باب الفتوح تھا۔ جب بادشاہ اپنی فوج کو لے کر میدان جنگ میں جاتا تھا تو اسی دروازے سے باھر نکلتا تھا۔ دوسری جانب رقادۃ کے شہر کو جسے اس کے باشندے چھوڑ کر چلے گئے تھے اور آدھا پہلے ھی سے برباد ہو چکا تھا، کھود کر زمین کے برابر کر دیا گیا، فقط باغوں کو باقی رھنے دیا گیا۔ اس تمام مدت میں قیروان اور منصوریہ کی کاروباری زندگی میں ویسی ھی چھل پہل جاری رھی۔ قالین سازی اور اونی اور سوتی سامان کی صنعت وھاں بڑی ترقی پر تھی۔ کھیت اور میوے کے باغ چاروں طرف پھیلے ہوئے تھے۔ یہاں کے باشندوں کی دولت کا پتا اس سے چلتا ھے کہ بنو فاطمہ کے عمال نے فقط ایک ھی موقع پر ان سے ۴۰۰۰۰۰ دینار وصول کیے۔ بقول البکری المنصوریہ کے ایک دروازے پر ایک دن میں جو محصول وصول کیے جاتے تھے ان کی میزان ۲۶۰۰۰ درھم (تقریباً ۶۰۰ پاؤنڈ) تک جا پہنچتی تھی؛ تاھم اھالی قیروان بنو فاطمہ کے استبداد کے شاکی تھے اور ان کی اکثریت اپنے پرانے سنی عقائد پر مضبوطی سے قائم تھی۔ ان کی دشمنی

زیری خاندان کے ابتدائی فرمانرواؤں کے عہد میں شدید خونریزیوں کی صورت میں ظاہر ہوئی، لہذا جب المعزّ نے فاطمیوں سے تعلقات منقطع کر لیے [یعنی مصر میں سکونت اختیار کر لی] تو قیروان کے باشندوں نے اس اقدام کا پرتپاک خیر مقدم کیا.

ان فسادات کی بدولت افریقیہ پر بنو ہلال کے حملے کا دروازہ کھل گیا اور قیروان کو بہت جلد اس کے تباہ کن نتائج بھگتنا پڑے۔ حَیدران کی شکست کے بعد المعزّ نے اپنے سپاہیوں کو شہر خالی کر دینے کا حکم دے دیا۔ اس کے بعد المعزّ المنصوریّہ میں چلا آیا، بعد ازاں اس نے قیروان کی ۲۲۰۰۰ ہاتھ لمبی شہر پناہ دوبارہ تعمیر کرائی اور پھر دو متوازی دیواروں کے ذریعے جن کا درمیانی فاصلہ نصف میل تھا، قیروان اور المنصوریّہ کو آپس میں ملا دیا (۴۴۴ھ/۱۰۵۷ء)۔ ان احتیاطی تدابیر کے باوجود بنو ہلال کے حملے شدید سے شدید تر ہوتے چلے گئے۔ قیروان کی کچھ آبادی شہر چھوڑ کر چلی گئی اور ۴۴۹ھ/۱۰۵۷ء میں المعزّ نے المنصوریّہ کو خالی کرنے اور المہدیّہ میں پسپا ہو جانے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے بعد عرب شہر میں داخل ہو گئے اور وہاں کے باشندے چاروں طرف منتشر ہو گئے؛ کچھ تو مصر چلے گئے باق صِقلیہ اور اندلس، اور ان کی ایک خاصی تعداد فاس پہنچ گئی (عبدالواحد المرّاکشی: المُعْجِب فی تَلْخیصِ اَخبارِ المَغْرِب، طبع Dozy، ۲: ۲۵۹).

اس کے بعد افریقیہ کا یہ صدر مقام پھر کبھی نہ ابھر سکا۔ ۱۰۶۰ء میں یہ ہُوارۃ کے ہاتھوں پھر لوٹا گیا۔ اس پر قبضہ کرنے کے لیے زِیریوں اور یہاں کے عامل قائد ابن میمون میں جھگڑا ہو گیا؛ قائد کی کوشش تھی کہ حمادیوں کی مدد سے اپنے ذاتی مفاد کی خاطر وہاں ایک خود مختار ریاست قائم کر لے۔ اس دوران میں قیروان پر عربوں کا تسلط قائم رہا اور بدویوں کی دست درازیوں کے سامنے یہاں کے باشندے بے بس ہو گئے۔ ”یہ [بدوی] ہر شے پر محصول عائد کرتے ہیں؛ باشندوں کی تعداد قلیل ہے؛ ان کی تجارت اور صنعت و حرفت کی حالت بہت خراب ہے“ (الادریسی، ترجمہ de Goeje، ص ۱۲۹)۔ عبدالمؤمن کے عہد میں جس نے شہر کو کسی حد تک بحال کیا، اس کی حالت کچھ عرصے کے لیے سنبھل گئی، لیکن اس کے جانشینوں کے عہد میں اور بنو حَفص کے دور میں ان لگاتار شورشوں کے باعث جن کا افریقیہ اس زمانے میں اکھاڑا بنا ہوا تھا، اس پر بڑی تیزی سے زوال آتا گیا۔ چودھویں صدی عیسوی کے آخر میں یہ شہر تقریباً خالی ہو چکا تھا اور اس کے باشندے محض وہ کسان تھے جو جان بچانے کے لیے وہاں جا چھپے تھے۔ آہستہ آہستہ یہ پھر آباد ہونے لگا، لیکن سولھویں صدی عیسوی کے آغاز میں بھی یہ ایک ویران سا شہر تھا۔ الوزّان الزیّاتی (Leo Africanus) جو ۹۲۲ھ/۱۵۱۶ء میں قیروان آیا تھا، لکھتا ہے کہ ”آج کل یہاں کی آبادی صرف غریب دستکاروں پر مشتمل ہے جن میں کچھ تو بھیڑ بکریوں کی کھالوں کی دباغت کرتے ہیں اور باق پشمینہ بنانے والے ہیں جن کے ہاتھ کا بنا ہوا کپڑا نومیدیا Numidia کے شہروں میں، جہاں یورپی کپڑا دستیاب نہیں ہوتا، فروخت ہوتا ہے، لیکن ان میں سے ایک تجارت بھی ایسی نہیں جس کے سہارے فارغ البالی سے بسر اوقات ہو سکے۔ جو لوگ انہیں چلا رہے ہیں، ان کی زندگی مصیبت زدہ ہے اور وہ بہت ہی مفلسی کے عالم میں عمر بسر کر رہے ہیں“۔ تونس کے فرمانرواؤں کی بدسلوکی کے باعث قیروان کے باشندے تقریباً ہمیشہ علم بغاوت بلند کیے رکھتے

تھے، حتّٰی کہ جب بنو حَفْص نے ۱۵۳۵ء میں تونس پر چارلس پنجم کا قبضہ ہو جانے کے بعد ہسپانیہ کے زیر حمایت آنا قبول کر لیا تو قیروان والوں نے ان کے اقتدار کا جوا قطعی طور پر اتار پھینکا اور سیدی عرفۃ مرابطی کو جو قبیلۂ شَبِّیہ سے تھا، اپنا سردار تسلیم کر لیا۔ ہسپانویوں کی مدد کے باوجود مولای حسن کو اس مدعی حکومت کے دبانے میں کامیابی نہیں ہو سکی کیونکہ اسے عرب قبائل اور بحری قزاق دَرگت [طرغوت ؟] کے ترکوں کی اعانت حاصل تھی۔ اِسی طرح مولای حسن کے جانشین احمد سلطان کو بھی ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

ترکی حکومت کے زیر اقتدار قیروان کو سترھویں صدی عیسوی کی تمام شورشوں کے عواقب جھیلنے پڑے۔ ۱۷۰۱ء میں وہاں کے والی مراد نے باشندوں کو ایک بلوے کی سزا دینے کے لیے شہر کی فصیلیں اور مکانات منہدم کر دیے اور صرف مساجد اور زاویے باقی رہنے دیے۔ دوسری طرف حسینی خاندان کے بانی حسین بن علی نے قیروان کے کھنڈروں میں سے قیروان کو دوبارہ اٹھانے کی سر توڑ کوشش کی۔ وقائع المَشْرَع المالکی (فرانسیسی ترجمہ از V. Serres و محمّد لَسْرَم، تونس ۱۹۰۰ء) کے مصنف کے قول کے مطابق اس نے اس کے اردگرد کی فصیل کو از سر نو تعمیر کیا اور پچاس سے زیادہ مسجدیں بحال کر دیں۔ یہاں اس کا ایک مستقر “bardo” تھا اور جب اس کے فوجی دستے محصول وصول کرنے کے لیے جرِید میں سے ہو کر جاتے تھے تو وہ یہیں ٹھیرا کرتا تھا۔ یہاں کے باشندوں نے بے کو اس کے بھتیجے علی پاشا کے خلاف امداد لے کر اپنی احسان مندی کا پرجوش اظہار کیا۔ علی پاشا قیروان کو جہاں حسین نے آ کر پناہ لی تھی، پانچ سال (۱۷۳۵ تا ۱۷۴۰ء) کے محاصرے کے بعد کہیں فتح کر سکا۔ اس فاتح کے ہاتھوں یہ شہر ایک بار پھر تباہ ہوا، لیکن بعدازاں از سر نو تعمیر ہوا اور بقول Desfontaines، ۱۷۸۴ء میں یہ ”تونس کے بعد سلطنت کا سب سے بڑا شہر تھا، بلکہ اس سے بہتر بنا ہوا تھا اور یہاں اس کی نسبت صفائی بھی زیادہ تھی“۔

یہاں تجارت اور صنعت و حرفت کی خاصی گرم بازاری تھی۔ یہاں کے باشندوں کے اسلاف نے حسین کو مدد دی تھی، لہٰذا ان کے لیے سارے محصول معاف تھے۔ قیروان نے اپنی تقدیس برقرار رکھی۔ اہالی شہر عیسائیوں سے بدگمان تھے، اِس لیے بہت کم یورپی جن میں Peyssonnel، Shaw اور Desfontaines شامل ہیں، اس شہر میں داخل ہو سکے۔ انیسویں صدی کے آخر تک باشندگان قیروان یورپی لوگوں سے بے تعلق رہے۔ معاہدۂ باردو Bardo (۱۸۸۱ء) پر دستخط ہو جانے کے بعد، جس کی رو سے تونس فرانس کے زیر حمایت آ گیا، قیروان ان مقامات میں سے تھا جو مقامی لوگوں کی مزاحمت کے مرکز تھے۔ اس صورت کا خاتمہ کرنے کے لیے فوج کے تین دستے جن کی اعلٰی قیادتِ جنرل Saussier کے سپرد تھی، تِبسہ، تونس اور سوسہ سے روانہ ہوئے اور قیروان کی فصیل کے سامنے آپس میں مل گئے۔ ۲۹ اکتوبر ۱۸۸۱ء کو بغیر لڑے بھڑے شہر پر قبضہ ہو گیا [آج کل شہر کی آبادی پچاسی ہزار نفوس پر مشتمل ہے۔ سیدی عقبہ بن نافع کی جامع مسجد علوم دینیہ کی تعلیم کا مرکز ہے]۔

مآخذ : (۱) ابن حَوْقل : *Bibl. Geogr. Arab.*، ۲ : ۶۹ تا ۷۰؛ ترجمہ de Slane، *Journ. Asiat.* ۱۸۴۲ء؛ (۲) المُقَدَّسی : *Bibl. Geogr. Arab.*، ۳ : ۲۲۴ تا ۲۲۶؛ (۳) البکری : *Description de l'Afrique*، طبع de Slane، ص ۲۲ ببعد؛ ترجمہ de Slane، ص ۵۷ ببعد؛ (۴)

الادریسی : نزھة المشتاق، ترجمه de Goeje، ص ۱۲۹؛ (۵) النّویری : Conquête de l'Afrique Septentrionale، در ابن خلدون : تاریخ البربر، ترجمهٔ de Slane ، حصه ۱، ضمیمه؛ (٦) ابن النّاجی : مَعَالمُ الایمان، تونس ۱۳۲۰ھ، ۴ جلد : (۷) سیدی محمود مقْدِش : نُزْھَةُ الاَنْظار (تونس ۱۳۲۱ھ، ۲ جلد)، ۱ : ۳۳ تا ۳۷؛ (۸) Leo Africanus : Description de l' Afrique، کتاب ۷، طبع Schefer، ۲ : ۱٦۳ تا ۱٦۹ ؛ (۹) Dureau de La Malle : Voyages dans les régences de Tunis et de'Alger de Peyssonnel et Desfontaines، پیرس ۱۸۳۸ء، ۱ : ۱۱۳؛ ۲ : ۵۹؛ (۱۰) Th. Shaw : Travels and observations relating to several parts of Barbary and the Levant، (آوکسفرڈ ۱۷۳۸ء)، ص ۲۰۰ ببعد؛ فرانسیسی ترجمه (ھیگ ۱۷۴۳ء)، ۱ : ۲۵۷ تا ۲۵۹؛ (۱۱) Pélissier : Description de la Régence de Tunis، پیرس ۱۸۸۳ء، (Explor. Scient. de l'Algérie، حصه xvi)؛ (۱۲) V. Guèrin : Voyage archéologique dans la Régence de Tunis، پیرس ۱۸٦۲ء، ۲ جلد، ۲ : ۳۲۵ تا ۳۲۸؛ (۱۲) Maltzan : Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis، لائپزگ ۱۸۷۰ء، ۳ جلد، ۲ : ۴۸ تا ۸۴؛ (۱۴) H. Fournel : Les Berbers، پیرس ۱۸۷۵ تا ۱۸۸۱ء، حصه ۱، کتاب ۲ : باب I؛ (۱۵) Rae : The Country of the Moors، لنڈن ۱۸۷۷ء، ص ۱۹٦ تا ۲۱۰؛ (۱٦) R. Basset و O. Houdas : Mission en Tunisie، پیرس ۱۸۸۲ تا ۱۸۸۳ء؛ (۱۷) Dick de Lonlay : En Tunisie، پیرس ۱۸۸۲ء، ص ۲۹۰ تا ۳۲٦؛ (۱۸) Foncin : De Sousse à Kairouan، در Revue politique et littéraire، ۱۸۸۳ء؛ (۱۹) Boddy : To Kairwan the Holy، لنڈن ۱۸۸۵ء، ص ۱۵۱ تا ۲۲۰؛ (۲۰) L. Fagault : Tunis et Kairouan، پیرس ۱۸۸۹ء؛ H. Saladin : La Mosquée de Sidi Okba، پیرس ۱۸۹۹ء؛ (۲۱) وھی مصنف : Tunis et Kairouan، پیرس ۱۹۰۸ء؛ (۲۲) P. Penet : Kairouan، تونس ۱۹۱۱ء؛ دیکھیے نیز مآخذ متعلقهٔ مادّهٔ بنو اَغْلَب، بنو فاطمه، بنو حَفْص، بنو زیری، تونس - [تونس کا شہر قیروان آج کل ایک صوبے (Gouvernorate) کا مرکز ہے جس کی آبادی تقریباً تین لاکھ ہے ۔

(G. Yver)

* **قیز (قِز) :** ترکی میں "لڑکی"؛ یه لفظ بیشتر [ترکی] بولیوں میں مشترک ہے (Radloff : Opit، ۲ : عمود ۸۱۸)؛ یه لفظ اورخون کتبات میں بھی ملتا ہے جہاں اری اوغلی بمعنی "بیٹا" کے مقابلے میں لفظ قیز اوغلی بمعنی "بیٹی" آیا ہے، W. Thomson (۱، E، ۷ : ۹۹) .

قِیز قلعه سی، یعنی "کنواری کا برج" ایک پرانے برج کا نام ہے جس پر اب روشنی کا مینار تعمیر کر دیا گیا ہے - یه سقوطری اور حیدر پاشا کے درمیان باسفورس کے مدخل پر ایک چٹان پر بنا ہوا ہے - یورپی مصنفین نے اسے غلطی سے لینڈر Leander کا برج لکھا ہے کیونکه انہوں نے ھیرو Hero اور لینڈر Leander کا قصه اس سے غلطی سے منسوب کر دیا ہے، حالانکه یه قصّه غالبًا در دانیال کی آبنائے میں پیش آیا تھا - قسطنطینیه میں مارشین ستون Marcian Column کو قِیز تاشی کہتے ھیں کیونکه اس قدیم یاد گار کے بارے میں کہا جاتا ہے که اس میں کنواریوں کو دوسری عورتوں سے ممیز کرنے کی خاصیت تھی (Galland : Journal، طبع Schefer، ۲ : ۱۲۵) .

قِیزلر آغاسی یعنی "یعنی لڑکیوں کا آغا" ایک لقب ہے جو عثمانلی ترکوں کے ھاں سب سے بڑے حبشی خواجه سرا یعنی شاھی حرم کے حبشی نگران کا ہوا کرتا تھا - اس کا سرکاری خطاب دارالسعادت الشریفه اغاسی تھا، اسے دولت لو

عنایت لو اور "عالی مرتبت" کہلوانے کا حق حاصل تھا۔ سالنامہ میں اس کا نام اہلکاران "مابین" کی فہرست میں سب سے اوپر لکھا جاتا تھا اور اسے مشیر (مارشل) کا درجہ حاصل تھا۔

(Cl. Huart)

* **قیس:** ایک چھوٹا سا جزیرہ، جو خلیج فارس کے اس حصے میں جسے ازمنۂ وسطی کے عرب جغرافیہ نویس بحیرۂ عمان کے نام سے یاد کرتے تھے، ۵۴ درجے طول بلد مشرق (گرینوچ) اور ۲۶ درجے ۳۰ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ہے۔ قیس جسے آج کل کِشم [رکّ باں] کے بعد خلیج فارس کا اہم ترین ایرانی جزیرہ کہہ سکتے ہیں، تقریبًا ۱۰ میل لمبا اور ۵ میل چوڑا ہے۔ اسے اصل ملک سے ایک ۱۲ میل چوڑی آبنائے جدا کرتی ہے جو ایک نہایت محفوظ بحری گزرگاہ کا کام دیتی ہے۔ چند ایک چٹانی مقامات سے قطع نظر باقی سارے جزیرے کی سطح بالکل ہموار ہے۔ یہاں کاشت کاری خلیج فارس کے اکثر جزائر کی نسبت بہتر ہوتی ہے۔ ازمنۂ وسطی کے عرب اور ایرانی جغرافیہ نویسوں نے خاص طور پر اس کی خوشحالی کا تذکرہ کیا ہے۔ انھوں نے اس کے ثمردار درختوں (زیادہ تر کھجور) پر توجہ دلائی ہے اور اس کے زیر کاشت کھیتوں، باغات اور پانی کے حوضوں کا ذکر کیا ہے۔ زراعت، جہاز رانی اور تجارت کے علاوہ اس زمانے کی کثیر آبادی موتی نکالنے کا کاروبار بھی کرتی تھی، مؤخرالذّکر کے لیے ابن خرّداذبہ، یاقوت، الدمشقی، حمد اللہ المستوفی اور ابن بطوطہ (کتاب مذکور) کے ملاحظات دیکھیے۔

قیس فارسی لفظ کیس یا کیش کا معرب ہے (کاس کا نام بھی ملتا ہے؛ رکّ بہ الدمشقی، کتاب مذکور)۔ [تاج العروس، (بذیل مادۂ قیس) کے مطابق یہ کَیش کا معرب ہے اور مشہور راوی حدیث اسمٰعیل بن مسلم الکَیشی اسی جزیرے کی طرف منسوب ہیں]۔

مآخذ: (۱) *Bibl. Geogr. Arab.*، (طبع de Goeje)؛ ۲ : ۳۸، حاشیہ f؛ vi (ابن خرّداذبہ)، ۶۲ ص ۷ ببعد؛ (۲) ابن البلخی: فارس نامہ، (Gibb Mem.)، ص ۱۱۴، ۱۳۶، ۱۴۱ (دیکھیے *Journ. Roy. As. Soc.*، ۱۹۱۲ء، ص ۳۲۲ ببعد، ۳۳۰)؛ (۳) الادریسی: نزہۃ المشتاق، فرانسیسی ترجمہ از Jaubert، (پیرس ۱۸۳۶ء تا ۱۸۴۰ء)، ۱ : ۵۹، ۷۱، ۱۵۲ ببعد، ۱۷۱؛ (۴) یاقوت: معجم، (طبع Wüstenfeld)، ۱ : ۵۰۳ س ۱ ببعد؛ ۴ : ۲۱۵، س ۲۰ ببعد، ۳۳۳، س ۱۲ ببعد؛ (۵) القزوینی: آثار البلاد، (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۱۶۱ س ۱۷ ببعد؛ (۶) مراصد الاطلاع (طبع Juynboll)، ۲ : ۴۶۶ س ۳ ببعد، ۵۲۹ س ۱؛ (۷) الدمشقی: نخبۃ الدہر (طبع Mehren)، ص ۱۶۰، س ۶، ۱۶۶ س ۱۲؛ (۸) ابو الفداء: تقویم البلدان، (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۳۷۲ ببعد؛ فرانسیسی ترجمہ از Reinaud، ۱ : ص cxxx ببعد، ccLxxxvi، II/۲ : ۹۱، ۱۲۹ ببعد؛ (۹) حمد اللہ المستوفی: نزہۃ القلوب، (طبع Le Strange)، ص ۱۳۶، س ۱۷ ببعد، ۲۳۴، س ۴، ۷ ببعد؛ (۱۰) ابن بطوطہ، (طبع Defrémery اور Sanguinetti)، ۲ : ۲۴۴، س ۲، (اس کے بارے میں ۲ : ۴۵۶، حاشیہ)، ۴ : ۱۶۸ س ۹؛ (۱۱) Vullers: *Lexicon Persicolatinum*، ۲ : ۹۳۵؛ (۱۲) G. le Strange: *The Lands of the Eastern Caliphate*، (کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۲۵۷؛ (۱۳) Schwarz: *Iran in Mittelalter nach den arab. Geographen*، (لائپزگ ۱۸۹۶ء ببعد)، ص ۸۸ ببعد؛ (۱۴) W. Vincent: *Voyage of Nearchus*، (لنڈن ۱۷۹۷ء)، ص ۳۳۴ تا ۳۳۹؛ (۱۵) *The Book of Ser Marco Polo*، ترجمہ از Yule-Cordier، (لنڈن ۱۹۰۳ء)، ۱ : ۶۳، ۶۴ حاشیہ، ۸۴؛ ۲ : ۳۳۰، ۳۵۲؛ (۱۶) Cornelis Cornelisz. *Roobacker's Sheepsjournaal Gamron-Basra (1645)*

طبع A. Holtz، در Tijdschr. v. h. Kon. Nederl. Aardrijkskundig Genootschap، سلسلۂ دوم، ۲۴ (۱۹۰۷ء) : ۳۱۸ ببعد، ۳۵۷ ببعد، ۳۸۲ ببعد؛ (۱۷) I. N. Kinneir : A. Geogr. Memoir of the Persian Empire، (لنڈن ۱۸۱۳ء)، ص ۱۷؛ (۱۸) J. Morier : A Second Journey Through Persia, Armenia وغیرہ، (لنڈن ۱۸۱۸ء)، ص ۳۱، ۳۳ ببعد؛ (۱۹) W. Ouseley : Travels in Various Countries of the East، (لنڈن ۱۸۱۹ء)، ص ۱۶۷ تا ۱۷۳؛ (۲۰) Kempthorne، در Journ. of the Roy. Geogr. Soc. (۵) (۱۸۳۵ء) : ۲۸۱ اور وہی مصنف، در Transact. of the Bombay Geograph. Soc.، سلسلۂ جدید، ج ۱۲، (بمبئی ۱۸۵۶ء)، ص ۱۱۵؛ (۲۱) Ritter : Erdkunde، ۸ : ۷۷۳ تا ۷۷۷، ۱۰ : ۲۷۶؛ ۱۲ : ۳۷۸، ۳۹۱، ۴۵۸ ببعد؛ (۲۲) Geographi Graeci Minores، (طبع Müller)، ۱ (پیرس ۱۸۵۴ء) : ۳۶۰؛ (۲۳) Selections from the Records of the Bombay Government، شمارہ ۲۴، سلسلۂ جدید (بمبئی ۱۸۵۶ء)، ص ۲۰ ببعد، ۴۵ تا ۴۸، ۵۹۶ ببعد، (مع نقشہ جات)؛ (۲۴) A. Schläfli : Reisen in den Orient (Winterthur ۱۸۶۴ء)، ص ۱۴۹ ببعد؛ (۲۵) W. Heyd : Hist. du Commerce du Levant، (لائپزگ ۱۸۸۵ - ۱۸۸۶ء)، ۱ : ۱۶۴ ببعد؛ ۲ : ۱۳۳ ببعد؛ (۲۶) Tomaschek : Kustenfahrt Nearchs، در Sitz.-Ber. der Wiener Akad. ۱۲۱ : Phil-hist. Cl. Abh.، ۸ : (۱۸۹۰ء)، ص ۵۲ ببعد.

(M. Streck [تلخیص از ادارہ])

* **القَیس :** بظاہر ایک قدیم عرب بت۔ بطور معبود کے یہ بت جلد ہی معدوم ہو گیا ہو گا، کیونکہ ہشام بن الکلبی اپنی کتاب الاصنام میں اس کا کوئی ذکر نہیں کرتا اور عربی ادب کی ان متفرق عبارتوں میں بھی جن میں زمانۂ جاہلیت کے بتوں کی فہرستیں ہیں، اس کا نام نہیں ملتا، لیکن یہ حقیقت کہ ایک وقت میں اس کی بطور معبود پرستش ہوتی تھی، خاصے وثوق سے قبائلی نام عبدالقیس [رک باں] سے مستنبط کی جا سکتی ہے اور اسی طرح مشہور و معروف ذاتی اور قبائلی نام امرؤ القیس [رک باں] سے [مقالہ نگار کے خیالات محل نظر ہیں۔ محض قیاس آرائی کو تاریخی حقائق کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ قیس ایک اسم علم ہے اور بہت سے لوگ اس نام سے موسوم ہوتے رہے ہیں۔ پھر یہی قیس مختلف قبائل کا نام قرار پایا اور اِمرؤ اور عبد کا مضاف الیہ بن کر امرؤ القیس اور عبدالقیس کے نام معرض وجود میں آئے۔ تاج العروس اور دیگر کتب لغات میں مرقوم ہے کہ (القیسِ کے معنی ہیں شدّت (=سختی، تکلیف، قوت)، جوع (= بھوک)؛ وغیرہ۔ نیز لکھا ہے کہ قیس، مَقِیس اور اِمرؤ القیس عربوں کے نام ہیں اور تاج العروس میں امرؤ القیس کے معنی رَجُلُ الشِّدَّۃ (= مرد قوی، طاقتور آدمی) لکھے ہیں۔ عربوں کے بہت سے قبائل و بطون قیس کے نام سے موسوم ہیں (دیکھیے جمہرۃ انساب العرب، نہایۃ الارب، معجم قبائل العرب، وغیرہ)].

مآخذ : [(۱) ابن منظور : لسان العرب، (بذیل مادّہ)؛ (۲) الزبیدی : تاج العروس، بذیل مادّہ؛ (۳) ابن درید : کتاب الاشتقاق، (بمدد اشاریہ)؛ (۴) ابن حزم : جمہرۃ انساب العرب؛ (۵) القلقشندی : نہایۃ الارب؛ (۶) الزرکلی : الاعلام (بذیل مادّۂ قیس)؛ (۷) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب (بذیل مادّہ)]؛ (۸) E. Osiander : Studien über die Vorislamische Religion der Araber، در Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۷ : ۵۰۰ ببعد؛ (۹) Nöldeke تبصرہ بر Smith : Kinship and marriage in Early Arabia، کتاب مذکور، ۱۴۶ : ۱۶۶، اور؛ (۱۰) Wellhausen : Muhammad in Medina. Das ist vakidis' *kitab al-Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*، ص ۲۱۲، حاشیہ ۱ ۔

(A. Fischer [و ادارہ])

* **قَیس بن الخَطِیم :** قیس بن الخَطیم بن عدی حضرت حسانؓ بن ثابت [رک باں] کا ہم عصر، قبل از اسلام کے یثرب کا جو بعد میں مدینہ کہلایا، ایک ممتاز شاعر تھا ۔ وہ بنو ظَفَر میں سے تھا جو قبیلۂ اَوس [رک باں] کے خاندان نَبِیت سے متعلق تھے ۔ اَوس اور خَزْرَج کی شدید جنگوں میں شاعر نے تلوار اور زبان سے اوس کی حمایت کی ۔ اگر بعد کے مشکوک و مشتبہ قصوں کو مستثنٰی در دیا جائے تو اس کی زندگی کے بارے میں بہت کم معلومات باقی رہ جاتی ہیں ۔ اس کا اپنے باپ اور دادا کے قاتلوں سے انتقام لینے کا واقعہ بہرحال بڑا مستند اور معتبر ہے اور اس واقعے کی وجہ سے اسے بعد کی نسلوں میں خاص شہرت نصیب ہوئی ۔ بعد ازاں یہ واقعہ ہر قسم کے فرضی قصوں سے مزین کیا گیا ۔ ان میں سے کچھ تو خورس (Cyrus) کی داستان کے بالکل چربے معلوم ہوتے ہیں اور نوجوان Parzival کے قصے کا نقش ثانی نظر آتے ہیں (دیکھیے : Singer ، *Arab. und europ. poesie in Mittelalter* ، در *Abhandl. d. Preuss Akad. d. wissensch* ، ۱۹۱۸ء، Phil.-Hist. kl. ، عدد ۱۳ ، بار دوم، ص ۷) ۔ اس کے علاوہ شاعر کی زندگی سے متعلق ہمیں صرف اسی قدر معلوم ہے کہ اس نے اپنے قبیلے کی سیاسی اور عسکری سرگرمیوں میں گرم جوشی سے حصہ لیا ۔ اس کے دیوان میں قبیلۂ اوس کے مسلسل جنگی معرکوں (ایام) کی بابت اشارات موجود ہیں ۔ وہ بعاث [رک باں] کے فیصلہ کن معرکے میں، جس نے بعد میں گیتوں کے ذریعے بڑی شہرت پائی، اپنے ایک زخم کے باعث جو اس نے پہلے کھایا تھا، شرکت نہ کر سکا ۔ اس جنگ کے تھوڑے دن بعد اور ہجرت سے کچھ پہلے اسے دھوکے سے قتل کر دیا گیا ۔ قیس اپنے عہد کے تمام خزرجی شاعروں بالخصوص حسانؓ بن ثابت اور عبداللہؓ بن رواحہ [رک باں] سے بحث و مناظرہ میں الجھا رہا اور یہ دونوں اس کے بعد بہت دن تک زندہ رہے ۔ اگرچہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانۂ نبوت کی ابتدا میں زندہ تھا، لیکن اس کے دیوان میں اس کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا ۔ بعد کے مآخذ نبی اکرم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے اس کی ملاقات کی نسبت جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ محض ایک افسانہ ہے ۔ [قیس کی بہن لیلی بنت الخطیم اور اس کے بیٹے بالخصوص ثابت بن قیس نے شرف بہ اسلام ہو کر شرف صحبت نبوی پایا] ۔

قیس کا دیوان قسطنطینیہ میں طوپ قپو سرائے کے کتاب خانے میں ایک پرانے مخطوطے (مؤرخہ ۴۱۹ھ/۱۰۲۸ء) کی شکل میں حسانؓ بن ثابت کے دیوان کے ضمیمے کی صورت میں محفوظ ہے ۔ اب تک جو دوسرا مخطوطہ معلوم ہوا ہے اور جو قاہرہ میں مصر کے قومی کتاب خانے (سابق کتاب خانۂ خدیویہ) میں پڑا ہے، اس پہلے مخطوطے کی نقل معلوم ہوتا ہے ۔ اشعار تو ابن السکّیت نے جمع کیے تھے، لیکن آخری مرتب ابن السُّکّری معلوم ہوتا ہے ۔ اس کے دیوان میں سے جو کچھ بچ کر ہم تک پہنچا ہے وہ یقینًا پورا دیوان نہیں بلکہ اصل کا ایک چھوٹا سا ٹکڑا ہے ۔ [یثرب کے دوسرے دو نامور شاعروں یعنی حسانؓ بن ثابت اور عبداللہؓ بن رواحہ سے قیس کی معاصرانہ چشمک رہتی تھی، اور وہ ایک دوسرے کی ہجو اور مذمت کرتے رہتے تھے ۔ ان سب کے دیوانوں میں یہ ہجویات موجود ہیں] ۔

قیس اپنی نظموں میں اپنی زندگی کے دو پہلو پیش کرتا ہے، یعنی حضری اور بدوی زندگی جو

اس وقت عرب کے نخلستانوں کی خصوصیت تھی۔ اس نے جنگ اور عورتوں کی جو تصویر کھینچی ہے، وہ بڑی شاندار ہے۔ حقیقی بدوی خصوصیت یعنی سواری کے ناقے کا وصف اور سوار ہو کر صحرا نوردی اور شکار کھیلنے کا بیان اس کی نظموں میں بالکل مفقود نظر آتا ہے۔ قرون متاخرہ میں قیس کا درجہ بہت بلند خیال کیا جاتا ہے جس کی وجہ شاید اس کا بہادرانہ کردار ہے نہ کہ اس کی شاعرانہ قابلیت۔ [ابو زید القرشی نے اپنے مجموعۂ انتخاب (جمهرة اشعار العرب) میں قیس بن الخطیم کو طبقۂ چہارم میں جگہ دی ہے۔ ابن سلام نے طبقات الشعراء میں اسے حضرت حسانؓ بن ثابت سے کمتر شمار کیا ہے۔ اسلام سے پہلے زمانے کے یثرب کی تاریخ سمجھنے میں قیس کا کلام کسی حد تک ممد و معاون ہو سکتا ہے۔ قیس بن الخطیم کا دیوان کوالسکی T. Kowalski نے ۱۹۱۴ء میں جرمن ترجمے اور شرح کے ساتھ لائپزگ سے شائع کیا۔ پھر ۱۹۶۲ء میں بغداد سے اور اسی سال قاہرہ سے شائع ہوا].

مآخذ : (۱) دیوان قیس بن الخطیم [کی مختلف طباعتوں کے دیباچوں میں مآخذ کی تفصیلات درج ہیں۔ یہاں چند اہم مآخذ درج کیے جاتے ہیں]: (۲) السمہودی کی وفاء الوفاء باخبار دار المصطفی (قاہرہ ۱۳۲۶-۱۳۲۷ھ، دو جلدیں) بھی مدینے کے جغرافیائی حالات کے لیے بڑا اہم مأخذ ہے اور اسی وجہ سے دیوان کو سمجھنے کے لیے بھی؛ [(۳) ابن سلّام الجمحی : طبقات الشعراء، ص ۵۶؛ (۴) الاغانی، (طبع بیروت)، ۳ : ۳ تا ۲۶ (طبع بولاق، ۲ : ۱۵۹ تا ۱۷۰)؛ (۵) المرزبانی : معجم الشعراء، ۳۲۱ ببعد؛ (۶) المرزوقی : شرح دیوان الحماسة (بمدد اشاریہ)؛ (۷) البغدادی : خزانة الادب (بولاق)، ۳ : ۱۶۸ ببعد؛ (۸) البستانی : دائرة المعارف؛ بذیل مادہ].

(T. Kowalski [و ادارہ])

قَیْس عَیْلان : (قَیسُ عَیْلانَ)، ازمنۂ قدیمہ میں شمالی عرب کے سب سے بڑے اور سب سے زیادہ طاقتور قبائل میں سے ایک قبیلہ.

نام : قَیْس عَیْلان کی جگہ اکثر قَیْس بن عَیْلان اور بالعموم محض قیس بھی ملتا ہے۔ (اشعار میں کبھی محض عَیْلان بھی آتا ہے (دیکھیے نقائض جریر و الفرزدق، طبع بیون Bevan، جِ ۳، اشاریہ ۳، بذیل مادہ)۔ بنو قیس قدرتی طور پر القَیْسیون کہلاتے ہیں، لیکن بطور ایک نسلی - سیاسی گروہ کے انھیں زیادہ تر اَلْقَیْسِیّہ کہا جاتا ہے (دیکھیے الطّبری : تاریخ، طبع de Goeje، ۲ : ۶۶، ۱۸۰، ۷۷۲، ۱۶۱۴، ۱۶۶۳ وغیرہ)، لیکن قَیْس عَیْلان یا قَیْس بن عَیْلان کی "نسبة" عَیْلانی ہے (دیکھیے السّمْعانی : الاَنْساب، ص ۴۰۴ب اور ابن خَلِّکان، بولاق ۱۲۹۹ھ، ۲ : ۱۲۸ ببعد) - یہ تینوں شکلیں نظم و نثر دونوں میں پائی جاتی ہیں۔ درمیانی شکل قَیْس بن عَیْلان نظم میں بہت ہی کم آئی ہے [تاج العُرُوس میں بذیل مادّۂ ق - ی - س زهیر بن ابی سُلْمٰی کا یہ شعر دیا ہے جہاں قَیْس بن عَیْلان ہی آیا ہے :

اِذَا ابْتَدَرَتْ قَیْسُ بنُ عَیْلانَ غایـةً
مِنَ الْمَجْدِ مَنْ یَسْبِقْ اِلَیْهَا یُسَوَّد

اسی طرح سَحْبان کا یہ شعر (تاج العروس، بذیل مادّۂ ع ی ل :

لقد عَلِمَتْ قَیْسُ بْنُ عَیْلانَ انّنی
اذا قلت امّا بعد انی خطیبها]

(نظم میں قیس عیلان : حماسہ ابو تمام، طبع Freytag، ص ۱۶۰، ۶۵۹؛ نقائض، ۱ : ۱۱۷، ۳۶۲ ببعد، ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۹۰؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۴۸۶؛ تاج العروس، بذیل مادّۂ عَیْل، وغیرہ)؛ قَیْس بن عَیْلان : زهیر : دیوان، طبع Alhwardt، ۳ : ۳۶؛ نقائض، ۱ : ۳۷۳؛ ابو العلا المعرّی :

اللُّزومیّات، قاهره ۱۸۹۱ء، ۱ : ۷۴؛ نیز تاج العروس، بذیل مادّۂ عیل؛ قیس : عنترہ : دیوان، طبع Ahlwardt، ۲۴ : ۳، ضمیمه، ۲۱ : ۵؛ النابغة : دیوان، طبع آلورٹ، ضمیمه، عدد ۶۳، شعر ۱؛ زهیر : دیوان مذکور، عدد ۹، شعر ۱۷؛ الحماسة، طبع مذکورۂ بالا، ص ۲۶۰، ۳۰۲، ۳۱۸، ۶۵۷ تا ۶۶۰؛ نقائض، ۱ : ۳۷۴، ۳۷۶ ببعد؛ ۲ : ۹۰۲، ۱۰۴۱؛ الاغانی، بار اوّل، ۱۷ : ۱۰۶ وغیرہ)۔ ان تینوں صورتوں میں سے ایک کے ساتھ بھی بنو (بیٹے) کا لفظ کبھی نہیں دیکھا گیا (ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ، طبع Tornberg اور Caetani : *Annali dell' Islam*، ۲ : ۱۴۲۲ اور ۶ : ۱۴۵ کے، نیز الطّبری، کتاب مذکور، وغیرہ کے اشاریات میں بنو کا لفظ غلطی سے دیا گیا ہے)۔ عَیْلان سے کیا مراد ہے، اس کا تصوّر مشکل ہے۔ جو لوگ شکل ”قَیْس بن عَیْلان“ استعمال کرتے ہیں اور یہ ابتداءً ماہرین انساب ہیں (دیکھیے تاج العروس، بذیل مادّۂ عَیْل اور قَیْس)؛ ان میں سے زیادہ تر (دیکھیے نیچے) عَیْلان کو قَیْس کا باپ قرار دیتے ہیں اور مزید توضیح یوں کرتے ہیں کہ عَیْلان مضر کا بیٹا تھا، لہٰذا وہ اَلْیَاس (خِنْدِف) بن مُضَر کا بھائی تھا۔ ان لوگوں کے بیان کے مطابق اس کا اصلی نام اَلنّاس ہے (جو ابن دُرَیْد : کتابُ الاشْتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۱۶۲ کے بیان کے مطابق اَلنَّاس سے مأخوذ ہے؛ تاج العروس میں بذیل مادّۂ قیس الوزیر المغربی کی یہ رائے نقل کی گئی ہے کہ اَلنْاسّ ہی صحیح شکل ہے) [وکان الوزیر المغربی یقول اَلنْاسّ مشدّد السّین المہملة]، گویا اس رائے کے مطابق عَیْلان اس کا لقب ہے (ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۱۶۲؛ تاج العروس، بذیل مادّۂ قیس؛ ابن عبد ربه : العِقْد الفرید، قاهره ۱۳۰۵ھ، ۲ : ۵۱؛ ابو الفداء : مختصر تاریخ البَشَر جس کا ایک حصه Fleischer نے *Historia anteislamica* کے نام سے شائع کیا، ص ۱۹۴؛ Wüstenfeld : *Genealog. Tabellen der arab. Stämme u. Familien*؛ D. Caetani، کتاب مذکور، ج ۱، مقدمه، پیرا ۹۴؛ نیز السّمعانی، کتاب مذکور؛ الیعقوبی : تاریخ، طبع Houtsma، ۱ : ۲۶۰؛ المسعودی : التّنبیه و الاِشْراف، در *Bibl. Geogr. arab.*، طبع de Goeje، ۸ : ۲۰۸؛ یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۹۰۸؛ ابن خَلِّکان، کتاب مذکور، ۲ : ۱۳۰؛ عبدالقادر بن عمر : خزانة الادب، ۲ : ۴۴۹؛ Caussin de Perçeval : *Essai sur l'historire des Arabes*، ۱ : ۱۹۲ وغیرہ)، لیکن ابن خَلْدُون : العِبَر، ۲ : ۳۰۵) نے اس رائے کو بالصراحة رد کیا ہے اور بہت سے اور لوگوں نے اشارةً۔ واقعہ یہ ہے کہ ان سب نے جو قَیْس عَیْلان کہتے ہیں اس رائے کو مسترد کر دیا ہے اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اکثریت انھیں کی ہے۔ لوگ کہتے ہیں کہ شجرۂ نسب میں عَیْلان کا نام ایک مستقل فرد کی حیثیت سے غائب ہو گیا ہے؛ قَیْس عَیْلان وہی اَلْنّاس یا اَلْنّاسّ ہے۔ (یہ لوگ بھی قَیْس عَیْلان کو لقب اور اَلنّاس کو اسم علم قرار دیتے ہیں) اور وہ مضر کا بیٹا اور اَلْیاس کا بھائی ہے۔ اس کے ساتھ انھوں نے قَیْس عَیْلان کو ترکیب اضافی قرار دے کر مضاف الیه عَیْلان کی بہت ہی مختلف طریقوں سے تشریح کی ہے : کسی نے کہا ہے کہ عَیْلان قَیْس کے ایک مشہور گھوڑے کا نام ہے (اور اسے گھوڑے کی طرف مضاف کر دینے کی غرض یہ تھی کہ اس قَیْس کو قیس بن الغَوث البَجلی سے متمیز کیا جائے اور پھر اس کی دیکھا دیکھی البَجلی کو بھی اس کے ایک نام آور گھوڑے کُبّہ کی طرف مضاف کرکے قَیْس کُبّہ کہنے لگے (تاج العروس، بذیل مادّۂ قیس اور عیل اور ابن خَلِّکان، کتاب مذکور)۔ تاج العروس کی عبارت اس طرح ہے : وکَوْن قَیْس

مضافًا الی عَیْلان هو اَحدُ اقوال النّسابین و اختلفَ فیه فیقال اِنَّ عَیْلانَ حاضِنٌ حَضَنَ قیسًا و اِنّه غلامٌ لِاَبیه؛ و قیل عیلانُ فرسٌ لقیسٍ مشهورٌ فی خیل العرب و کان قیسٌ سابَق علیه؛ و کان رجل من بَجِیْلَة یقال له قیس کُبّة لفرسٍ یقال له کُبّة مشهورٌ و کانا مُتجاوِرَینِ فی دارٍ واحدة قبل تلحق بَجِیْلَة بارض الیمن فکان الرّجل اذا سأل عن قَیْس قیل له : أقَیس عَیْلان ترید ام قیس کُبّة؟]۔ بعض کہتے ہیں کہ عَیْلان قَیْس کے کتے کا یا کمان کا نام تھا ۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اس کے باپ کے غلام یا کسی اور شخص کا نام ہے جس نے اس کی پرورش کی تھی [تاج العروس، عبارت مذکورۂ بالا] (صرف ایک جگہ قَیس بن عَیلان میں عَیلان کے لفظ سے ایسا ھی غلام مراد لیا گیا ہے، دیکھیے عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور، ۱ : ٦٧؛ ۲ : ۳۴۹؛ دیکھیے سَعْد (بن) هُذَیم کے قبیلے کے نام کی بعینه اسی قسم کی تشریح کے لیے ابن قُتَیبَه : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص۱۵؛ ابن دَرَید، کتاب مذکور، ص۳۱۹؛ قاموس اور تاج العروس، بذیل مادّۂ هذم، وغیره) ۔ ایک قول یہ ہے کہ اس پہاڑ کا نام ہے جہاں قیس پیدا ہوا تھا، یا آخر میں بڑے احمقانہ طور پر کیونکہ [اس تشریح میں] قَیس عَیْلان کی ترکیب اضافی کا قطعًا کوئی خیال نہیں رکھا گیا، بعض کہتے ہیں کہ عَیْلان قَیْس کی صفت ہے، اگرچہ اس کی کہیں اور نظیر نہیں ملتی اور اس کے معنی "محتاج"، "دست نگر" کے ہیں (نیز دیکھیے ابن دُرید، کتاب مذکور؛ صحاح؛ لسان العرب اور قاموس بذیل مادّۂ قَیس اور عیل؛ السّمعانی، کتاب مذکور؛ ابو الفداء، کتاب مذکور؛ ابن خَلْدون، کتاب مذکور؛ عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور؛ اور الحماسه، حوالۂ مذکور، ۱ : ۱۲۴؛ Reiske : *Primae lineae historiae regnorum arabicorum*، طبع Wüstenfeld، شجره عدد ۵ اور ۸ بر ص ۱۳٦؛ Sprenger : *Das Leben u. die Lehre de Propheten Mohammad*، ۳ : ۱۳۹ وغیره) ۔ شاذ و نادر کہیں کہیں یہ بھی ملتا ہے کہ عَیْلان مُضَر کا لقب تھا (صحاح اور لسان العرب، بذیل مادّۂ عیل) اور سب سے زیادہ تعجب خیز ابن قُتَیْبَه کی یہ تصریح ہے جو اس نے دو جگہ کی ہے (کتاب مذکور، ص۳۱ اور ۳۸) اور جسے اس کے دوسرے بیانات سے مطابقت دینا مشکل ہے، کہ قَیس عَیْلان قَمَعه بن الیاس بن مُضَر کا مرادف ہے .

یہ مضطرب بیانات محض قیاس آرائیوں پر مبنی ہوتے ہیں ۔ میرا اپنا ذاتی خیال یہ ہے کہ قیس عیلان ہمارے زیر بحث قبائل متحالفه کا حقیقی نام ہے اور سب سے پہلے نسابوں نے اسے بگاڑ کر قیس بن عیلان بنا لیا ۔ چونکہ عربوں کی روایات میں، جیسا کہ ظاہر ہے، کسی ایسے قبیلے یا قبیلوں کے گروہ کا کہیں ذکر نہیں ہے جس کا نام عَیْلان ہو، اس لیے میں یہ گمان کرتا ہوں، لیکن باحتیاط تمام، کہ قیس عیلان کی ترکیب کو تَغْلِبُ وائلٍ "تغلب جو وائل کے قبائلی گروہ میں شامل تھے"، تَیْمُ الرّباب "حلف الرّباب کا تیم"، "عَدیُّ الرّباب" حلف الرّباب کا عدی، جَرْمُ قُضاعَةَ، حلف قُضاعة کا جَرم، "وائلُ باهلة" قبائل باهله کا وائل، "نیز اعشٰی بنی قیس "بنو قیس کا اعشٰی"، "اعشٰی باهِلة "باهله کا اعشٰی"، وغیره (دیکھیے مثال کے طور پر نقائض، ج ۳، اشاریه ۳، بذیل مادّہ) کی ترکیبوں کی طرح نہیں سمجھنا چاہیے، بلکہ اسے ذیل کی ترکیبوں پر قیاس کرنا چاہیے : قَیْسُ کَبّة "کُبّه کا مالک قیس" (دیکھیے اوپر، اس نام کی ہر جگہ اسی طرح تشریح کی گئی ہے) رَبِیْعَةُ الفَرَس "گھوڑے والا ربیعه"، اَنْمار الشّاةِ "بھیڑوں والے انمار"، ربیعةُ الجوع "بھوک والا ربیعہ"، زید الخَیل "گھوڑوں والا زید، وغیره (مثال

کے طور پر دیکھیے نقائض ج ۳، اشاریہ ۳، اور نیز تاج العروس، بذیل مادّہ)، لیکن اس صورت میں یہ امر بالکل غیر یقینی رہے گا کہ مذکورۂ بالا مقامی تشریحات کی روشنی میں ہمیں عیلان سے کیا مراد لینا چاہیے، گھوڑا یا کتّا یا اسی قسم کی کوئی اور چیز ۔ عربوں کی اپنی لغات کے مطابق (میں عربی ادبیات میں سے کوئی صحیح شہادت پیش نہیں کر سکتا) عَیْلان جب اسم ہو تو اس کے معنی نو لکڑ بھگّے کے ہیں ۔ عربی کتب لغات اور عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور، ۱ : ۶۷ کے مطابق یہ لفظ بطور اسم کے کہیں اور نہیں پایا جاتا، تاہم دیکھیے تاج العروس، بذیل مادّۂ عیل) ۔ ممکن ہے کہ الیاس کے جوڑ پر اَلنّاس کا نام محض عرب نسّابوں کی اختراع ہو (دیکھیے اوپر) [تاج العروس، بذیل مادّۂ قیس میں بالصّراحۃ بتایا گیا ہے کہ عیلان قیس کے باپ کا نام ہے، چنانچہ اس کی اصل عبارت یوں ہے : والّذی اتّفق علیہ مشایخنامن النّسا بین انّ قَیْساً وَلَدُ لعَیْلانَ و انّ عَیْلانَ اسمہ النّاسُ و ہو اخو اَلْیَاس الّذی ہو خِنْدِفُ و کِلا ہما ولد مُضَر لِصُلْبِہ و ہذا الّذی صرّح بہ ذَوو الاِتقان و اعتمدوا علیہ و یدلّ علٰی ذلک قول زُہَیْر بن ابی سُلْمٰی :

اذا ابتدرتْ قَیْسُ بن عَیْلانَ غایۃً
من المجدِ مَنْ یَسْبِقْ الیہا یُسَوَّدِ]

حلف قَیْس عَیْلان کی شاخیں : قَیْس (عَیْلان) اور خِنْدِف (نسبی روایت کی رو سے الیاس کی بیوی) ۔ دونوں بھائیوں کی اولاد مل کر پورا قبیلہ مضر بنتا ہے (ابن قُتَیْبہ : کتاب مذکور، ص ۳۱؛ الطّبری : کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۹۸، ۱۹۲۹؛ المسعودی، کتاب مذکور، ص ۳۲۴؛ البَکْری : المعجم، طبع Wüstenfeld، ص ۵۶؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۱ : ۶۳۴؛ ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵، Caussin de Perçeval، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۲، وغیرہ) ۔ ان دونوں گروہوں میں قدیم سے کئی اختلافات چلے آتے تھے (مثال کے طور پر دیکھیے البکری، کتاب مذکور، ص ۵۶ = Wüstenfeld : *Die Wohnsitze u. Wanderungen der arab Stämme*، از *Abhdig. d. Gotting. Ges. d. Wiss.*، ۱۴ : ۸۱) ۔ ذیل کے قبائل یا زیادہ صحیح طور پر گروہ ہاے قبائل قَیْس عَیْلان میں سے شمار ہوتے تھے : غَطَفان [رک بآں] مع عَبْس [رک بآں]، ذُبْیان [رک بآں]؛ ذُبْیان کی دو بڑی شاخیں فَزارہ [رک بآں] اور مُرّۃ [رک بآں] ہیں اور اَشْجَع ہَوازِن [رک بآں] مع ثَقیف [رک بآں] جنھیں بہت سے نساب ثُمود [رک بآں] کی اولاد میں سے خیال کرتے تھے (مثال کے طور پر دیکھیے الاغانی، ۴ : ۷۶)، عامر بن صَعْصَعہ [رک بآں]، کِلاب [رک بآں] جن کی نسل میں سے حلب کا مرداسی [رک بآں] خاندان تھا، کُلَیب قُشَیر، عُقَیل [رک بآں] موصل کے عُقَیلی خاندان کا قبیلہ یہی ہے)، ہلال [رک بآں] اور جُشَم ــــ سُلَیم [رک بآں]، باہلہ [رک بآں] عَنْوان غَنِی [رک بآں]، وغیرہ ۔ (قَیْس عَیْلان کی شاخوں کے لیے خاص طور پر دیکھیے ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۱۶۲ ببعد؛ ابن قُتَیبہ : کتاب مذکور، ص ۳۸ ببعد؛ ابو الفداء، کتاب مذکور، ص ۱۹۴ ببعد؛ ابن عبدربّہ، کتاب مذکور، ۲ : ۵۱؛ و Wüstenfeld : *Geneal. Tabellen*، شجرہ D، ببعد اور Reiske، کتاب مذکور، شجرہ ۸ ببعد، ص ۱۳۶، [نیز دیکھیے ابن حزم : جمهرۃ انساب العرب، ص ۲۴۳ تا ۲۹۲] ۔

تقسیم : قدیم روایات کے مطابق قَیْس عَیْلان ابتدا میں تِہامہ (البَکْری : کتاب مذکور، ص ۵۷ = Wüstenfeld : *Die Wohnsitze u. Wanderungen d. Arab. Stämme*، ص ۸۱ = یاقوت، کتاب

مذکور، ۱ : ۴۶۳) کے نشیبی علاقے میں آباد تھے۔ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے زمانے کے کسی قدر قریب اپنی شاخوں کی بڑی تعداد کے مطابق یہ لوگ عرب کے شمالی اور وسطی وسیع علاقوں میں پھیل گئے۔ ہم انھیں (اب بھی ؟) تہامہ میں موجود پاتے ہیں (ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵)؛ اور اس کے بعد مکّے کے جنوب مشرق اور شمال مشرق میں (یہاں ثقیف کے قبضے میں طائف کا کارآمد شہر تھا اور سُلَیم، ہلال اور عُقَیل کے قبضے میں سب قسم کی مشہور کانیں تھیں (مثلاً دیکھیے الیَعْقوبی : البُلْدان، در Bibl. Geogr. Arab.، ۷ : ۳۱۶ اور ۳۱۲)، مدینے کے علاقے میں (ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵ بعد، ۳۱۲)، حجاز کے دوسرے حصوں میں (الہمدانی : جزیرة العرب، طبع D. H. Müller، ۱ : ۵۰؛ البَکْری، کتاب مذکور، ص ۶۰ = Wüstenfeld : Die Sitze und Wanderungen، وغیرہ، ص ۸۴)، عالیہ میں (یاقوت، کتاب مذکور، ۳ : ۶۸۸، ۶۹۷)؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۵ : ۵۳)، نجد کے تمام کوہستانی علاقوں میں (المسعودی، کتاب مذکور، ص ۲۰۹؛ الیعقوبی : البُلْدان، ص ۳۱۲)، یمامہ میں، جہاں ان کے قبضے میں فَلَج کا اہم علاقہ تھا (البَکْری، کتاب مذکور، ص ۶۰ = Wüstenfeld : Die Sitze u. Wanderungen، وغیرہ، ص ۸۴؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۲ : ۲۳۸؛ ۳ : ۹۰۸؛ ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۲ بعد، Wüstenfeld : Bahrein u. Jemâma، از Abhdlg. der Götting. Ges. d. Wiss.، ۱۹ : ۴۰؛ Wüstenfeld : Register zu den geneal. Tabellen، بذیل مادّۂ کعب بن ربیعہ)، بَحْرین میں (الطَّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۶۸)، یہاں تک کہ عراق میں بھی، اور اس وجہ سے حِیرہ کی قدیم لَخْمی سلطنت میں (المسعودی : مُرُوج الذَّہَب، طبع Barbier de Meynard، ۵ : ۶۵؛ Sperber : Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens، بار دوم، از Mitteilg. d. Seminars f. Orient. Sprachen zu Berlin، ۱۹/۲ : ۳۸)؛ نیز دیکھیے Blau : Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.، ۳۳ : ۵۸۳ اور ص ۵۵۹ پر نقشہ؛ Caussin de Perçeval، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۲، اور Caetani، کتاب مذکور، ۲، نقشہ پر ص ۳۷۶۔

عربوں کی ملکی فتوحات کے وہ عظیم الشان اقدامات جو قیام خلافت کے وقت سے شروع ہوئے اور وہ عظیم الشان سیاسی انقلابات جو انھوں نے جنوبی ایشیا اور شمالی افریقیہ میں برپا کیے، قَیْس عَیْلان کو بھی بیشتر دیگر قبائل عرب کی طرح ان کے قدیم مسکنوں سے باہر نکال لائے، تاہم تمام قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی چند شاخیں اسلام سے پہلے ہی ترک وطن کرکے شمال کی طرف چلی گئی تھیں، بہرحال ہم انھیں بعد میں یہاں تک کہ جزئی طور پر خلفاے اوّلین کے عہد ہی میں شام کے تمام علاقوں میں موجود پاتے ہیں، مثلاً حلب میں، حِمْص کے علاقے، دمشق اور غوطہ میں، حَوْران اور اس کے دارالحکومت بُصْری میں، بَثَنِیّہ میں مع اس کے دارالحکومت اَذْرِعات کے، جَولان میں اس کے دارالحکومت بانیاس کے، بلقاء اور فلسطین میں (البلاذُری : فُتُوح البُلْدان، طبع de Goeje، ص ۴۵۱؛ ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۲؛ ابو حنیفہ الدِّیْنَوَری : الأَخْبار الطِّوال، طبع Guirgass و Kratchkovsky، ص ۱۸۳؛ الیَعْقوبی، کتاب مذکور، ص ۳۲۵ بعد، ۳۲۹؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۵ : ۳۳۱؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۲ : ۷۴۴، وغیرہ)۔ الجزیرہ (میسوپوٹیمیا) کے شمال مغرب کے ایک بڑے وسیع ضلع میں جسے ان کے

نام پر ھی دیار مُضَر [رکّ باں] کہا جاتا ہے جس میں مشہور شہر قَرْقِیسیا (Circesium)، الرَّحْبَہ، عَرابان، الخانُوقہ، الرَّقّہ بالس (Barbalissus)، حرّان (Carrhae)، جِسر، مَنْبِج، سَرُوج، تَلّ مَوْزَن. سُمَیْساط (Samosata) وغیرہ واقع ھیں (ابن حَوْقَل : المسالک و الممالک، در .Bibl. Geogr. arab، ۲ : ۱۵۵؛ البلاذُری، کتاب مذکور، ص ۱۷۸ = یاقوت : کتاب مذکور، ۴ : ۳۹۱؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۷۲ = ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۳ : ۳۷۳؛ الطّبری : کتاب مذکور، ۲ : ۱۸۹۱؛ ابن خَلْدُون : کتاب مذکرر، ۲ : ۳۱۰؛ Caetani : *Studi di Storia Orientale*، ۱ : ۲۷۱ اور Caussin de Perceval، کتاب مذکور، ۱ : ۱۹۲)، عراق میں جہاں بظاھر کوفے اور بصرے میں ان کی آبادی بہت زیادہ تھی (البلاذری، کتاب مذکور، ص ۴۵۱؛ الیعقوبی، کتاب مذکور، ص ۳۱۰؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۲۹۸۶، ۳۴۵۴؛ ۲ : ۷۷۷؛ الاغانی، ۳ : ۵۲؛ ابن الفَقِیہ : مختصر کتاب البلدان، در .Bibl. Geogr. Arab، ۵ : ۱۷۰؛ ابوحنیفة الدّینوری: کتاب مذکور، ص ۱۸۳؛ ابن الأثیر: کتاب مذکور، ۴ : ۱۱۶؛ ۵ : ۵۹)، بَحْرَین میں (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۷ : ۳۴۱؛ ابن خَلدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۱۳)، یہاں تک کہ اصفہان کے قریب بھی (الیَعْقُوبی، کتاب مذکور، ۲۷۵) .

ابن خَلّدون (چودھویں صدی عیسوی) کے زمانے تک بھی قَیس عَیْلان ایسے طاقتور قبیلے کے بچے کھچے لوگ وسط عربستان میں آباد تھے ۔ ان کے خاصے بڑے بڑے گروہ شمالی افریقیہ کے مختلف حصوں میں جا کر آباد ہوگئے تھے، جیسے کہ عَدْوانی قبائل افریقیہ میں، سُلَیمی افریقیہ میں بھی اور مغرب اقصی میں فاس کے قریب بھی (بقول ابن الأثیر : کتاب مذکور، ۱۰ : ۴۰۱—صحیح یا غلط طور پر یہ ایک علٰحدہ سوال ہے—عبدالمؤمن بانی خاندان "الموحّدون" اپنے آپ کو سُلَیم میں سے بتاتا تھا)، فَزاری اور رَواحی برقہ، دیگر ذُبیانی قبیلے برقہ، طرابلس اور فَزّان میں، اَشْجَعی الجزائر اور مرّاکش کے سرحدی علاقوں میں، ھلالی افریقیہ میں اور بونہ اور قسنطین میں، جُشْمی مَرّاکش وغیرہ میں (ابن خَلْدُون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵ ببعد) .

تاریخ : عربوں کے بیشتر بدوی قبائل کی حقیقی تاریخ ھمارے نزدیک ان کے "ایّام" یا باھمی جنگوں سے شروع ھوتی ہے (رکّ بہ ایّام العرب) ۔ قَیس عَیْلان کا بھی یہی حال ہے، ان کی جنگیں خاص طور پر کثیر التعداد تھیں اور اس قدر بڑے گروہ کے لیے جس کی بے شمار شاخیں ھوں، یہ کوئی بڑی بات نہ تھی ۔ ابن عَبد ربّہ نے العِقد الفرید (۳ : ۷۴ تا ۹۳) میں ان کا ذکر سب سے پہلے ایّام العرب کے بیان ھی میں کیا ہے ۔ وہ اس جگہ قبیلوں کی خانہ جنگیوں کا جو بالکل یا کم سے کم ابتدا میں محض قبائل کے باھمی جھگڑوں کی وجہ سے ھوئیں، حسب ذیل ذکر کرتا ہے (دیکھیے Reiske، کتاب مذکور، ص ۲۰۴ تا ۲۵۲، جس نے النُّویری کی پیروی کی ہے جو خود اس معاملے میں کلیۃً ابن عبد ربّہ کا متبع ہے) : یوم منعِج (نیز مَنْعَج) جسے یوم الرَّدْھَة بھی کہتے ھیں، غَنَویون اور عَبْسیون کے درمیان)، یوم النَّفْراوات (عامریون اور عَبْسیون کے درمیان)، یوم بَطْن عاقِل (ذُبیانیون اور عامریون کے درمیان)، یوم شِعْب جَبَلہ (عامر، عَبْس غَنِي، باھلہ اور بَجِیْلہ ایک طرف اور تَمِیْم، ذُبْیان، اسد، لَخم اور کِنْدہ دوسری طرف)، داحس اور غبراء کی مسلسل سالہا سال تک کی جنگ (عَبْس اور ذُبیان کے درمیان) جس میں یوم ذی المُرَیْقِب، ذو خساء، الیَعْمَریّہ، (جَفْر)، الھَباءۃ، الفَروق، قَطَن اور غَدِیر

قلیاد (؟) مشہور ہیں: یوم الرَّقم (یا الرَّقَم، غَطفان اور عامر کے درمیان)، یوم النُّتاءة (البَتَاءة ؟، عبس اور عامر کے درمیان)، یوم حَوزَہ اوّل و ثانی (سُلَیم اور غَطَفان کے درمیان)، یوم عَدَنیّہ (یا ملحان، سُلَیم اور غَطَفان کے درمیان)، یوم اللّوی (غَطَفان اور ہَوازِن کے درمیان) اور یوم الصَّلعاء (ہَوازِن اور غَطَفان کے درمیان) ۔ نیز مندرجۂ ذیل جنگیں جو قیسیوں اور غیر قیسیوں کے درمیان ہوئیں: یوم الرَّحرَحان (عامر اور تمیم کے درمیان)، یوم ذات الاَثل (سُلَیم اور تمیم کے درمیان)، یوم الکَدید (سُلَیم اور کِنانہ کے درمیان)، یوم بُزَزہ (بُزرہ ؟ انہیں کے درمیان)، یوم القیقاء (انہیں کے درمیان)، یوم السُّؤبان (عامر اور تمیم کے درمیان)، یوم اَقرُن (عَبس اور بنو دارم کے درمیان)، یوم المَروت (بنو العَنبر اور بنو قُشَیر کے درمیان)، یوم دارة المَأسَل (تمیم اور قَیس کے درمیان) ۔ الیعقوبی: تاریخ، ۱ : ۲۶۱ نے قیسی جنگوں میں یوم البَیداء، یوم فَیف الرِّیح، (خَثعم اور عامر کے درمیان)، المِلبَط اور العُزّی کا بھی ذکر کیا ہے، نیز دیکھیے ابن الأثیر میں "ایام العرب فی الجاهلیه"، (کتاب مذکور، ۱ : ۳۶۷ تا ۵۱۷)، ص ۴۱۱ ببعد، ۴۳۵ ببعد، ۴۲۰ ببعد، ۴۸۲ ببعد، ۴۷۸ ببعد، ۴۷۳ ببعد؛ اور المَیدانی کی مَجمع الامثال کا وہ باب جس میں اس نے "ایام العرب" کے نام بیان کیے ہیں، (باب ۲۹)، عدد ۷۶، ۱۲، ۱۱، ۶۶، ۹۶، ۱۲۲، ۳۰، ۵۳، ۲۲، ۵۵؛ اور النَّقائض، ج ۳، اشاریہ ۴ علٰحدہ علٰحدہ ناموں کے ذیل میں۔ کم از کم اس مقالے میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ ان جنگوں کو صحیح تاریخ اور زمانے کے لحاظ سے ترتیب دے کر بیان کرنے کی کوشش کی جا سکے؛ بالعموم ہم اتنا کہ سکتے ہیں کہ یہ فی الحقیقہ ایک دشوار کام ہے اور واقعی بہت سی صورتوں میں ایک عقدۂ لا ینحل ہے کہ ان ایام العرب کی روایات کی تاریخی بنیاد معلوم کی جائے جنہیں ہم رزمیۂ (epic) عرب کہ سکتے ہیں۔ مذکورۂ بالا ایام میں سے سب سے اہم اور اسی وجہ سے عرب شاعری میں سب سے زیادہ مذکور، یقیناً یوم شِعب جَبَلہ ہے۔ (دیکھیے نیز مادۂ جَبَلہ، ذُبیان اور نیز Blau، کتاب مذکور، ص ۸۵۳؛ المُفضَّلیات، طبع Lyall، ج ۲، ترجمہ ص ۲۵۰، اور خاص طور پر نقائض، ج ۳، اشاریہ ۴، بذیل مادۂ جَبَلة)۔ داحس اور غَبراء کی جنگوں میں سے (دیکھیے مادۂ غَطَفان، عَبس اور ذُبیان) سب سے زیادہ مشہور یوم الہَباءة ہے۔ اس پر متعجب ہونے کی ضرورت نہیں کہ قیسی قبائل، جیسا کہ اوپر کے بیان سے ظاہر ہے، آپس میں برابر لڑتے رہتے تھے۔ بڑے بڑے قبائلی اتحادوں (حلفوں) کے منفرد قبیلوں کو کبھی یہ خیال نہیں آتا تھا کہ بطور ایک اصول کے اپنے گروہ میں صلح قائم رکھنا ضروری ہے۔ ابن عبدربہ اور النُّوَیری کو الفجار کی جنگوں کو بھی قیسی ایّام میں شمار کرنا چاہیے تھا، کیونکہ ان جنگوں میں ہَوازن جو کہ قیسی تھے، ثقیف کی قیادت میں متحاربین میں سے ایک تھے۔ رک بہ فِجار اور ہَوازن؛ نیز دیکھیے ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۱ : ۴۳۹ ببعد؛ المسعودی: مُروج الذَّہب، ۴ : ۱۲۰، ۱۵۳؛ المسعودی: التَّنبیہ و الاشراف، ص ۲۰۸ ببعد؛ الدِّیار بَکری: تاریخ الخمیس، قاہرہ ۱۲۸۳ھ، ۱ : ۲۸۸، ۲۹۳؛ Wüstenfeld : *Chroniken der Stadt Mekka*، ج ۴، کی *Gesch. der Stadt Mekka*، ص ۵۱ ببعد؛ Sprenger : *Das Leben und die Lehre des Mohammad*، ۱ : ۱۴۸؛ Caetani : *Annali*، مقدمہ، ۱۴۰؛ Huart : *Hist. des Arabes*، ۱ : ۴۰، وغیرہ۔ اس کشمکش میں مابہ النزاع یہ امر

تھا کہ ہَوازن چاہتے تھے کہ کِنانہ کو مکّے اور کعبے سے بے دخل کر دیں (دیکھیے الاغانی، ۱۳ : ۳ ببعد) .

وسط عرب کے دیگر بدوی قبائل کی طرح قَیْس عَیْلان بھی سلطنت کِندہ [رکّ باں] سے جو تھوڑے ہی دن رہی، تعلق رکھتے تھے - (حَمْزۃ الاصفہانی : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۴۰؛ ابو حنیفہ الدِّیْنَوری، کتاب مذکور، ص ۵۴؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۱ : ۳۷۶، ۴۰۶؛ Reiske، کتاب مذکور، ص ۹۸؛ Caussin de Perceval، کتاب مذکور، ۲ : ۲۸۷؛ المُفَضَّلیات، ترجمہ، ص ۲۵۰) - اس کے علاوہ جاہلیت کے زمانے سے متعلق ان کی تاریخ کی صرف ایک بات ہم تک پہنچی ہے، یعنی یہ کہ یہ لوگ الشِّعریٰ ستارے (؟) کی پوجا کرتے تھے (Pococke : Specimen Hist. Arabum، ص ۴؛ Caussin de Perceval : کتاب مذکور، ۱ : ۳۴۹؛ Krehl : Über die Religion der vorislam. Araber، ص ۲۴) اور یہ کہ اِفاضہ یعنی مراسم حج کے دوران میں عرفات اور مُزْدَلفہ کے درمیان سعی کے راستے کا انتظام ان کے ہاتھ میں تھا (دیکھیے مادّۂ حج)؛ (ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۷۷ ببعد؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۱۳۴؛ ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵، وغیرہ) .

ابتدا میں قَیْس عَیْلان رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کے سخت دشمن تھے - ہجرت کے ابتدائی سات سال میں غَطَفان اور سُلَیم [رکّ باں] مدینے والوں کے لیے بہت ہی ناگوار ہمسا ئے ثابت ہوئے، لیکن غَطَفان کی ایک شاخ بنو اَشْجَع نے جو مدینے کے شمال مشرق میں رہتے تھے، ۶۲۷ء میں غزوۂ خندق کے بعد یہ مناسب سمجھا کہ آپ سے ایک —— خالصۃً سیاسی —— معاہدۂ اتحاد کر لیں - Sperber : *Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens*، ص ۸ ببعد)، اور ان سے کہیں زیادہ طاقتور قبیلۂ سُلَیم نے بنو اَشْجَع کے کچھ آدمیوں کے ساتھ ۶۳۰ء میں رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے ہمراہ فتح مکہ میں حصہ لیا اور تھوڑے ہی دن بعد ہم انہیں اسلامی جھنڈے کے ماتحت اپنے ہی ہم شعب قبیلۂ ہوازن کے خلاف جنگ حُنَیْن میں لڑتے ہوئے پاتے ہیں، گو انہیں یہ ضرور دکھائی دیتا ہوگا کہ ہَوازن کا حکومت مدینہ سے مقابلہ کرنا رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی عرب پر حکمرانی توڑنے کی آخری کوشش تھی - (ابن ہشام، کتاب مذکور، ص ۸۱۰، ۸۲۸ تا ۸۶۴؛ الطبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۶۴۷؛ الواقدی : المغازی، مختصر ترجمہ از Wellhausen، ص ۳۲۶ و ۳۵۸؛ ابن سَعْد : الطبقات، طبع Sachau، ۲/۱ : ۹۷، ۱۰۹؛ ابن خَلْدون : کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۸؛ Caetani : *Annali*، ۲ : ۱۴۷، ۱۵۳، ۴۴۴ وغیرہ - رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی وفات سے پہلے غالباً قبائل قیس قانون اسلام کو تسلیم کر چکے تھے - (ابن سَعْد، کتاب مذکور، ۱/۲ : ۴ ببعد؛ Wellhausen : *Skizzen u. Vor arbeiten*، ۴ : ۱۳۹ ببعد؛ Sperber، کتاب مذکور، ص ۳۸ ببعد وغیرہ) - یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی وفات کے بعد ان میں سے بیشتر قبیلے کم و بیش کھلم کھلا طور پر اس فتنۂ ارتداد میں شامل ہو گئے تھے جو تمام عرب میں پھیل گیا تھا - غَطَفان نے اس فتنے کے بہانے دوبارہ سر اٹھایا - انہوں نے کئی بار مدینے کو تاراج کرنے کی کوشش کی اور بالآخر بنو اسد کے جھوٹے نبی طُلَیْحہ کے ساتھ مل گئے، لیکن عرب کے پرانے دن گزر چکے تھے - طُلَیْحہ اور اس کے متبعین کو خالدؓ بن الولید

سیف اللہ" نے (۶۳۲ء کے آخر میں) بئر بُزاخہ پر شکست دی اور وسط عرب کے باغی قبائل کو دوبارہ خلافت مدینہ اور اسلام کی اطاعت قبول کرنا پڑی (الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۷۰، ۱۸۸۵، ۱۸۸۹، ۱۸۹۸ ببعد؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۲ : ۲۶۴؛ Caetani، کتاب مذکور، ۲ : ۶۰۴ ببعد؛ A. Muller : *Der Islam im Morgen u. Abendland*، ۱ : ۱۷۴، ببعد وغیرہ) ۔

اس کے بعد ہمیشہ قَیس عیلان نے اپنے آپ کو اچھے مسلمان ثابت کیا۔ خالد بن الولید، مُثَنّی الشَّیبانی اور سَعد بن ابی وقّاص رض کی قیادت میں ان کے قبائل ایرانیوں کے خلاف نبرد آزما ہوے (الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۲۲۱۹ ببعد؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۲ : ۳۴۷؛ Caetani : کتاب مذکور ۲ : ۹۵۴ ببعد، ۳ : ۱۵۵، ۲۸۱ ببعد)۔ جنگ جَمَل (۶۵۶ء) اور جنگ صفّین (۶۵۷ء) میں انھوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی حمایت کی (ابوحنیفہ الدِّینَوری، کتاب مذکور، ص ۱۵۵ ببعد، ۱۸۳ ببعد؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۳۱۷۴، ۳۲۲۴، ۳۳۰۹؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۳ : ۱۸۹) ۔

مسلمانوں کی عظیم الشان فتوحات کے زمانے میں انھوں نے (یعنی ان میں ان لوگوں نے جو وہاں اب تک نہیں جا سکے تھے، دیکھیے اوپر) اپنی بستیاں شمال کی جانب بالخصوص شام میں منتقل کر دیں اور ان کی طاقت اس قدر بڑھ گئی کہ اموی عہد میں اوّل سے لے کر آخر تک وہ خلافت کے سیاسی اور فوجی فیصلہ کن عناصر میں سے ایک عنصر بن گئے تھے۔ اس حیثیت سے ان لوگوں کی قُضاعہ کے سب سے بڑے قبیلے بنو کَلْب سے جو قدیم مآب اور تدمر (Palmyra) کے درمیانی خطے میں آباد تھے مستقل مخالفت کی تہ میں غالبًا ان کے پرانے نسلی اختلافات کو بھی دخل تھا (لیکن دیکھیے Wellhausen : *Das arab. Reich. und Sein Sturz*، ص ۱۱۲)۔ قیس معدّی (نِزاری اور مُضَری)، یعنی شمالی عرب کے قبائل میں سے تھے، اور کَلْب یمنی یا جنوبی عرب کے تھے، یا کم از کم ایسے خیال کیے جاتے تھے (دیکھیے مادّہ کَلْب بن وَبَرہ اور قَحْطان)۔ یہ دشمنی تَمیم اور اَزْد [رکَ بآں] کے بصرہ و خراسان کے جھگڑوں کی وجہ سے اور بھی بڑھ گئی اور بہت جلد مضر اور یمن کے درمیان عام انتقامی جنگوں کی شکل اختیار کر گئی۔ خلفاے بنو امیّہ ان خاندانی تعلقات کی بنا پر جو ان دونوں متضاد قبیلوں کے اندر شادیاں کرنے سے پیدا ہو جاتے تھے، کبھی قیس پر اعتماد کرتے اور کبھی کلب پر جس کا ایک نتیجہ مثال کے طور پر یہ ہوا کہ ۷۱۹ اور ۷۴۵ء کے درمیان، یعنی ۲۶ سال کے اندر حکومت کی باگ ڈور کبھی ایک گروہ کے اور کبھی دوسرے گروہ کے ہاتھ میں پانچ مرتبہ منتقل ہوئی۔ یہ صورت حال یقینًا ناقابل برداشت تھی اور آخر کار درحقیقت بنو امیّہ کے زوال کی اصلی وجہ یہی مضری اور یمنی قبائلی جھگڑے تھے ۔

امیر معاویہ رض کا اعتماد کَلْب پر تھا اور یزید اوّل بھی، جس کی والدہ کلبی تھی، زیادہ تر انھیں پر بھروسا کرتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قیس نے ان کے جانشینوں معاویہ ثانی، جس کی والدہ بھی کلبی تھی اور مروان اوّل کی اطاعت سے انکار کر دیا اور خلیفہ کے مخالف عبداللہ بن الزُّبَیر [رکَ بآں] کی طرف داری کا اعلان کر دیا۔ ۶۸۴ء میں سُلَیم، عامر اور غَطَفان، یعنی تمام قیسی قبائل الضحّاک الفِہْری کے ماتحت غوطۂ دمشق میں بمقام مَرْج راہِط ابن الزّبیر کے طرف دار ہو کر مروان سے جس کی فوج میں کلبی اور دیگر یمنی لوگ تھے لڑے۔ انھیں غیر معمولی طور پر سخت

شکست ھوئی جس کا ذکر کلبی اور قیسی شعرا کے اشعار میں بکثرت آتا ہے اور جس نے عربوں کے رائج الوقت انتقامی قانون کی وجه سے قیس اور کلب کی باھمی منافرت کی جڑ مضبوط کر دی (رک بہ الضحّاک بن قَیس الفہری اور ان کتابوں کے علاوہ جن کا وھاں ذکر کیا گیا ہے : المسعودی : مُروج الذّھب، ج ۵ : ۲۰۱؛ المسعودی: التنبیه و الاشراف، ص ۳۰۸ ببعد، ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۵ : ۲۰۴؛ ابن بَدرُون : شرح قصیدة ابن عَبدون، طبع Dozy، ص ۱۸۴ ببعد؛ الحماسة طبع Freytag، ص ۲۶۰ ببعد، ۳۱۷ ببعد؛ المَیدانی، کتاب مذکور، ۲ : ۳۳۸ اور Huart، کتاب مذکور، ۱ : ۲۶۴ ببعد)، لیکن یه لوگ الزّبیر کے طرف دار رھے اور اپنے مشہور سردار اور رھنما زُفَر بن الحارث العامری الکلابی اور اس کے نائب عُمَیر بن الحُباب السُّلَمی کے ماتحت بڑی مضبوطی سے عراق عرب میں قَرقیسیّا اور رأس العین (Resaina) کے قلعوں میں جمے رھے۔ ان سرداروں نے کہیں ۶۹۱ء میں جا کر عبد الملک کے زمانے میں اپنے قلعوں کے طول طویل محاصروں کے بعد اطاعت قبول کی (Wellhausen : Das arab. Reich. u. sein Sturz، ۱۱۵ ببعد، بحوالۂ مشہور ترین ماخذ الطّبری، کتاب مذکور، ۶ : ۶۴۳، ۷۷۷؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۴ : ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۴۲، ۲۵۹؛ ڈوزی : Gesch. d. Mauren in Spanien، طبع جرمن، ۱ : ۸۶، ۱۰۱ ببعد؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱ : ۳۷۳، ۳۸۵)۔ عُمَیر بن الحُبَاب اس قیسی فوج کا سپه سالار تھا جو ابراھیم بن الأشتَر کے ماتحت اگست ۶۸۶ء میں شیعیوں کے خلاف زاب اکبر کے معاون دریا خازر کے کناروں پر اس اموی فوج کے ھمراہ جس کا سردار عُبیداللہ بن زیاد تھا صف آرا ھوئی، لیکن مَرج راھط کا بدله لینے کے لیے انھوں نے عین جنگ میں ساتھ چھوڑ دیا (ابو حنیفه الدّینوری، کتاب مذکور، ۳۰۱؛ الطبری، کتاب مذکور، ۲ : ۷۰۸ ببعد؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۴ : ۲۱۵ ببعد؛ المسعودی : التنبیه، ص ۳۱۲؛ المَیدانی، کتاب مذکور، ۲ : ۳۳۹؛ Weil، کتاب مذکور، ۱ : ۳۸۰ ببعد؛ ڈوزی : کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۰ ببعد؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱ : ۳۸۱ ببعد؛ Wellhausen : *Die religios-politischen Oppositionsparteien in alten Islam*، در *Ahhdlg. d. Götting. Ges. d. Wiss., Phil-hist. kl*، ج ۵، عدد ۶، ص ۸۴؛ Wellhausen : *Das arab. Reich u. sein Sturz*، ص ۱۱۶)۔ امویوں کے خلاف بڑی جنگ میں قیسیوں کے شکست فاش کھا جانے کے باوجود کَلب سے ان کی چھوٹی جنگ بدستور جاری رھی جس میں ان کا قائد شروع میں زیادہ تر عُمیر بن الحباب تھا۔ یه جنگ مسلسل بصورت ”ایّام“ سَماوہ میں ھوتی رھی جو عراق اور شام کا درمیانی صحرا ہے، اور کلب کی شمال مشرق آبادی اس کی وجه سے وطن چھوڑ کر کچھ دن کے لیے غَورِ فلسطین چلے جانے پر مجبور ھو گئی۔ ان ”ایّام“ میں سب سے زیادہ مشہور یوم بَنات قَین ہے جس میں فَزارہ اور کَلب کے درمیان ۶۹۲ یا ۶۹۳ء میں لڑائی ھوئی۔ جب عُمَیر بنو سُلَیم کو لے کر خابُور (Chaboras) اکبر پر جا بسا تو نتیجه یه ھوا که تَغلبی عیسائیوں کے ساتھ جو مشرق الجزیرہ (میسوپوٹیمیا) میں رھتے تھے جھڑپیں ھونے لگیں جو اکثر خَابُور، بَلِیخ و ثَرثار اور دِجلے کے علاقے میں لڑی گئیں۔ اس جنگ کے جس نے آھسته آھسته پہلے ھی سے کمزور تَغلب کو انتہائی مصیبت میں مبتلا کر دیا مشہور معرکے اَیّام الحَشّاک ھیں جن میں عُمَیر قتل ھوا (۶۸۹ء؛ از روے النقائض، ص ۳۷۳، ۴۰۰، ۵۰۸ یه واقعه یوم سِنجار میں ھوا) اور یوم جَبلَ البِشر میں، Wellhausen، کتاب مذکور،

ص ۱۲۵ تا ۱۳۰؛ نقائض، ص ۴۰۱، ۵۰۸، ۸۹۹؛ نیز ۹۰۲، ۱۰۳۸ اور ۱۰۴۱؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۱ : ۶۳۲؛ البَکْری، کتاب مذکور، ص ۱۷۹؛ المَیْدانی، کتاب مذکور، ۲ : ۳۲۹، ۳۳۹)۔ قیس اور تَغْلِب کی اسی باہمی عداوت کی وجہ سے سننے میں آتا ہے کہ [خلیفہ] المأمون تک کے زمانے (۸۱۴ء) میں ان کی آپس میں خونریز جنگیں ہوئیں (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۲۱۳)۔

قَیْس کے ہتھیار ڈال دینے کے بعد عبدالملک نے اپنے آپ کو ایک بڑا ہوشیار سیاست دان اور فرقہ بندی سے بالا تر حاکم ثابت کیا۔ اس نے زُفَر بن الحارث کو اور بعد ازاں اس کے بیٹوں کو دربار دمشق میں بلایا اور عَبْس کی ایک قیسی خاتون وَلّادہ نامی سے شادی کر لی جو علاوہ اور بچوں کے اس کے بیٹوں ولید اول اور سلیمان کی والدہ بنی۔ ولید اوّل غالبًا دل میں قیسی تھا، لیکن وہ احتیاط کرتا تھا کہ کہیں کَلْب کے جذبات کو ٹھیس نہ لگے۔ سلیمان کو یمنی (اَزْدی) یزید بن المُہَلَّب سے دلی لگاؤ تھا، لیکن معلوم ہوتا ہے اس کی کم از کم یہ نیت ضرور تھی کہ حکومت کے مفاد کو قبیلے کے مفاد پر مقدم رکھے۔ اس کے عہد حکومت میں توقع کے مطابق قیسی الحجّاج الثقفی [رکّ باں] اور قُتَیبہ بن مُسْلم باہلی [رکّ باں] (نقائض، ج ۳، اشاریہ ۲، بذیل مادّۂ قیس عَیْلان) کے طرف دار تھے۔ عمر بن عبدالعزیز کے عہد حکومت میں جو کھلم کھلا مصالحت کی حکمت عملی کے حامی تھے، ان دونوں بڑے قبائلی گروہوں میں کبھی ان بن کا احساس بھی نہیں ہونے پایا۔ دوسری جانب یزید ثانی کے عہد میں جسے اَزْدی مَہالِبَہ کے خلاف جنگ کرنے کے لیے لا محالہ قیسیوں کی امداد پر اعتماد کرنا پڑا، حالات کے دباؤ سے حکومت بالکل قیسیٔ جماعت کے ہاتھ میں چلی گئی۔ اس کے بھائی اور جانشین ہشام نے اس صورت حال کو بدلنے کی کوشش کی اور عمر بن ہُبَیْرہ الفزاری کو جسے یزید ثانی نے عراق اور مشرق کا حاکم اعلٰی مقرر کیا تھا، موقوف کرکے اس کی جگہ خالد بن عبداللہ القسری البَجَلی کو جو ایک نام آور سیاست دان تھا مقرر کر دیا، لیکن بالآخر خلیفہ نے اپنے آپ کو اس بات پر مجبور پایا کہ خالد کو ہٹا کر اس کی جگہ یوسف بن عمر الثقفی القیسی کو جو حجّاج کا رشتے دار تھا، مقرر کر دے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ولید ثانی کلی طور پر یوسف بن عمر کے اثر میں آ گیا تھا۔ اس کے عہد میں بالآخر یمنیوں کے غیظ و غضب کا اظہار ایک بغاوت کی شکل میں ہوا جسے خلیفہ کے ذاتی دشمنوں نے ابھارا تھا۔ اس میں ولید ثانی قتل ہوا اور یزید ثالث کو تخت نشین کیا گیا۔ نئے خلیفہ نے بالکل یمنیوں اور خاص طور پر بنو کلب کو اپنا مدد گار بنایا۔ برخلاف اس کے آخری اموی حکمران مَرْوان ثانی نے بالکل اسی طرح کلیۃً قیس پر اعتماد کیا یہاں تک کہ اپنا دارالحکومت حرّان میں جو قَیْس کے علاقے میں تھا، منتقل کر دیا۔ مروان ثانی عبّاسیوں کے ہاتھوں قتل ہوا — زاب کی فیصلہ کن جنگ میں بھی جو مروان ثانی اور عباسیوں کے درمیان جنوری ۷۵۰ء میں ہوئی، قیس اور قُضاعہ کی خانہ جنگی تباہ کن ثابت ہوئی (دیکھیے Wellhausen، کتاب مذکور، ص ۱۳۱ ببعد، ۱۴۰ ببعد، ۱۶۱ ببعد، ۱۹۴ ببعد، ۱۹۹ ببعد، ۲۰۳ ببعد، ۲۲۴ ببعد، ۲۲۹ ببعد، ۲۳۵ ببعد، ۳۴۱، جہاں ضروری ماخذ ہر جگہ دیے گئے ہیں؛ Müller، کتاب مذکور، ۱ : ۴۰۸، ۴۳۵ ببعد، ۴۴۵ ببعد؛ نیز Weil، کتاب مذکور کے متعلقہ حصّے؛ ڈوزی، کتاب مذکور؛ Huart، کتاب مذکور؛ Muir :

The Caliphate, its Rise, Decline and Fall) -

قیس اور کلب کی باهمی نزاع تاریخ پر خاصی اثر انداز هوئی؛ شام، عراق اور خراسان کے علاوه وسیع مملکت عرب کے دوسرے صوبوں میں بھی، خاص طور پر شمالی افریقیه اور اندلس میں جہاں یه دونوں گروه بالکل اسی طرح ایک دوسرے کے جانی دشمن تھے (شمالی افریقیه اور اندلس کے لیے خاص طور پر دیکھیے ڈوزی، کتاب مذکور، ۱: ۱۳۸ ببعد) .

آخری اموی عہد کی سخت لڑائیوں میں قیس کو اس قدر نقصان پہنچا که اس کے بعد وه دوباره پنپ نه سکے ۔ عباسی عہد میں جو کچھ همیں ان حالات کی بابت معلوم هوتا ہے اس کی کوئی بڑی تاریخی اهمیت نہیں ہے ۔ اس کے نمایاں واقعات یه هیں: ۷۹۰، ۷۹۲، ۷۹۶ اور ۸۰۳ء میں یعنی هارون الرّشید کے عہد میں دمشق اور اس کے قرب و جوار میں ان کی اپنے خاندانی دشمنوں، یعنی یمنیوں سے هر طرح کی نئی نئی لڑائیاں هوتی رهیں (الطّبری، کتاب مذکور، ۳: ۶۰۹، ۶۲۵، ۶۳۹ ببعد، ۶۸۸؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ٦: ۸۷ ببعد، ۱۲۹؛ A. Müller: کتاب مذکور، ۱: ۴۹۰؛ نیز رک به القَین بن الجسر) - ۱۷۸ھ / ۷۹۴ء میں انهوں نے هارون کے عہد میں یمنیوں وغیره سے مل کر اور پھر ۲۱۳ھ/۸۲۸ء میں خلیفه المأمون کے عہد میں انهوں نے یمنیوں کی معیت میں مصر میں بغاوت کی (الطّبری، کتاب مذکور، ۳: ۶۲۹ و ۱۰۹۹؛ ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۴: ۹۷ و ۲۸۸؛ Weil، کتاب مذکور، ۲: ۱۴۶ ببعد؛ A. Müller، کتاب مذکور، ۱: ۴۹۰) - ۸۱۱ء میں قیسی خلیفه الامین کے عہد حکومت میں علی بن عبدالله السّفیانی مدعی تخت کے خلاف محض اس لیے لڑے که اس کی رگوں میں کلبی خون تھا (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ٦: ۱۷۲ ببعد؛ Weil، کتاب مذکور، ۲: ۱۸۷) - ۸۴۲ء میں المعتصم کی وفات کے بعد انهوں نے دمشق میں بغاوت برپا کر دی، لیکن الواثق کی فوج نے انهیں مَرج راهِط (دیکھیے اوپر) کے میدان میں جو ان کے لیے منحوس ثابت هوا، بڑی طرح شکست دے کر بہت جلد مطیع کر لیا (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ٦: ۳۷۶) - بحرین کے قیسیوں نے ۸۹۴ء میں قرامطه کی تحریک کے ابتدائی دور میں کچھ حصه لیا (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۷: ۳۴۱؛ دیکھیے Weil: کتاب مذکور، ۲: ۵۰۸، حاشیه ۳) .

قبیلهٔ قیس کے لوگ بنو کلب کے مقابلے میں بالعموم زیاده وحشی، کم مہذب، زیاده غدار اور زیاده بے رحم نظر آتے هیں ۔ اس کی وجه بلا شبهه یه ہے که یه لوگ به نسبت اپنے حریفوں کے صحرائی زندگی سے بہت زیاده وابسته تھے اور ان کے حریف ان سے صدیوں پہلے شام میں جو که قدیم تہذیب کا گہواره ہے، آباد هو چکے تھے اور وه طبعاً بوزنطی حکومت کی تہذیب و شائستگی سے متأثر هوئے بغیر نه ره سکے تھے جس کے مشرقی علاقے میں وه اسلامی فتوحات سے پہلے آباد تھے ۔ ان کا جنگ یا موت کے مقابلے کے لیے فوراً تیار هو جانا ایک ایسی صفت تھی جس کی تعریف و توصیف جگه جگه کی گئی ہے اور فقط شاعری سے مخصوص نہیں ہے (الطّبری، کتاب مذکور، ۲: ۱۹۳۰) .

بنو قیس کے نام آور اشخاص (ان کے علاوه جن کا ذکر پہلے هو چکا ہے): قیس کے سب سے زیاده مشہور شعرا یه هیں: النّابغة الذُّبیانی، عَنْتَرة، لَبِید، عامر بن الطُّفَیل، طُفَیل بن عَوْف، عُروة بن الوَرْد، الشَّمّاخ، الخَنْساء، ابو مِحْجَن، الحُطَیئه، تأبّط شرًّا، ذوالاِصْبع العَدْوانی، دُرَید بن الصِّمّة، العبّاس بن مِرداس، مُزَرِّد، خَدّاش بن زهیر، النّابغة الجَعْدی، وغیره (دیکھیے مقالات متعلقه) ۔ امام لغت الاَصمعی [رک باں] باهلی تھا ۔ قبیلهٔ قیس کے دیگر

تاریخی اهمیت رکھنے والے اشخاص کا ذکر ابن خَلْدون، کتاب مذکور، ۲ : ۳۰۵ ببعد؛ ابن قُتَیبه، کتاب مذکور، ص ۳۸ ببعد؛ ابن عَبدربّه، کتاب مذکور، ۲ : ۵۱ اور ابوالفِداء، کتاب مذکور، ص ۱۹۴ ببعد میں موجود ہے ۔

قَیْس عَیْلان کی بولی : عرب ماہرین لغت اس قبائلی گروہ کی مندرجۂ ذیل لغوی اور نحوی خصوصیات بیان کرتے ہیں جو در حقیقت قبائل نجد کے اکثر قبائل میں مشترک ہیں ۔ یہ لوگ ہمیشہ همزه کو حلق سے آواز کے جھٹکے (ضغط صوت) کے ساتھ ادا کرتے تھے، بلکه لفظ کے ابتدا میں همزه ہو تو اسے عین میں تبدیل کر دیتے تھے (کسی قدر جزوی طور پر ؟ چنانچه وه اَنْ، اَنَّ، اَسْلَم، اِذَن کی جگه عَنَ، عَنَّ، عَسْلَم، عِذن بولتے تھے ۔ ان میں اِماله اور اِشمام کی طرف طبعاً میلان پایا جاتا تھا اور وه تَعْلَمُ، تَنْطَلِقُ، تَسْتَخرِج وغیره کے بدلے تِعْلَمُ، تِنْطَلِقُ تِسْتَخرِج وغیره کہتے تھے اور حُبْلَیٰ بجائے حُبْلیٰ، هُوَ اور هِیَ کے بجائے هُوْ اور هِیْ (ہمیشه) اور مِن لَدُنه کے بجائے مِنْ لَدْنِه کہتے تھے ۔ دیکھیے Howell : A Grammar of the Classical Arabic Language، ۴ : ۹۳۰، ۲/۳ : ۴۲۵، ۷۳۹، ۸۲۴، ۱۳۱۳، ۱۴۷۶، حاشیه ۳/۲۰۴، ۱۱ ببعد، ۴ : ۱۳۵، حاشیے پر ص ۱۴۳۵، س ۸، ۱ : ۵۲۳، ۴ : ۸۳۵، ۱ : ۷۸۰؛ الزّمَخْشَری : المَفصّل، طبع Broch، ص ۵۲۷، ۵۸۰، ۶۴۳، اور ابن یَعیش : شرح المفصل؛ السُّیوطی : المَزهر، ص ۱۰۴، ۱۰۹؛ ابن جِنّی : الخصائص، ص ۱۱۴؛ الحریری : دُرّة [الغوّاص]، طبع Thorbecke، ص ۱۸۳ ببعد؛ عبدالقادر بن عمر، کتاب مذکور، ۴ : ۹۵؛ ابن ہشام : شرح بانت سعاد، ص ۹۷؛ لسان العرب، ۲۰ : ۲۸۳؛ Lane : Lexicon، بذیل عَنْعَنة اور تلتلة؛ لسان العرب اور تاج العروس، بذیل ل د ن؛ de Sacy : Grammaire arabe، بار دوم، ۲ : ۱۵۴، حاشیه ۱؛ Sarauw : Die altarab. Dialektspaltung، در Zeitrchr. f. Assyriologie، ۲۱ : ۳۱ ببعد؛ Schaade : Sibawaihi's Lautlehre، ص ۷۸ ببعد، وغیره؛ قیسیوں کے مخصوص الفاظ اور محاورات کے لیے دیکھیے Freytag : Einl. in das Studium der arab. Sprache، ص ۸۷ ببعد؛ السُّیوطی، کتاب مذکور، ۱ : ۱۰۹، (اَنطیٰ بجائے اَعْطیٰ، اس کے لیے دیکھیے Landberg : Arabica، ۵ : ۱۴۷، حاشیه ۱، وغیره)؛ ابن ہشام : سیرة، ص ۳۸۵ س ۳، وغیره .

مآخذ : متن مقاله میں دے دیے گئے ہیں .

(A. FISCHER)

* **قَیْساریه:** (نیز قَیصاریه) Καισάρεια (Caesarea)، ایک نام جو آگسٹس Augustus اور ٹائبرس Tiberius کے عہد میں رومی سلطنت کے مشرق ممالک کو نیز شمالی افریقیه اور ہسپانیه کے شہروں کے ایک پورے سلسلے کو دیا گیا تھا ۔ ہمیں اس نام کے ۱۷ مقامات کا علم ہے؛ دیکھیے Pauly - Wissowa : Realenzykl. d. Klass. Altertumswissensch، ۳ : ۱۲۸۸ ببعد ۔ عرب مصنفین قیساریه نامی دو شہروں سے واقف تھے : ایک قیساریه فلسطین میں تھا، جو ساحل سمندر پر، ۳۵ درجے عرض بلد شمالی پر، حَیفا سے تقریباً ۲۴ میل جنوب میں واقع ہے ۔ اس کے پرانے نام Στράτωνος πύργος دیکھیے Stark : Gaza und die philistäische Küste، ۱۸۵۲ء، ص ۴۵۰ ببعد؛ Neubauer، کتاب مذکور، ص ۱۱ تا ۱۵) کے اشتقاق کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا ۔ اسے اور اس نام کے دوسرے شہروں میں بالخصوص شمالی گلیله (Galilae) کے قَیْساریه (Caesarea philippi)، Paneas، بانیاس

[رک باں] میں امتیاز کرنے کے لیے اسے زیادہ واضح طور پر Caesarea Stratonis، قیساریہ فلسطین C. Palastinae یا C. Maritima کہتے تھے۔ اسے ایشیاے کوچک کے اسی نام کے شہر سے ممیز کرنے کے لیے عرب اس کے ساتھ فلسطین کا اضافہ کر کے قیساریہ فلسطین کہتے تھے، یعنی وہ قیساریہ جو فلسطین میں واقع ہے)۔

قیساریہ کی ابتدا اور قدیم حالات تاریکی کے پردے میں پوشیدہ ہیں، لیکن اس میں شبہہ نہیں کہ دوسری صدی قبل مسیح میں اس شہر کا وجود تھا۔ ۲۲ ق۔م میں ہیروڈ Herod اول نے قدیم آبادی کے محل وقوع پر جو اس وقت بالکل کھنڈر ہو چکی تھی، ایک شاندار شہر کی بنیاد ڈالی جس کا نام [قیصر] اغسطس Augustus کے اعزاز میں قیساریہ رکھا گیا۔ (اس کی تاریخ بنا کے بارے میں دیکھیے Otto، در Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، ضمیمہ، عدد ۲، عمود ۶۸، حاشیہ)۔ اس نئے شہر کے منصوبے میں ایک شاندار بندرگاہ کی تعمیر بھی مد نظر تھی۔ اس کے بنتے ہی اس شہر کو بڑی اقتصادی اہمیت حاصل ہوگئی، کیونکہ اس سے یہودیوں کے لیے بحیرۂ روم کا راستہ کھل گیا۔ قیساریہ نے بڑی تیزی سے ترقی کی یہاں تک کہ یہ ملک کا اول درجے کا شہر بن گیا اور چار صدی تک اس کی یہی حیثیت برقرار رہی۔ مسیحیت کے لیے بھی، جس نے ابتدائی زمانے ہی میں یہاں قدم جما لیے تھے، اس شہر کی اہمیت بہت زیادہ تھی، کیونکہ Chalcedon کی مجلس کے زمانے (۴۵۱ء) تک بھی قیساریہ ایک خوشحال شہر تھا۔ اس نے مسلمانوں کی پیش قدمی کی شدت سے مزاحمت کی اور ایک طویل محاصرے کے دوران میں یہاں کے باشندے ان کے مقابلے میں اس وقت تک ڈٹے رہے جب تک کہ امیر معاویہؓ نے یلغار کر کے شہر پر قبضہ نہ کر لیا۔ مشرق ماخذ میں اس کے سقوط کی تاریخ اور محاصرے کی میعاد کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ غالباً یہ محاصرہ ۱۸ھ/ ۶۳۹ء میں شروع اور ۱۹ھ/۶۴۰ء میں ختم ہوا۔ مدافعین کی تعداد کے بارے میں جو بیانات ملتے ہیں ان میں بھی اچھا خاصا اختلاف ہے۔ اسلامی فتح کی بابت دیکھیے de Goeje: *Mém. sur la Conquête de la Syrie*، بار دوم، ص ۱۶۶ ببعد؛ Caetani: *Analli dell' Islam*، ۴: ۳۱ ببعد، ۱۵۶ تا ۱۶۲۔

پہلی صلیبی جنگ تک قیساریہ پر مسلمانوں کا بلا نزاع قبضہ رہا۔ اس جنگ کے دوران میں بالڈون Baldwin اوّل نے ۳۱ مئی ۱۱۰۱ء کو یلغار کر کے اس پر قبضہ کو لیا؛ دیکھیے Wilken: *Gesch. der kreuzzüge* (لائپزگ ۱۸۰۷ تا ۱۸۳۲ء)، ۲: ۱۰۲ تا ۱۰۴؛ R. Röhricht: *Gesch. der kreuzzüge im Umriss* (Innsbruck، ۱۸۹۸ء)، ص ۵۷۔ اس موقع پر جو بیش بہا مال غنیمت عیسائیوں کے ہاتھ لگا اس میں سب سے زیادہ قیمتی ایک شش پہلو زمرّد تھا اور ایک سبز بلوری برتن جس کے متعلق مشہور تھا کہ اسے حضرت مسیح کے "آخری رات کے کھانے" (Last Supper) میں پیالے کے طور پر استعمال کیا گیا تھا۔ (ظاہر ہے کہ یہ عقیدہ سب سے پہلے گرال Graal [The Holy Grail] کی حکایت کے زیر اثر پیدا ہوا)۔ اس شہر کی تسخیر کے سلسلے میں اہل جینوآ نے جو خدمات سر انجام دی تھیں ان کے معاوضے میں انھیں یہ تبرکات اور شہر کا تیسرا حصہ بطور انعام دیا گیا۔ یہ برتن آج تک جینوآ کے بڑے گرجا میں محفوظ ہے اور sacro catino کے نام سے مشہور ہے۔ اس کے بارے میں دیکھیے wilken، کتاب مذکور، ۲: ۱۰۳، ۱۰۸ تا ۱۱۱؛ Mislin، کتاب مذکور، ۲: ۱۱۲ ببعد؛ Fr. Kampers: *Das lichtland der seelen und der hl. gral* Cologne)

١٩١٦ء)، ص ٨٥ ببعد .

جنگ حِطّین (٥ جولائی ١١٨۷ء) کے بعد جو عیسائیوں کے لیے سخت تباہ کن ثابت ہوئی، سلطان صلاح الدّین نے بغیر کسی لڑائی کے قیساریہ پر دوبارہ قبضہ کر لیا: دیکھیے Schultens : *Vita...... Saladini auct Bohadino I. Sjeddadi*، لائیڈن (١۷٥٥ء)، ص ١۷ و فرہنگ بذیل مادّہ (ص ٢٣) ۔ جب چند سال بعد ٣٠ اگست ١١٨١ء کو رچرڈ شیر دل Richard اس شہر پر قابض ہوا تو اس نے اسے تباہ و برباد پایا ۔ صلیبی محاربوں نے ١٢١٨ء میں اس کا قلعہ از سر نو تعمیر کیا، لیکن ان کی بے پروائی کی بدولت صرف دو سال کے اندر (١٢٢٠ء میں) مصری سلطان الملک المعظم نے اسے دوبارہ فتح کر لیا ۔ قیساریہ پر عیسائیوں کا اس وقت تک دوبارہ قبضہ نہ ہو سکا جب تک کہ لوئی Louis اہم شہنشاہ فرانس نے اسے فتح نہ کر لیا ۔ اس نے یہاں پورا ایک سال بسر کیا (١٢٥١-١٢٥٢ء) ۔ اس دوران میں وہ دفاعی مورچوں کا ایک غیر معمولی نظام قائم کرنے میں مصروف رہا جس میں سب سے قابل ذکر ایک مضبوط دیوار ہے جو شہر کے چاروں طرف تعمیر کی گئی ۔ ان سب پیش بندیوں کے باوجود ١٢٦٥ء میں صرف سات روز کے حملے کے بعد شہر والوں کو سلطان بیبرس کے سامنے ہتیار ڈالنے پڑے ۔ قبضہ ہو جانے کے بعد شہر، جسے، اپنی آخری جاے پناہ سمجھتے ہوے، عیسائیوں نے جی توڑ کر بچانے کی کوشش کی تھی، ان کا مستحکم قلعہ بالکل تباہ کر دیا گیا ۔ دیکھیے Wilken، کتاب مذکور، ٣ : ٢٩٦؛ ۴ : ۴٠٨، ٦ : ١٥٨، ٣٠٣، ۷ : ۴۷۴ ببعد؛ Kugler : *Gesch. d. Kreuzzüge* (برلن ١٨٨٠ء)، ص ٣٨۷؛ Röhricht، کتاب مذکور، ص ٢٥٣، ١٢٩١ء میں سلطان الاشرف نے اس کی تباہی میں جو کسر رہ گئی تھی، وہ بھی پوری کر دی .

قدیم عرب جغرافیہ نویسوں نے قیساریہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ ایک خوبصورت اور بڑا باوقعت مستحکم شہر تھا ۔ وہ یہاں کے پھلوں، جنگلوں اور ندیوں کی خاص طور پر تعریف کرتے ہیں، یاقوت کے زمانے میں قیساریہ ابھی تک محض ایک گاؤں کی شکل میں باق تھا ۔ جب ابو الفداء [رک باں] نے اپنی کتاب لکھی (۷٢١ھ/١٣٢١ء) تو یہ ١٢٦٥ اور ١٢٩١ء کی لوٹ مار کے باعث تباہ و برباد ہو چکا تھا ۔ سترھویں صدی میں یہاں ماہی گیروں کے سوا کچھ نہ تھا ۔ اس کے بعد کچھ مدت گزری تھی کہ یہاں نام کو بھی آبادی نہ رہی ۔ ١٨٨۴ء سے ترکوں نے بوسینا والوں کو یہاں آباد کر رکھا ہے ۔ آج کل قیساریہ اُرْدُن کے مغربی علاقے کے وقیع ترین کھنڈروں میں شمار ہوتا ہے ۔ اس شہر کے عہد قدیم اور ازمنۂ وسطٰی کے متعدد آثار ابھی تک موجود ہیں ۔ رومی عہد میں یہ شہر ۴٠٠ ایکڑ کے رقبے پر پھیلا ہوا تھا ۔ اس کے مقابلے میں قرون وسطٰی میں، ایک چوکور شکل میں مع اپنی فصیلوں، خندقوں، برجوں اور میناروں کے، رومی زمانے کے رقبے کے تقریبًا $\frac{1}{10}$ حصے پر آباد تھا .

اب بندرگاہ ناقابل استعمال ہو چکی ہے، لیکن بندرگاہی عمارتیں جو کبھی عظیم الشان تھیں، مع اپنے Drusus نامی بلوری برج کے جو ہیروڈ Herod نے تعمیر کیا تھا، ابھی تک اپنے آثار سے پہچانی جا سکتی ہیں ۔ اسی طرح جنوبی حصے [illegible]، ساحل سمندر پر ہیروڈ Herod اوّل کی بنای ہوی مدوّر تماشا گاہ (amphitheatre) کے آثار بھی پائے جاتے ہیں جس میں ٢٠ ہزار تماشائیوں کے لیے جگہ تھی ۔ اس کے شمال میں کچھ فاصلے پر گھوڑوں اور گاڑیوں وغیرہ کی دوڑ کے میدان کے آثار نظر آتے ہیں ۔ پختہ نالوں کے کچھ حصے بھی محفوظ ہیں ۔

ازمنۂ وُسْطیٰ کا قلعہ جو چوکور شکل کا تھا اور جس میں ایک بلند برج تھا، حال ھی میں ترکوں نے ایک سرکاری دفتر کے طور پر استعمال کرنا شروع کر دیا ھے۔ فصیل شہر کے جو کھنڈر آج کل بھی موجود ھیں، وہ لوئی Louis نہم کی قلعہ بندی کے زمانے کے ھیں۔ صلیبی محاربین کے بڑے گرجا کے، جس میں تین دالان تھے، چند آثار باقی رہ گئے ھیں۔ لوگ قدیم اور ازمنۂ وسطی کا بہت سا ملبہ گزشتہ صدیوں میں یہاں سے لے جاتے رھے ھیں، تاکہ آس پاس کے شہروں کی تعمیر میں صرف کیا جا سکے؛ مثلاً عکّا کے جزّار پاشا (م ۱۲۰۹ھ/۱۸۰۴ء) نے عکّا میں اپنی مشہور عمارتوں (بالخصوص جدید مسجد عظیم) کی تعمیر کے لیے قَیْساریہ اور عسقلان [رک باں] کے کھنڈروں سے پتھر اور عمارتوں کے قطعے (خُصوصاً قدیم زمانے کے ستون) منگوائے۔ یافا میں فرانسسکی Fransiscan خانقاہ کی دوبارہ تعمیر ہوئی تو یہاں بھی قَیْساریہ نے پتھروں کی کان کا کام دیا۔ کھنڈروں کے بارے میں دیکھیے بالخصوص R. Pococke (۱۷۳۷ء) : *Descr. of the East* (لنڈن ۱۷۴۳ تا ۱۷۴۵ء)، ۲ : ۵۸ ببعد، جرمن ترجمہ (Erlangen ۱۷۹۱ء)، ۲ : ۸۵ تا ۸۷ (مع نقشہ : مسمی لوح V۔ ب)؛ A. v. Prokesch (۱۸۲۹ء) : *Reise ins heil. Land* (وی انا ۱۸۳۱ء)، ص ۲۸ تا ۳۴؛ Wilson (۱۸۴۲ء)، H. Barth (۱۸۴۶ء)، در Ritter، کتاب مذکور، ۱۶ : ۵۹۹، ۶۰۴ تا ۶۰۷؛ G. Hänel (۱۸۴۷ء)، در *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*، ۴ : ۳۳۹ ببعد، v. d. Velde: *Reise durch Syrien und palästina*، ج ۱ (لائپزگ ۱۸۵۵ء)، ص ۲۵۳ تا ۲۵۶؛ V. Guérin : *Descr. gégr... de la Palestine*، حصّۂ دوم (2e Partie ۲ (پیرس ۱۸۷۵ء) : ۳۲۱ تا ۳۳۹، Dalman کی *Palästinajahrbuch*، ۵ : ۱۵، ۸ : ۱۲۸ ببعد؛ H. Thiersch، در *Zeitschr d. Deutsch. Palästina-vereins*، ۳۷ (۱۹۱۴ء) : ۶۲ ببعد۔

۲۔ ایشیائے کوچک کا شہر، رک بہ قیصریّۃ.

مآخذ : (۱) Benzinger، در Pauly-wissowa : *Realenz. der klass. Altertumswiss*، ۳ : ۱۲۹۱ ببعد؛ (۲) Schürer : *Gesch. des jüd. Volkes*، بار چہارم، : ۲ : ۳۴ ببعد، ۱۳۴، ۱۶۲؛ (۳) W. Kubitschek : *Zur Gesch. von Städten römisch kaiserreiches*، در *Sitz. Ber. der Wien Akad.*، ۱۹۱۶ء، ص ۶۴ ببعد، ۱۷ تا ۷۳؛ (۴) A. Neubauer : *La géographie du Talmud* (پیرس ۱۸۶۸ء)، ص ۹۱ تا ۹۶؛ (۵) H. Graetz : *Gesch. der Juden*، بار چہارم، ۴ (۱۹۰۸ء) : ۲۸۶ ببعد؛ (۶) S. Krauss : *Zur Topographie von Caesarea*، در *Jew Quart. Rev*، ۱۴ (۱۹۰۲ء) : ۷۴۵ تا ۷۵۱؛ (۷) P. Thomsen : *Loca Sancta*، ۱ (Halle ۱۹۰۷ء) : ۴۷ ببعد؛ (۸) S. Krauss : *Griech-latein. Lehnwörter im Talmud*، وغیرہ، ۱ (برلن ۱۸۹۹ء) : ۵۳۷؛ (۹) یاقوت : معجم (طبع Wüstenfeld)، ۴ : ۲۱۴؛ (۱۰) ابوالفداء : تَقْوِیْم البُلْدان (طبع Reinaud و de Slane)، ص ۲۳۹ (ترجمہ از Reinaud ۲/۲ : ۱۷)؛ (۱۱) ابوالفداء : تاریخ (قسطنطینیہ ۱۲۸۶ھ)، ۱ : ۱۶۹، ۳ : ۷۶، ۴ : ۲ (طبع Reiske-Adler، ۱ : ۲۲۹، ۴ : ۷۹؛ ۵ : ۱۵)؛ (۱۲) حاجی خلیفہ : جہان نُما (قسطنطینیہ ۱۱۴۵ھ)، ص ۵۶۳؛ لاطینی ترجمہ از Norberg، (lund ۱۸۱۸ء)، ۲ : ۲۷۷؛ (۱۳) G. Le Strange: *Palestine under the Moslems* (لنڈن ۱۸۹۰ء)، ص ۴۷۴ ببعد؛ (۱۴) E. Röbinson : *Palästina und die umliegenden länder* (Halle ۱۸۴۱ء)، ۲ : ۲۲۱ ببعد، ۳ : ۱۱۶، ۹۷۹؛ (۱۵) G. A. Smith : *Historical Geography of the Holy land*، ۱۳۸ ببعد، اشاریہ، بذیل مادّہ؛ (۱۶) K. Ritter : *Erdkunde*، ۱۶ : ۵۵۴

ببعد، ۵۹۰، ۵۹۷: ۵۹۸ تا ۶۰۷؛ (۱۷) N. J. Seetzen: *Reisen durch Syrien*، وغیرہ، ج ۳ (لائپزگ ۱۸۵۹ء)، ص ۲۷۵ ببعد (Kommentar)؛ (۱۸) K. v. Raumer: *Palästine*، بار چہارم (لائپزگ ۱۸۶۰ء)، ص ۱۵۲ ببعد؛ (۱۹) Mislin: *Die heil Orte*، بار دوم، ج ۲ (وی انا ۱۸۶۰ء)؛ ص ۱۰۵ تا ۱۱۹، ۱۵۶؛ (۲۰) Fr. Buhl: *Geographie des alten palästina* (ٹوبنگن ۱۸۹۶ء)، ص ۱۲۵، ۲۱۲؛ (۲۱) B. Meistermann: *Nouveau guide de Terre sainte* (پیرس ۱۹۰۷ء)، ص ۹۶ ببعد (مع نقشہ)؛ (۲۲) Baedeker: *Palästine and Syria* (لائپزگ ۱۹۱۲ء)، ص ۲۳۷ تا ۲۳۹ (مع نقشہ)؛ (۲۳) E. Dowling: *Sketches of Caesarea* (Palestine)، لنڈن ۱۹۱۲ء.

(M. STRECK)

* **قیصاریة:** (نیز قَیساریة)، جمع قَیاسِیر، عمارات عامّہ کے ایک وسیع سلسلے کا نام جو مسقّف گلیوں یا غلام گردشوں کی شکل میں ترتیب دیا جاتا تھا اور جس میں دکانیں نیز کارخانے، گودام اور اکثر سکونت کے لیے کمرے بھی ہوتے تھے۔ بقول De Sacy: *Relation de l' Égypte par Abd Allatif*، (پیرس ۱۸۱۰ء)، ص ۳۰۳ ببعد، ابتدا میں قیساریہ میں اور سُوق (بازار) کی سڑک میں غالباً فقط یہ فرق تھا کہ قَیساریہ وسعت اور پھیلاؤ میں زیادہ ہوتا تھا اور اس میں ایک کھلے صحن کے گرد کئی مسقّف گلیارے ہوتے تھے۔ اس کے برعکس سُوق میں صرف ایک گلیارا ہوتا تھا۔ موجودہ زمانے میں معنوں کے اعتبار سے قیساریہ کو تقریباً فارسی لفظ کاروان سرا کے، جو مشرق قریب میں سب سے پہلے سولھویں صدی میں رائج ہوا، یا جدید مماثل الفاظ، مثلاً خان وَکالہ (اوکَلہ Okella) فُندُق [رکَ باں] اور بزستان کا مرادف سمجھا جاتا ھے.

اشتقاق لفظ قیساریہ یقینا یونانی الاصل ھے: καισάρεια، ”شاھی“ جو مخفف ھے ἡ καισάρεια ἀγορά ”شاھی بازار“ کا۔ جیسا کہ H. Thiersch نے یہ بتایا ھے کہ یہی نہیں کہ مسجد کے نقشے کا سراغ منڈی (agora، kaisārīya) قدیم مستطیل صحن میں (جس کے گرد خواہ حجرے ھوں یا نہ ھوں) ملتا ھے۔ گو بقول R. Kasdorff: *Haus und Hauswesen im alten Arabien*، Halle ۱۹۱۴ء، ص ۶۹، ابتدائی اسلامی مسجد اصل کے اعتبار سے ایک قدیم عربی عمارت ھے بلکہ قیساریہ کا بھی جو ایک طرف تو مال گودام (جس نے آگے چل کر منڈی کی شکل اختیار کر لی) ھوتا تھا اور دوسری طرف بلا شبہہ عام طور پر سکونت گاہ کے طور استعمال کیا جاتا تھا۔ ἡ καισάρεια اس امر کی یاد دلاتا ھے کہ اس قسم کی قدیم ترین عمارات عامّہ شاھی، یعنی حکومت کی بنا کردہ ھوتی تھیں۔ اس کے برخلاف اسلامی عہد کی ایسی عمارتیں زیادہ تر نجی اقدام کا نتیجہ ھوتی تھیں (دولت مند سوداگران، شاھی خاندانوں کے افراد اور بڑے بڑے سرکاری اہلکاروں کی قائم کردہ)۔ Thiersch کا خیال ھے (کتاب مذکور، ص ۲۳۳) کہ ایسی عمارتیں بنانے کا خیال جیسے کہ اور بہت سی باتوں کا خیال مسلمانوں کے نئے عہد میں غالباً اسکندریہ کو دیکھ کر پیدا ھوا، جہاں خاص طور سے بہت سے مسقّف تجارتی بازار اور دالان بنے ھوئے تھے، یہ بات یقین سے نہیں کہی جا سکتی کہ قیساریہ کے نام اور شکل کی اصل قیصر کے معبد قیصریہ (Caesarem) کو جس کے ساتھ منڈی اور گودام بھی ملحق تھے (Strabo، ۱۷ : ۷۹۴) سمجھنا چاھیے (جیسا کہ Vollers نے *Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges.*، ۵۱ : ۳۰۲، میں خیال ظاھر کیا ھے) یا نہیں۔ اس نظریے کی کہ لفظ قیساریہ فلسطین کے شہر قیساریہ (دیکھیے اوپر) کے نام سے مشتق ھے جس سے de sacy (کتاب مذکور) نے اتفاق کیا

ہے، مستحکم دلائل سے تائید نہیں کی جا سکتی۔ بہرصورت شروع میں یہ لفظ فقط ان اضلاع میں استعمال ہوتا تھا جو شام، فلسطین، اور شمالی افریقہ کے بعض حصوں کی طرح بوزنطی (شہنشاہی) حکومت کے ماتحت تھے۔ یہ تصور کہیں آگے چل کر دوسرے ممالک ہسپانیہ اور مشرق میں منتقل ہوا۔ ہسپانوی اور پرتگیزی زبانوں میں قیساریہ ایک دخیل لفظ کے طور پر ملتا ہے: ہسپانوی alcaiceriá (Caeceria, Cayceria)؛ پرتگیزی = alcaçarias، دیکھیے Fr. Cañes: *Dic. Español Latino-Arábigo*، (میڈرڈ ۱۷۸۷ء)، ۱ : ۹۹ الف؛ Dozy-Engelmann: *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l' arabe*، بار دوم (لائیڈن ۱۸۶۹ء)، ص ۷۳، ۷۹؛ D. Leopoldo de Eguilaz: *Glos. etim. de las palabras españolas de Origen oriental*، (غرناطه ۱۸۸۶ء)، ص ۱۲۶۔

اسلامی دنیا میں یہ لفظ جس طرح استعمال ہوتا رہا ہے، اس کی وضاحت کے لیے ذیل کی سطور مفید ثابت ہوں گی۔ مصر میں ہمیں اس امر کی خاص طور پر بڑی اہم شہادت ملتی ہے کہ یہ لفظ قاہرہ میں مستعمل تھا، المَقریزی (م ۸۴۵ھ/۱۴۴۱ء) نے اس شہر کے حالات بیان کرتے ہوئے قیاسیر کی ایک بڑی تعداد کا ذکر کیا ہے، دیکھیے الخِطَط (بولاق ۱۲۷۰ھ)، ۲ : ۸۶ تا ۹۱؛ E. Reitemeyer: *Die Städtegrundungen der Araber im Islam* (۱۹۱۲ء)، ص ۱۱۷۔ آگے چل کر آہستہ آہستہ اس کی جگہ لفظ وَکالة (اوکالہ Okäle، اوکلّہ Okella) استعمال ہونے لگا اور Niebuhr کے زمانے میں (۱۷۶۱ء) فقط ایک منڈی جو بولاق کے مضافات میں واقع تھی، کِسّری (Kissarie) کے نام سے مشہور تھی۔ مراکش کے شہر فاس میں [رک بہ فاس] قیساریہ سے مراد کوئی ایسی منڈی لی جاتی تھی جو دیواروں کے ذریعے شہر کے باقی حصوں سے بالکل علیحدہ کر دی گئی ہو، دیکھیے Dozy، کتاب مذکور، ۲ : ۴۳۲؛ T. Williams، در *Beitr. zur Assyriol*، ۳ : ۵۸۳؛ E. Reitemeyer، کتاب مذکور، ص ۱۴۸، اور دیکھیے نیز اوپر — ہسپانیہ کے شہر غرناطہ میں القیساریہ (Alcaiceriá) شہر کے اس علاقے کو کہتے تھے جہاں خام ریشم بکتا تھا؛ دیکھیے Tollhausen: *Spanisch-deutsch. Wörterb.*، لائپزگ ۱۸۸۸ء، ۱ : ۲۸ ب؛ F. v. Schack، کتاب مذکور، ۲ : ۳۲۷ — ہمیں اس کی شہادتیں ملتی ہیں کہ لفظ قیساریہ کا استعمال شام میں تھوک فروشوں کی دکانوں کے نام کے طور پر ہوتا تھا۔ بیروت میں (رک بہ Niebuhr، کتاب مذکور، ۲ : ۴۶۹ اور K. Müller، کتاب مذکور، ص ۷)، دمشق میں (دیکھیے ابن جُبَیر، الرحلة، ۲، طبع Wright و de Goeje، ص ۲۸۸، ۲۱ (۱۱۸۴ھ) اور Seetzen: *Reisen durch Syrien* وغیرہ (لائپزگ ۱۸۵۴ء، ۱ : ۲۶۹). اور حلب میں بھی (رک بہ ابن جُبَیر، ص ۲۵۲، س ۱۳؛ یاقوت، معجم (طبع Wüstenfeld، ۲ : ۳۰۷، س ۲۳؛ ابن بطّوطه (طبع پیرس)، ۱ : ۱۵۱؛ A. Russal: *The Natural History of Aleppo*، لنڈن ۱۷۹۴ء، ۱ : ۳۶ جرمن ترجمہ، ۱ (گوٹنگن ۱۷۹۷ء، ص ۴۵)۔ مشرق عرب میں الحسا (هُفُوف، رک بآن) میں شہر کے اس حصے کو جہاں دکانیں تھیں، الکیساریہ کہتے تھے، دیکھیے *Der Islam*، ۸ : ۳۲ — مشرق میں اس سے اور آگے چاہیں تو موصل میں ایک چوک ملتا ہے جو قیساریہ کے نام سے مشہور تھا، رک بہ ابن جُبَیر، کتاب مذکور، ص ۲۳۵، س ۱۶۔ موصل کے قریب سلامیّة میں؛ یاقوت ۳ : ۱۱۳، س ۲۱؛ اِربِل میں، یاقوت، ۱ : ۱۸۶؛ س ۲۲؛ بغداد میں رک بہ Massignon، کتاب مذکور، ص ۹۲ (موجودہ چوک

بازار)؛ کربلا میں رک به Massignon کتاب مذکور؛ اصفهان میں رک به Ritter، کتاب مذکور، ۹ : ۹۴؛ Vullers : Lexic. Persico-lat، ۲ : ۷۵۳ الف، اور دیکھیے نیز (اصفهان) Pietro della Valle : Viaggi (برائٹن ۱۸۴۳ء)، ۲ : ۸؛ جرمن ترجمه، (Gent ۱۶۷۴ء)، ۳ : ۵؛ [Dupré] Voyage en Perse (پیرس ۱۸۱۹ء)، ۲ : ۱۲۵ اور W. Ouseley : Travels in Various Countries of the East، ج ۳ (۱۸۱۹ء)، ص ۱۶؛ تبریز میں، رک به Ritter، کتاب مذکور اور، ۹ : ۸۵۶، خوارزم (ارگنج) میں: ابن بطوطه، ۳ : ۴ .

مزید براں یه بات بھی ذهن نشین رکھنی چاھیے که Niebuhr (کتاب مذکور) کے ایک حوالے کی رو سے اٹھارھویں صدی کے تقریباً وسط میں بربری ریاستوں (شمال مغربی افریقه) میں بڑی بڑی سرکاری عمارتوں کو کِسّری (Casseries) کہتے تھے۔ آج کل الجزائر میں قیساریه سے سپاھیوں کے رھنے کے گھر مراد لیے جاتے ھیں [رک به Dozy، کتاب مذکور]۔ حَوْران کے تباه شده شہروں میں ان محلّات کو بھی قیساریه کہتے ھیں جہاں کسی زمانے میں رومی یا بوزنطی حاکم رھا کرتے تھے، رک به Wetzstein : Reisebericht über Hauran وغیره (برلن ۱۸۶۰ء)، ص ۵۵ - عام طور یه نظر آتا ھے که موجوده زمانے میں بہت حد تک منڈیوں اور اسی قسم کے دوسرے مقامات کے لیے قیساریه کے بجائے خان، وکالة فُندُق اور بِزستان جیسے نئے نئے لفظ رائج ھو گئے ھیں .

مآخذ : (۱) Niebuhr : Reisbeschr. Von Arabien، وغیره، ۱ (کوپن ھیگن ۱۷۷۴ء) : ۱۱۱، ۱۲۱؛ (۲) Quatremére، در Not. et Extr. des Manuscrits...، ۱۲ : ۴۶۸؛ (۳) Fleischer : Diss critica de glossis Habichtianis (لائپزگ ۱۸۳۶ء)، ص ۳۰۹؛ (۴) Zenker : Türk.- arab.- pers. Handwörterb.، ص ۷۲۸؛ (۵) Fr. V. Schack : Poesie und kunst der Araber in Spanien، بار دوم، ۲ (Stuttgart ۱۸۷۷ء) : ۳۲۷؛ (۶) Dozy : Suppl. aux dict. arab.، ۲ : ۴۳۲؛ (۷) G. Le. Strange : The Lands ofthe Eastern Caliphate، کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۸۹؛ (۸) H. Thiersch : Pharos, Antike, Islam und Occident (لائپزگ ۱۹۰۹ء)، ص ۲۲۳ تا ۲۳۳، ۲۳۰، س ۵؛ (۹) Massignon : Mission en Mésopotamie، ۲ (قاھره ۱۹۱۲ء) : ۹۲؛ (۱۰) K. Muller : DieKarwanserai im vorderenOrient (برلن ۱۹۲۰ء)، ص ۷؛ (۱۱) E. Herzfeld : Etimologia d' al-Qaisariyyah، در Orient Moderno، ۱ : ۶۹۱ اور اس پر مدیر کا حاشیه .

(M. STRECK)

قَیْصَر : (ع)، بوزنطی شہنشاه کے لیے * عربی میں عام طور پر مستعمل یه لفظ یقیناً یونانی لفظ Καῖσαρ کا متبادل ھے اور عربوں میں آرامی زبان کے واسطے سے پہنچا ھے (دیکھیے Fraenkel : Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen، لائیڈن ۱۸۸۶ء، ص ۲۷۸ ببعد) - معلوم ھوتا ھے که یه لفظ بہت ھی قدیم زمانے میں مستعار لے لیا گیا ھوگا کیونکه آگے چل کر سریانی زبان میں یہی لفظ تقریباً ھمیشه Kesar کی شکل میں ملتا ھے (دیکھیے Payne Smith : Thesaurus Syriacus، بذیل ماده)۔ آنحضرت صلّی اللہ علیه وآله وسلّم سے صدیوں پیشتر عربوں کے بوزنطیوں سے روابط و مراسم قائم تھے (دیکھیے A. Muller : Der Islam im Morgen-u. Abendland، ۱ : ۱۰ اور مادّهٔ غسّالیه) - قدیم عرب شعرا میں سے امرؤ القیس خاص طور پر قیصر کا ذکر بار بار کرتا ھے اور بلا شبهه قیصر نے اس کی زندگی میں حصه بھی بڑا اھم لیا

تھا (دیکھیے مادۂ امرؤالقیس)۔ قرآن مجید میں یه لفظ نہیں آیا، لیکن سیرت آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم اور احادیث میں جہاں یه بات قابل توجه ھے که یہاں یه ھمیشه دوسرے اسماے معرفه کی طرح لام تعریفی (ال) کے بغیر ھوتا ھے، قیصر کا ذکر اس زمانے کے غیر مسلم فرمانرواؤں میں سب سے پہلے کیا جاتا ھے۔ اس کے بعد شاہ ایران اور پھر حبشه کے نجاشی (Negus) کا مرتبه ھے۔ یه امر که البخاری: الصحیح کتاب الجزیه، باب ۱ (طبع Krehl-Juynboll، ۲ : ۲۹۲، س ۵، نیچے سے) میں ھرمزان ایرانی نے قدرتی طور پر اس سے مختلف راے کا اظہار کیا ھے، تعجب انگیز نہیں ھے۔ ھمیں جو بیانات ملتے ھیں ان میں اس مکتوب کو بڑی اھمیت حاصل ھے جو آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم نے دِحیة کلبی [رک باں] کے ھاتھ عامل بُصْری کو اور اس کی معرفت شہنشاہ ھرقل (Heraclius) کو ارسال فرمایا تھا اور جسے پڑھنے کے بعد اس نے ابوسفیان سے، جو ان دنوں وھیں موجود تھا، آپؐ کے بارے میں، استفسارات کیے تھے۔ [دیکھیے الطبری، ۱ : ۱۵۵۹، ۱۵۶۳ تا ۱۵۶۸، مطبوعۂ لائیڈن؛ البخاری، کیف کان بدء الوحی و کتاب الجہاد؛ ابن حجر: فتح الباری، ۱ : ۳۱، مطبوعۂ قاھرہ؛ شبلی: سیرت النبیؐ ۱ : ۴۶۲ تا ۴۶۸، مطبوعۂ اعظم گڑھ]۔ ان روایات سے معلوم ھوتا ھے که ھرقل دل سے اسلام کی طرف مائل تھا، لیکن اُسے نئے دین کے اعلانیه قبول کرنے سے فقط رعایا کے خوف نے روک رکھا تھا۔ مزید براں احادیث میں قیصر کے متعلق آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم کی انواع و اقسام کی پیشگوئیاں بھی محفوظ ھیں۔ (البخاری، تفسیر سورة ۶۶، [تحریم])، باب ۲ (طبع .Kr.- J، ۳ : ۳۶۰ وسط) میں لکھا ھے که آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم نے حضرت عمرؓ کو جو قیصر و کسرٰی کے درباروں کی شان و شوکت کا اپنی حالت سے مقابله کرکے افسوس کا اظہار کر رھے تھے، تسلی دیتے ھوے فرمایا که "کیا تم اس بات سے مطمئن نہیں ھو که یه دنیا ان کے لیے ھے اور عقبٰی ھمارے لیے؟"۔ کتاب الجہاد، باب ۹۳ (.Kr.- J، ۲ : ۲۵۹ نیچے) میں لکھا ھے: "میری امت کا پہلا لشکر جو قیصر کے شہر (قسطنطینیه) پر تاخت کرے گا اس کے گناہ معاف کر دیے گئے ھیں"۔ کتاب الایمان، باب ۳ (طبع .Kr.- J، ۴ : ۲۵۹، س ۹) میں آنحضرت صلّی اللّٰه علیه وآله وسلّم کی یه پیشگوئی مذکور ھے که رومیوں کی مشرق سلطنت نیز ایران کا اقتدار و اختیار بالآخر بالکل ختم ھو جائے گا۔

شعراے مابعد کے ھاں بھی قیصر کا مقبول عام تصور اقتدار و دولت کی علامت کے طور پر مستعمل ھے، چنانچه ابن جنّی (جو سب سے زیادہ ایک نحوی کی حیثیت سے مشہور ھے) ایک شعر میں جسے ابن خَلِّکان نے وَفَیات (طبع Wüstenfeld، ۴ : ۱۲۹، س ۴ نیچے سے) میں نقل کیا ھے، اس امر پر فخر کیا ھے که وہ قیاصرہ کی نسل سے ھے۔

مآخذ: (یہاں اور متن میں زیادہ تر ان حوالوں سے جو Prof. A. Fischer، لائپزگ، Prof. A. J. Wensinck، لائیڈن نے دیے ھیں) (۱) ابوالفداء: مختصر تاریخ البَشر، جزئی طبع و ترجمه از Fleischer، بعنوان Abulfedae Historia anteislamica، ص ۱۳۲ خاتمے پر؛ (۲) امرؤ القیس: دیوان، طبع Ahlwardt، عدد ۳۱، س ۴، عدد ۲۰، س ۱۲؛ (۳) البخاری: الصحیح، شروط، باب ۱۵ (طبع Krehl و Juynboll، ۲ : ۱۷۹)؛ (۴) وھی کتاب، کتاب المغازی، باب ۸۲ (طبع .Kr.-J، ۳ : ۱۸۳، ۱۶)؛ (۵) ابن ھشام: سیرة، طبع Wüstenfeld، ص ۱۷۹، س ۱؛

(٦) ابن سعد، طبع Sachau، وغیرہ، ۱/۲ : ۱٦، س ۴ تا ۱۵؛ (۷) البخاری، الصحیح، کتاب الجہاد، باب ۹۹ (طبع Kr.-J.، ۲ : ۲۳۲، س ۵)، باب ۱۰۲ (Kr.-J.، ۲ : ۲۳۳، س ۲ ببعد)؛ (۸) وہی کتاب : تفسیر سورۂ آل عمران، باب ۴ (طبع Kr.-J.، ۳ : ۲۱۴، اوپر، ۲۱٦ وسط)، بمواضع کثیرہ؛ (۹) مسلم : الصحیح (قاہرہ ۱۳۳۲ھ)، ۲ : ۹۷ نیچے تا ۹۸؛ (۱۰) التِّرمذی : السنن (قاہرہ ۱۲۹۲ھ)، ۲ : ۱۱۹ نیچے تا ۱۲۰؛ (۱۱) Wellhausen : *Skizzen u. Vorarb.*، ۴ : ۹۸؛ (۱۲) Caetani : *Annali*، ٦ھ، پیرا ۵۰ ۔

(A. SCHAADE)

* **قَیْصَرِیّة** : (عرب مصنفین قَیْسَارِیة اور قَیْصَارِیة بھی لکھتے ہیں)، ایشیاے کوچک (روم کا شہر جو ۳۵ درجے طول بلد مشرق (گرینچ) اور ۳۸ درجے ۱۵ دقیقے عرض بلد شمالی پر واقع ہے ۔ اس کا محل وقوع اَرجِیش طاغ Ardjīsh - Dagh [رک باں] کے شمالی دامن میں، سطح سمندر سے ۳۵۰۰ فٹ بلندی پر، ایک چٹیل سطح مرتفع پر ہے جسے دریاے قزل ایرماق (Halys) کا ایک معاون قرہصو سیراب کرتا ہے ۔ قزل ایر ماق قیصریہ سے شمال میں تقریبًا ۱۴ میل کے فاصلے پر بہتا ہے ۔ موجودہ زمانے میں یہ ولایت انقرہ [رک باں] کی ایک سنجاق کا مرکز ہے ۔ ازمنۂ وسطٰی اور موجودہ زمانے کا یہ شہر ایک قدیم شہر مزاقہ Mazaca کا جانشین ہے جو Cappadocia کا صدر مقام تھا اور جس کا نام Tibérius نے اسے فتح کرنے کے بعد (Caesarea) رکھا تھا ۔ مزاقہ موجودہ شہر کے جنوب مغرب میں ایک دو میل کے فاصلے پر ارجیش طاغ کے پہاڑی سلسلہ کے ایک طرف نکلے ہوئے حصے پر واقع تھا ۔ موجودہ شہر قیصریہ آہستہ آہستہ ان عمارتوں کے گرد آباد ہو گیا جنھیں قیصریہ کے ایک باشندے Basilius (۳۲۹ تا ۳۷۹ء) نے جو بڑے پادریوں میں سے تھا، تعمیر کرایا تھا ۔ جسٹنین Justinian اول نے اس نئی آبادی کو قلعہ بند کر دیا ۔

ازمنۂ وسطٰی میں قیصریہ کا بھی اسی سیاسی تاریخ میں حصہ ہے جو وسطی اور مشرق ایشیاے کوچک سے تعلق رکھتی ہے ۔ ساتویں صدی میں یہ عربوں کے ہاتھ آ گیا ۔ کچھ مدت کے لیے بوزنطیوں نے اسے دوبارہ لے لیا، لیکن ۱۰۸ھ/۷۲٦ء میں پھر یہاں عربوں کی حکومت قائم ہو گئی، دیکھیے Weil : *Gesch. der Chalifen*، ۱ : ٦۳۲ اور تِل مَحْری Tellmahré کے باشندے دیو جانس (Dionysius) کے سریانی وقائع (طبع Chabot)، ص ۲٦ ببعد ۔ گیارھویں صدی میں اسے سلجوقوں نے فتح کر لیا اور ان کی سلطنت کے دوسرے درجے کے شہر کی حیثیت سے تاریخ میں اسے ایک اہم حیثیت حاصل رہی ۔ یہ اس کی عظیم ترین خوش حالی کا زمانہ تھا ۔ بارھویں صدی میں یہ ترکی سلطنت دانشمندیہ [رک باں] کا صدر مقام تھا ۔

چودھویں صدی میں قیصریہ کو خاصی طویل مدت تک ایران کے مغل خوانین کا (جو ایلخان کے نام سے مشہور ہیں) اقتدار اعلٰی تسلیم کرنا پڑا، جیسا کہ ان سکّوں سے ظاہر ہوتا ہے، جو خوانین مذکور نے یہاں ضرب کرائے تھے ۔ ابن بطوطہ اس شہر میں خاص طور پر عراق کی ایک طاقتور قلعہ نشین فوج کی موجودگی کا ذکر کرتا ہے [ابن بطوطہ نے اسے قیساریہ لکھا ہے اور کہا ہے کہ و ہی مِن بلاد صاحب العراق و ہی احدی المدن العظام بہذا الاقلیم بہا عسکر اہل العراق] ۔ ۸۰۰ھ/۱۳۹۸ء کے قریب اس پر [سلطان] بایزید اول [رک باں] قابض ہو گیا اور اس کے بعد سے یہ ترکی حکومت ہی کے ماتحت چلا آ رہا ہے ۔ فقط تھوڑے عرصے کے لیے قیصریہ پر مملوک سلاطین کا قبضہ رہا، یعنی ٦۷۵ھ/۱۲۷۷ء میں جس وقت بیبرس اور اس کے بعد ۸۲۲ھ/۱۴۱۹ء میں ابراہیم بن سلطان

المؤیّد نے ایشیائے کوچک کے اس علاقے میں پیش قدمی کی، دیکھیے Weil، کتاب مذکور، ۴ : ۸۲، ۵ : ۱۳۶ .

آج کل قیصریہ ایشیائے کوچک کے اندرون ملک کے اہم شہروں میں سے ایک ہے۔ سنجاق قیصریّہ کی آبادی ۱۸۹۲ء میں Cuinet کے تخمینے کے مطابق ۲۱۰۷۳۲ تھی جس میں ۱۳۶۰۰۰ مسلمان تھے، ۴۵۳۱۸ راسخ العقیدہ ارمنی، ۲۵۴۴۹ کلیسائے قدیم کے پیرو یونانی، ۱۸۰۰ پروٹسٹنٹ اور ۱۵۷۵ رومن کیتھولک ارمنی تھے؛ ۱۸۱۳ء میں Kinneir کے اندازے کے مطابق کل آبادی تقریباً ۲۵۰۰۰ تھی (جس میں ۱۵۰۰۰ ارمنی، ۳۰۰ یونانی اور ۱۵۰ یہودی تھے)۔ ۱۸۳۹ء میں بقول Ainsworth کل آبادی ۱۸۵۲۲، اور ۱۸۹۲ء میں Cuinet کے نزدیک ۷۲۰۰۰ (۴۵۰۰۰ مسلمان، ۱۴۴۰۰ یونانی کلیسا کے پیرو ۹۰۰۰ ارمنی کلیسا کے پیرو، ۸۰۰ کیتھولک ارمنی، ۱۲۰۰ پروٹسٹنٹ تھی۔ ۱۸۹۶ء میں R. Oberhummer۔ Zimmerer ۶۰۰۰۰ بتاتا ہے، جس میں ۲۵ فی صد عیسائی تھے (ان میں دس ہزار ارمنی بھی شامل ہیں)، اور ۱۹۱۴ء میں Baedker ۵۴۰۰۰ بتاتا ہے جس میں ۳۳ فی صد عیسائی تھے۔ H. Barth کے اندازے کے مطابق ۱۸۵۸ء میں آباد مکانوں کی تعداد ۸ ہزار اور دس ہزار کے درمیان تھی .

عہد قدیم کی آخری صدیوں میں قیصریّہ میں یہودیوں کی ضرور ایک کثیر جماعت موجود ہوگی کیونکہ یہودی ماخذ کی رو سے کہا جاتا ہے کہ ساسانی بادشاہ شاپور (Sabor) اوّل (۲۴۱ تا ۲۷۲ء) نے ۲۶۰ء کے قریب ایشیائے کوچک پر چڑھائی کے دوران میں یہاں تو یہودی قتل کرائے ان کی تعداد ۱۲ ہزار سے کم نہیں تھی، دیکھیے Ersch اور Gruber : *Allgem. Encykl*، دوسرا حصہ، ۲۷ : ۱۸۴ (حاشیہ ۸۷) اور Pauly-Wissowa، کتاب مذکور، سلسلۂ دوم، ۱ : ۲۳۳۰ - معلوم ہوتا ہے کہ ازمنۂ وسطٰی میں یہ شہر ایشیائے کوچک میں یہودیوں کے علم ہلٰخہ (= علم روایت، رسم و رواج) Halakha [رکّ بہ *The Jewish Encyclopaedia*، بذیل Halakah] کا مرکز تھا، دیکھیے A. Neubauer، کتاب مذکور؛ H. Graetz : *Gesch. der Juden*، طبع چہارم، ۴ : ۶۱، ۲۶۳ - بہت سے مصنفین (مثلاً Chantre اور Ramsay نے یہاں کے موجودہ باشندوں کی عادات و خصائل کی مذمت کی ہے۔ گرمیوں کے مہینے یہاں کے بہت سے باشندے اَرجیش طاغ کے ایک طرف نکلی ہوئی پہاڑیوں میں گزارتے ہیں .

قیصریّہ کا منظر بالخصوص اپنے دلکش محل وقوع اور معتدبہ وسعت کی وجہ سے بہت خوش منظر اور دل آویز ہے۔ اسی لیے مولٹکے Moltke : *Briefe über Zustande u. Begebenheiten in der Türkei*، طبع ششم، برلن ۱۸۹۳ء، ص ۳۳۰) اور ناؤمان Naumann جیسے متعدد سیاحوں کے خیال میں یہ اندرون ایشیائے کوچک کا سب سے زیادہ خوبصورت اور نفیس ترین شہر تھا، لیکن اسی لیے اس کی [موجودہ] اندرونی حالت دیکھ کر کہ کہیں غلاظت اور کوڑے کرکٹ کے ڈھیر ہیں، کہیں گلیاں ویران پڑی ہیں اور شہر کے آس پاس ٹوٹی پھوٹی جھونپڑیاں پھیلی ہوئی ہیں، بڑی کوفت ہوتی ہے۔ اس کے قرب و جوار میں آتش فشانی مادے کے پتھر (tuff) ملتے ہیں، جن سے بہترین عمارتی مسالا دستیاب ہوتا ہے۔ زلزلوں کے خوف سے عام طور پر (جیسا کہ Barth نے لکھا ہے) شہر کے مکانوں کی بالائی منزل نامکمل چھوڑ دیتے ہیں .

ازمنۂ وسطٰی کے عرب جغرافیہ نویسوں نے یہاں کی عمارتوں میں سے ایک مسجد کا خاص طور پر

ذکر کیا ہے جو ترکوں کے مشہور مجاہد دین اور بطل قوم، سیّد (ابو محمّد) بَطّال (دیکھیے اوپر) کی یاد گار میں تعمیر کی گئی تھی۔ انھوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ شہر میں محمّد بن الحَنفیّہ [رکّ باں] کی ایک یادگار ہے جس پر ایک کتبہ بھی لگا ہوا ہے۔ لوگ اسے انتہائی عقیدت و احترام کی نظر سے دیکھتے ھیں۔ عیسائیت کے ابتدائی دور میں یہاں جو بڑے بڑے گرجے موجود تھے اب ان کا کوئی نشان باقی نہیں ہے، لیکن سلجوق دور کی اہم یادگار عمارتیں موجود ھیں، خصوصاً ۱۲۰۶ء کی اُولو جامع (مسجد عظیم)، ۱۲۳۶ء کی ھوین (Huen)؟ مسجد مع مدرسہ، نیز شہر سے کسی قدر باھر گول مقبرہ یا سیر تشلی گمبیت [گنبد] Syrtshaly Gumbet اور کوشک او نو Köshk Önü، جو ایک خان [سراے] نما عمارت ہے اور ۱۳۴۰ء میں ایک ہشت پہلو مقبرے کے گرد تعمیر ہوئی تھی۔ شہر کی دیواریں بھی سلاجقہ کے عہد کی ھیں البتہ ان کی مرمّت بعد کے زمانے میں ہوئی ہے۔ قلعے کے متعلق بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے جو آج کل ترکی مکانوں سے معمور ہے اور جہاں ایک شاندار منظر دکھائی دیتا ہے۔

قیصریہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ یہاں بہت سی سڑکیں آ کر ملتی ھیں اور تجارت کی خاصی گہما گہمی رہتی ہے۔ مقامی صنعتیں گنتی کی ھیں، یعنی قالین باقی، چمڑے کا کام، رنگ سازی اور (بقول Barth) ایک خاص طریقے کے خشک کیے ہوے گوشت کا تیار کرنا جو سارے ایشیاے کوچک میں فروخت ہوتا ہے۔

قیصریّہ کے جنوب مغرب میں تقریباً ڈیڑھ گھنٹے کی مسافت پر انگوروں کے باغوں کے درمیان مزاقہ قیصریہ Mazaca Caesaria کے قدیم شہر کے کھنڈر ھیں جسے یہاں کے باشندے اِسکی قیصریّہ اور عام طور پر اِسکی شہر یعنی پرانا شہر) اور ارمنی زورزت Zorzat کہتے ھیں۔ موجودہ شہر کے گرد بیرونی بستیوں کی طرح، جنوب مشرق تک ایک قوس کی شکل میں خاصے بڑے بڑے گاووں کا ایک سلسلہ ہے، مثلاً جنوب مشرق میں سوا گھنٹے کی مسافت پر تَلَس Talas کا چھوٹا سا قصبہ واقع ہے جو سینٹ سَبَس Sabas (م ۵۳۲۰) کا مولد تھا۔ یہاں ایک پرانا قلعہ اور ایک مضبوط و مستحکم چوکور فصیل ہے، نیز امریکی مشن کی عمارتیں (مدرسے، شفاخانے وغیرہ) ھیں۔ ان سے اور آگے جنوب میں پون گھنٹے کی مسافت پر سِنْجی دِرہ واقع ہے جہاں سینٹ جان St. John کی خانقاہ میں یونانی اسقف اعظم رہتا ہے اور اس کے چاروں طرف مدرسے ھیں جن کا انتظام قابل تعریف ہے۔ تَلَس اور سِنْجی دِرہ ارجیش طاغ کی باھر نکلی ہوئی پہاڑیوں پر واقع ھیں جو شمال مشرق میں ہے۔

قیصریہ کے مغرب اور جنوب میں عیسائی راہبوں کی ایک نو آبادی بہت قدیم زمانے ھی میں قائم تھی۔ یہاں آج بھی پرانی خانقاھیں اور بستیاں موجود ھیں جو غاروں کے اندر ھیں اور گرجا، حجرے اور مقبرے موجود ھیں۔ غاروں میں بنے ہوے ان کلیساؤں کا ذکر خاص طور پر ضروری ہے جو اُرْگُوب Ürgüb میں اور مچان mačan کی مخروطی چٹان پر واقع ھیں۔ ان مسیحی عمارتوں کے بارے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیے Ch. Texier : *Descr. de l' Asie Mineur*، ۲ (پیرس ۱۸۴۹ء) : ۵۳ بعد (اور لوح lxxxv تا lxxxviii)؛ Ch. Texier اور P. Pullan : *Byzantine Architecture*، لنڈن ۱۸۶۴ء، ص ۴۰ بعد؛ Oberhummer-Zimmerer، کتاب مذکور، ص ۲۰۱ بعد، ۲۴۴ تا ۲۵۰، ۲۹۸؛ H. Rott : *Kleinasiatische Denkmäler*، (لائپزگ ۱۹۰۸ء)، ص ۱۲۱ بعد، ۱۵۵ تا ۱۷۰، ۲۱۰ بعد.

مآخذ : (۱) Pauly-wissowa : *Realenzykl. d. klass Altertumswiss*، ۳ : ۱۲۸۹ھ؛ (۲) A. Neubauer : *La géographie du Talmud* (پیرس ۱۸۶۸ء)، ص ۳۱۸ ببعد؛ (۳ یاقوت) : معجم (طبع Wüstenfeld)، ۴ : ۲۱۴، ۳ ببعد؛ (۴) ابوالفداء : تقویم البلدان (طبع Reinaud و de slane)، ص ۲۸۳ (ترجمه از Reinaud، ۲/۲ : ۱۳۷؛ (۵) القزوینی : آثار البلاد (طبع Wüstenfeld)، ص ۳۷۱، ص ۲۷ ببعد؛ (۶) ابن بطّوطه (طبع Defremery و Sanguinetti)، ۲ : ۲۸۷ تا ۲۸۹؛ (۷) حَمْد الله المُستَوفی : نُزْهَةُ القلوب (سلسلۂ یادگار گب، ۲۳/۱)، ص ۹۸، ۱۹۱؛ (۸) حاجی خلیفه : جهان نما (قسطنطینیه ۱۱۴۵ھ)، ص ۶۲۰ (لاطینی ترجمه از Norberg، Lund ۱۸۱۸ء، ۲ : ۳۹۵)؛ (۹) G. Le Strange : *The Lands of the Eastern caliphate*، کیمبرج ۱۹۰۵ء)، ص ۱۴۵ ببعد؛ (۱۰) خلیل ادهم : قیصریّه شهری مبانی اسلامیه و کتابه لری، استانبول ۱۳۳۴ھ، (مصوّر)؛ (۱۱) سامی بے : قاموس الاعلام، ۵ : ۳۸۰ ببعد؛ (۱۲) Kinneir : *Journey through Asia Minor, Armenia and koordistan in the years 1813 and 1814*، (لندن ۱۸۱۸ء)، ص ۹۵ تا ۱۰۶؛ (۱۳) Ainsworth (۱۸۳۹ء میں سیاحت)، در *Journ. of the Roy. Geogr. Soc.*، ج ۱۰ : (۱۸۴۱ء)، ص ۳۰۸؛ (۱۴) W. J. Hamilton : *Reisen in kleinasien Pontus u. Armenien* ۲ : لائپزگ ۱۸۴۳ء)، ۲۳۷، ۲۴۸ ببعد، ۲۶۹؛ (۱۵) P. v. Tschihatcheff : *Routen in kleinasien* (۱۸۴۸ء میں) = *Petermanns Mitt.* Erg.-Bd ۴، Heft ۲۰ (۱۸۶۷ء)، ص ۹، ۲۸، ۳۶؛ (۱۶) H. Barth : *Reise von Trapezunt .... nach Scutari* (موسم خزاں ۱۸۵۸ء) *Petermanns Mitt*، Erg.-Bd، ۱ : Heft، ۳ (۱۸۶۰ء) : ۵۶ تا ۵۹؛ (۱۷) Tozer : *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor* (لندن ۱۸۸۱ء)؛ (۱۸) E. Naumann : *Vom Goldenen Horn bis zu den Quellen des Euphrat* (۱۸۹۳ء)، ص ۲۰۵ تا ۲۲۰؛ (۱۹) E. Chantre : (۱۸۹۳-۱۸۹۴ء)، در *Nouv. Archives des miss. Scient et litt*، پیرس ۱۸۹۷ء؛ (۲۰) Ramsay : *Impressions of Turkey during 12 years' wandering*، (لندن ۱۸۹۷ء)، ص ۲۳۲ ببعد؛ (۲۱) R. Oberhummer و H. Zimmerer : *Durch Syrien und Kleinasien* (برلن ۱۸۹۹ء)، ص ۱۳۲ تا ۱۳۴، ۲۳۶ تا ۲۴۳؛ (۲۲) V. Cuinet : *La Turquie d' Asie*، ۱ : (پیرس ۱۸۹۲ء) : ص ۳۰۷ ببعد؛ (۲۵) Baedeker : *Konstantinopel, Balkan-Staaten Kleinasien*، بار دوم (۱۹۱۴ء)، ص ۲۹۷ تا ۲۹۹؛ (۲۴) قیصریه کے بارے میں ایک مخصوص مقالے کے لیے جو ترکی زبان اور یونانی حروف میں Joannes Joannides کی تصنیف ہے (۱۸۹۶ء)، رک به Oberhummer-Zimmerer، کتاب مذکور، ص ۱۳۲، حاشیه ۲؛ (۲۵) قیصریه میں رومی سلاجقه اور ایلک خانون کے ضرب کردہ سکوں کے لیے رک به St. Lane-Poole : *Catal. of Oriental Coins in the British Museum* (لندن ۱۸۷۵ء ببعد)، ۱ : ۱۸۱ (اشاریه)؛ (۲۶) اسمٰعیل غالب : تقویم مسکوکات سلجوقیّه (قسطنطینیه ۱۳۰۹ھ)، ص ۱۶، ۲۸، ۲۹، ۸۴۔

[قیصریه، جو اب بالعموم قیصری یا قیسری کے نام سے مشہور ہے، ایشاے کوچک میں ایک "ایل" (صوبے) کا دارالحکومت ہے جس کی آبادی ۱۹۷۰ء میں ایک لاکھ ساٹھ ہزار تھی۔ اس کا شمار ترکی کے بڑے شہروں میں ہوتا ہے]۔

(M. STRECK)

قیلیقیه : [= قیلقیا؛ صحیح کیلیکیا؛ Cilicia]۔ * نام : آشوری تحریروں میں "خِلَکُّو" جو بنیادی طور پر اس خطے کے مغربی حصے، یعنی کیلیکیا ترا کیا Cilicia Trachea پر دلالت کرتا ہے، لیکن اس میں قپادوقیا Cappadocia کا ایک حصه بھی شامل ہے، جب کہ کیلیکیا کے میدانی علاقے کو "قُوِ" موسوم کیا گیا ہے۔ ہیلینیکی دور میں کیلیکیا کا نام

مغربی اور مشرق دونوں حصوں [یعنی طاغلق کیلیکیا اور اووه لق کیلیکیا]، کیلیکیا تراکیا اور میدانی کیلیکیا پر مشتمل تھا۔ یه نام عرب جغرافیه نویسوں کے هاں نہیں پایا جاتا۔ وه کیلیکیا کو محض "ثغور" [رک بآں] کا خطّه یا بلاد سرحد کہتے تھے۔ قیلیقیه یا کیلیکیا کی صورت عصر جدید سے پہلے دیکھنے میں نہیں آتی (دیکھیے ابن الشحنه: الدّرالمنتخب، ص ۱۸۰)، لیکن یه قدیم نام سے بلا واسطه مشتق هوگا، بشرطیکه یه قیاس درست هو که کیلیکیا تراکیا Cilicia Trachea کے لیے ترکی نام اِیچ اِیل [رک بآں] (لفظی معنی: اندرونی علاقه) فی الحقیقت کیلیکیا سے ماخوذ ہے.

جغرافیائی خاکه: کیلیکیا شمال مغربی جانب آناطولی کی سطح مرتفع اور جنوب مشرق جانب شامی سرحد سے گھرا هوا ہے۔ اس کا جنوبی سرا بحیرهٔ روم کا کنارا ہے، جو یہاں اپنے انتہائی مشرق منتہی کو پہنچ جاتا ہے اور شمالی جانب اس کی حفاظت کوهستان طاوروس (طارس Taurus) کرتا ہے، جس پر واقع کیلیکیا کے دروں کے ذریعے سطح مرتفع کے ساتھ رسل و رسائل کا سلسله جاری رهتا ہے۔ مشرق جانب امانیه کے درے (اللّکام) هیں اور مغربی جانب سِلِندی (قدیم سلینونة Selinonte) سے کچھ آگے بڑھ کے پامفیلیا کا صوبه آتالیا یا آنطالیه کا خطّه) شروع هوتا ہے۔ کیلیکیا اور اللکام کے دروں کے باعث عسکری اعتبار سے کیلیکیا کی هر زمانے میں بڑی اهمیت رهی ہے۔ اگرچه پہاڑوں اور سمندر نے کیلیکیا کو دوسرے علاقوں سے الگ تھلگ کر کے اسے ایک واضح انفرادیت بخشی ہے، تاهم یه شاذ و نادر هی زیاده عرصے تک آزاد و خود مختار ره سکا ہے، حتّٰی که اس وقت بھی نہیں جب اسے ارمینا خرد کی سلطنت یا رمضان اوغلو کی ترکمانی ریاست کی حیثیت حاصل تھی۔ حِطّی قوم (Hittites) کے زمانے سے ترکان عثمانیه کے دور تک یه علاقه بیشتر مفتوح هو کر مشرق بحیرهٔ روم کی سلطنتوں هی کا جزو رها ہے.

کیلیکیا قدرتی طور پر تین جغرافیائی خطّوں میں منقسم ہے: کیلیکیا تراکیا، کیلیکیائی طاو روس اور کیلیکیا کے میدان۔ کیلیکیا تراکیا (لفظی معنی: ناهموار کٹا پھٹا) مغرب کی جانب ایک پہاڑی علاقه ہے، جس کے ساحل پر جابجا بندرگاهیں هیں۔ جب پومپیوس Pompey کے جہاز بحری قزّاقوں کا تعاقب کرتے تھے تو وه یہاں آ کر پناه لیتے تھے۔ اس علاقے کا ترکوں کے اندرونی علاقے سے عملًا کوئی سلسلۂ مواصلات نہیں اور فقط چند وادیوں میں قابل کاشت زمین کے قطعات پائے جاتے هیں، مثلًا گوک صو (قدیم Calycadnus) کی وادی میں، جو سِلفکه کے قریب سمندر میں جا گرتی ہے۔ نتیجةً یه علاقه بہت مفلس ہے، اور اس میں صرف چند چھوٹے قصبے هیں (سِلفکه، قدیم سلفقیه Seleucia، مت، جو سِلفکه سے قره مان اور قونیه جانے والی سڑک پر واقع هیں اور مغرب میں آنا مور، جو ساحل سمندر پر اورنامق Ermenek کے علاقے میں ہے).

ایک طرف کیلیکیا تراکیا اور ساحلی میدان اور دوسری طرف طاوروس کے درمیان حدّ فاصل ایک چھوٹا سا دریا لاموس ہے، جو کوهستان طاوروس سے نکلتا ہے۔ کیلیکیا تراکیا ۳۰۰ کیلو میٹر لمبا، ۵۰ کیلو میٹر چوڑا قطعهٔ زمین ہے اور جنوب مغرب سے شمالی مشرق جانب پھیلا هوا ہے۔ اس مین دمبلک، بلغار طاغی (طارس کے ترکی مترادف بوغا کی بگڑی هوئی شکل) اور آلا طاغ کے پہاڑی سلسلے شامل هیں۔ آلا طاغ کی ایک چوٹی ۳۶۰۰ میٹر اونچی ہے۔ یه پہاڑ شمال کی جانب

حَجین طاغ تک چلا گیا ہے ۔ عقبی طاوروس (Anti-Taurus) دریاے زمنتی صُو (سابقہ کَرمالسَ Karmalas) کے بائیں کنارے سے، جو دریاے سیحان (Saros) کا معاون ہے، مشرق سمت کو شروع ہوتا ہے، مگر اس پہاڑ کے سلسلے کو آسانی سے عبور کیا جا سکتا ہے، کیونکہ سطح مرتفع قپادوقیا Cappadocia سے آنے والی ندیوں نے بحیرۂ روم تک اپنا راستہ بنانے کے لیے ان میں سے بہت سی وادیاں کاٹ دی ہیں ۔ طرسوس چایی (قدیم نام Cydnus؛ عربی میں بَرَدان) بلغار طاغ کی پہاڑیوں سے نکلتی ہے اور طرسوس کو سیراب کرتی ہے ۔ بلغار طاغ اور آلا طاغ کے درمیان چکیدی صو اور قورشون صو کی ندیاں ہیں، چکیدی قورشون کا معاون ہے جو اپنی نوبت پر دریاے سیحان کا معاون ہے ۔ سڑک، جو "ابواب کیلیکیا" کے نام سے موسوم ہے، دروں کے اوپر سے ہوتی ہوئی ان وادیوں میں سے گزرتی ہے ۔ شمالی جانب یہ سوس کو بزَنتی (قدیم Podandos ۔ بُدَندُون) کے راستے سے اُولوکِشلَہ سے ملاتی ہے، جہاں کی تنگ ترین گھاٹی صحیح معنوں میں باب کیلیکیا کہلاتی ہے اور طرسوس چایی کے بالائی حصے کے قریب گولک بوغاز کے مقام پر ۱۱۶۰ میٹر بلند ہے ۔

میدان (یونانی : Pedias؛ ترکی : چُکورووہ) کیلیکیا کا اہم ترین حصہ ہے، جو اپنے دو بڑے دریاؤں سیحان (قدیم ساروس Saros) اور جَیحان (قدیم پیراموس Pyramus) کی لائی ہوئی گاد اکٹھی ہونے سے بنا ہے ۔ دریاے جیحان کے زیریں حصے کے بائیں کنارے کے ساتھ ساتھ کوہستان طاوروس کی نسبۃً کم بلند شاخ جَبَل النور یا جبل مِصیص ہے ۔ میدان کیلیکیا جو شمال کی جانب پہاڑ کے بڑے حصار سے محفوظ ہے، جنوبی ہواؤں کے لیے کھلا ہوا ہے ۔ اس کی آب و ہوا اور نباتات بحیرۂ روم کے خطوں کے مانند اور نہایت زرخیز ہے ۔ گرم ممالک کے ساتھ مخصوص فصلیں وہاں بوئی جا سکتی ہیں ۔ نیشکر کے علاوہ وہاں روئی کی کاشت بھی کثرت سے ہوتی ہے ۔ کیلیکیا کے بڑے بڑے شہر ہمیشہ سے اسی علاقے میں نظر آتے ہیں ۔ شمالی جانب، طاوروس کے دامن میں سیس (موجودہ قوزان) اور عین زَرْبَی (قدیم آنا زاربہ) واقع ہیں، لیکن ان کی آب و ہوا بھی بحیرۂ روم ایسی ہے ۔ جنوب کی طرف مِصِّیْصَہ (Mopsuestia) جیحان کے اور آطنہ سیحان کے کنارے ہے ۔ طرسوس، ایاس (قدیم Aigai)، خلیج اسکندرونہ کے مغربی ساحل پر ہیں ۔ خود شہر اسکندرونہ اس کے مشرق میں واقع ہے ۔ طرسوس کے مغرب میں مرسین ہے ۔ یہ نسبۃً زمانۂ حال کا شہر ہے اور آج کل ایچ ایل کے نام سے موسوم ہے ۔

اسلامی عہد میں کیلیکیا تراکیا اور سلفقیہ یونانیوں (بوزنطیوں) کی ملکیت تھے اور ان دو سلطنتوں کے درمیان لاموس (عربی میں لامِس) سرحد کا کام دیتا تھا ۔

عثمانی ترکوں کے تحت کیلیکیا آطنہ کی "ولایت" بنا لیا گیا اور شمال میں ایچ ایل آطنہ اور قوزان کی "سنجاقوں" اور خلیج اسکندرونہ کے ارد گرد جبل برکت کی سنجاق میں منقسم تھا ۔

کیلیکیا کے بڑے بڑے شہر حَلب –ہ– فوزی پاشا، –ہ– آطنہ –ہ– اولو کشلہ ریلوے سے ملے ہوے ہیں، جس کی ایک شاخ طرسوس کے راستے مرسین جاتی ہے ۔

کیلیکیا میں اکثر زلزلے آتے رہے ہیں ۔ میخائیل الشامی (Michael the Syrian، ۳ : ۱۷) اور الطبری (۳ : ۶۸۸) میں لکھا ہے کہ ۲۳ جون ۸۰۳ء کو ایک زلزلہ آیا، جس نے دریاے جیحان کا راستہ روک دیا اور مصیصہ کی شہرپناہ کو جزوی

طور پر تباہ کر ڈالا۔ ایک اور زلزلہ ١١١٣ء میں آیا تھا (رک بہ مصیص)۔ آخری زلزلہ ١٩٥٢ء میں آیا ہے۔

مآخذ : (١) K. Ritter : *Die Erdkunde von*
Asien. Allgemeine Erdkunde، جلد ١٨، ١٩،
Kleinasien، برلن ١٨٥٨-١٨٥٩ء؛ (٢) V. Cuinet :
La Turquie d'Asie، پیرس ١٨٩٠-١٨٩٥ء، ٢: ٣تا١٠٨؛
(٣) W. M Ramsay : *The Historical Geography of*
Asia Minor، لنڈن ١٨٩٠ء، ص ٣٤٩ ببعد، ١٦٣تا٣٨٧؛
(٤) Le Strange : باب ٩ ؛ (٥) Pauly-Wissowa :
١١ : ٣٨٥ ببعد؛ (٦) E. Banse : *Die Türkei*، ١٩١٩ء،
ص ١٦٥ تا ١٨٥؛ (٧) R. Blanchard : *L' Așie*
Occidentale، بار سوم، در Vidal de la Blache و
Gallois : *Géographie Universelle*، ٨ : ٦٩ ببعد؛ (٨)
Gaudefroy-Demombynes : *La Syrie à l' époque*
des Mameloks، ص ٩٨ تا ١٠٠؛ (٩) Cl. Cahen : *La*
Syrie du Nord á l' epoque des Croisades، ١٩٣٨ء،
ص ١٣٤ تا ١٥٥؛ (١٠) M. Canard : *Hist. de la*
dynastie des H'amdanides، ١ : ٢٧٨ تا ٢٨٥، نیز
دیکھیے مخصوص موضوع کے رسالے یعنی: (١١) Faver و
Mandrot : *Voyage en Cilicie*، ١٨٧٤ء، در *Bull. de la*
Soc. de Géogr.، ١٨٧٨ء؛ (١٢) V. Langlois :
Voyage dans la Cilicie et les montagnes du Taurus،
پیرس ١٨٦١ء۔

تاریخی خاکہ : جب عربوں نے شام فتح کر لیا، تو ہرقل (Heraclius) نے اسکندرونہ اور طرسوس کے درمیان واقع تمام شہروں کی محافظ افواج کو حکم دیا کہ وہ اپنے مورچے خالی کر دیں [رک بہ مصّیص]۔ غالبًا شہری آبادی کے ایک حصے کو بھی ایسا ہی کرنا پڑا۔ عربوں نے فورًا ہی ان شہروں پر باقاعدہ قبضہ نہیں کیا، بلکہ وہ اس خطے پر یا اس کے پار آناطولی پر وقتًا فوقتًا تاخت کرتے رہے، البتہ واپس ہوتے وقت وہ ان قلعوں میں حفاظت کے لیے تھوڑی تھوڑی فوج تعینات کر جاتے تھے۔ کہتے ہیں کہ ٣١ھ/٦٥١-٦٥٢ء میں امیر معاویہؓ نے ایک مہم سے لوٹتے وقت انطاکیہ (Antioch) تک تمام قلعوں کو منہدم کر دیا۔ بہرحال اس بات کی تحریری شہادت ملتی ہے کہ عربوں نے طرسوس کو ٥٣ھ/٦٧٢-٦٧٣ء میں تسخیر کیا تھا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس پر یونانیوں نے دوبارہ قبضہ کر لیا تھا یا اس کے باشندوں نے اس کی مدافعت کی تھی۔ مزید براں ٦٥ھ/٦٨٥ء میں قسطنطین پوغنتس Constantine Pogonatus کی فوج نے مصّیصہ (Mopsuestia) تک پیش قدمی کی۔ ٨٤ھ/٧٠٣ء کے بعد عرب مصّیصہ میں آباد ہونے شروع ہو گئے۔ اسی سال کے دوران میں کسی وقت وہاں حفاظتی فوج کا دستہ بھی متعین کر دیا گیا۔ عربوں کو کیلیکیا کے مختلف مقامات پر مستقل قبضے کے فوائد کا اندازہ ہو گیا تھا، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ نے مصّیصہ اور انطاکیہ کے درمیان تمام حصاروں کو منہدم کر دینے کی تجویز ترک کر دی۔ سیس جو کوہ طاوروس کے دامن میں واقع ہے، ١٠٣ھ/٧٣١-٧٣٢ء میں فتح ہوا تھا۔ دوسری صدی ہجری کے پہلے عشروں ھی میں یہ عیاں ہو گیا تھا کہ عربوں کا اس علاقے میں آباد ہونے کا ارادہ ہے۔ زُطّ [رک باں] اپنی بھینسوں کے ساتھ مصّیصہ میں بسائے گئے تھے۔ اندر ملک میں سلسلۂ مواصلات قائم کرنے کے لیے آطنہ کے مشرق میں سَیحان پر پل تعمیر کیا گیا۔ اگرچہ عرب عساکر کو کیلکیائی دروں کے راستے ملک کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک جانے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی تھی، تاہم اس پر قبضہ رکھنا ابھی تک مخدوش تھا۔ ابھی

سرحدی استحکامات یا "ثُغور" کی کوئی باقاعدہ تنظیم نہ ہوئی تھی اور وہ ابھی تک "جُند" قنسرین ہی کے تابع تھے، جسے حضرت معاویہؓ یا یزید بن معاویہ نے حمص سے علٰحدہ کر دیا تھا (دیکھیے ابن الشّحنه، ص ۹)، لیکن یہ مقامات پہلے ہی "رباط" یعنی ایسے استحکامات کی صورت میں تبدیل کر دیے گئے تھے جن کے محافظ رضا کار مجاہدین ہوتے تھے، جو اپنے جوش دین اور جوش جہاد دونوں کے لیے مشہور تھے۔ الدّینوری (ص ۳۴۵) لکھتا ہے کہ خالد القسری [رکّ باں] نے اپنے عہدے سے معزول ہو جانے کے بعد خلیفہ ہشام سے طرسوس جانے کی اجازت حاصل کر لی؛ جہاں وہ کچھ عرصے کے لیے رباط میں مقیم (مرابِط) رہا۔

عباسی انقلاب کے بعد بوزنطیوں نے کیلیکیا کو فتح کرنے کے لیے خلافت کے پر آشوب حالات سے فائدہ نہ اٹھایا، بلکہ اس کے بجائے انھوں نے اپنی توجہ ملطیہ اور قالیقلا کے علاقوں پر مرتکز رکھی۔ جب بنو عباس نے اپنے پاؤں مضبوطی سے جما لیے تو انھوں نے، بالخصوص المَہدی کے عہد میں، کیلیکیا کے اہم مقامات اور خاص طور پر مَصّیصہ اور طرسُوس کو مضبوط کرنے اور آباد کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ ہارون الرّشید نے اس سرحدی حکمت عملی کو چلانے میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ ۱۷۰ھ/۷۸۶-۷۸۷ء میں اس نے سرحدی استحکامات کو الجزیرہ اور جُند قنسرین سے علٰحدہ کر دیا اور انھیں ایک جداگانہ سرکار انتظامی وحدت العَوَاصم [رکّ باں] کے ماتحت کر دیا (الطبری، ۳ : ۶۰۴؛ ابن الشحنه، ص ۹)۔ کیلیکیا اب عواصِم "جند" کا حصہ بن گیا۔ اس کی تنظیم نو دفاعی اور جارحانہ دونوں مقاصد کے واسطے کی گئی تھی، جس نے اسلامی علاقے کو بوزنطی یورشوں سے محفوظ رکھنے میں بڑی مدد دی (دیکھیے مروان بن ابی حَفْصَہ کی ابیات، در الطبری، ۳ : ۷۴۲) اور اسلامی فوجوں کے لیے جارحانہ کارروائی کرنے کا ایک محفوظ عسکری مقام مہیا کر دیا کیونکہ یہ دستور ہو گیا تھا کہ ہر سال یونانی علاقے پر ایک دو حملے کیے جائیں۔ اس سلسلے میں کیلیکیا کو مجاہدین اور "مرابطون" کی مستقل چھاؤنی کی حیثیت حاصل ہو گئی تھی۔ ان مورچوں کے استحکام کے ساتھ ساتھ ہارون الرشید اور اس کے جانشینوں کے عہد حکومت میں کیلیکیائی دروں کے پار بھی مہمیں شروع ہو گئیں۔ ان عسکری کارروائیوں کو کامیابی سے سرانجام دینے میں ایک اہم قدم ۲۱۷ھ/۸۳۲ء میں مسلمانوں کے ہاتھوں اللّؤلؤ (Lulan) کی تسخیر تھی، جہاں کا قلعہ اس تنگ راستے کی شمالی جانب سے حفاظت کرتا تھا، جو کیلیکیائی دروں کے اوپر سے گزرتا ہوا بُزَنْتی سے تیانہ کو جاتا تھا۔

عیسائیوں کی خاصی آبادی ان حصاروں یا ان کے نواحی دیہات میں رہتی تھی۔ اپنی عسکری مہمات کے سلسلے میں مسلمان ان میں سے بعض کو اپنی رہبری کے فرائض انجام دینے کے لیے بھرتی کر لیا کرتے تھے (دیکھیے *AIEO Alger*، ۱۵ : ۴۸)، لیکن گاہے گاہے وہ انتقامی کارروائی کے طور پر بوزنطیوں کے لیے جاسوسی بھی کرتے تھے (الطبری، ۳ : ۱۷۲؛ Michael the Syrian، ۳ : ۱۹ ببعد)۔

لاموس کا چھوٹا سا دریا کیلیکیا تراکیا اور عرب کیلیکیا کے درمیان حد بندی کرتا تھا۔ اس کے کنارے وقتاً فوقتاً قیدیوں کا تبادلہ ہوتا تھا یا انھیں دشمن کے ہاتھ دوبارہ فروخت کر دیا جاتا تھا۔ مؤرخین نے ایسے لین دین کے واقعات لکھے ہیں (خصوصاً المسعودی: تنبیہ، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰)۔

المعتصم کے ۲۲۳ھ/۸۳۸ء میں عموریہ (Amorium) پر مشہور حملے کے بعد، جس پر آناطولی کے خلاف شاندار مہمات کا خاتمہ ہو گیا، رفتہ رفتہ کیلیکیا میں خصوصی امیر مقرر کرنے کا دستور ہو گیا ۔ وہ زیادہ تر طرسوس میں مقیم رہتے تھے اور اگرچہ رسمی طور پر وہ والی عواصم یا حکمران شام کے تابع ہوتے تھے، لیکن انھیں ایک حد تک اندرونی خود مختاری حاصل تھی اور وہ ملکی دفاع اور سالانہ برّی اور بحری مہمّوں کی تنظیم کے ذمّے دار ہوتے تھے ۔ طرسوس کے بعض امرا نے خاصی شہرت پائی، مثلاً علی الارمنی، خواجہ سرا یازمان (یونانی : Esman)، غلام زرافہ (المعروف لیو طرابلسی Leo of Tripoli و رشیق الوردامی) دَمیانہ، ثمل، نصر الثَّملی ۔ کچھ عرصے کے لیے کیلیکیا، اپنے "عواصم" اور "ثُغور" کے ساتھ مرکزی خلافت کے اختیار سے نکل گیا اور طولونی مصر کے زیر نگیں آ گیا (۲۶۰ھ/۸۷۳ء تا ۲۸۶ھ/۸۹۱ء) ۔ یہ طولونیوں اور مرکزی حکومت کے درمیان منازعت، مقامی امیروں کی سرکشی اور بوزنطی تاختوں کی وجہ سے تباہی کے سبب اس کی تاریخ کا پر آشوب باب تھا ۔ ۲۶۳ھ/۸۷۶-۸۷۷ء میں بوزنطی حکومت کو لؤلؤہ واپس مل جانے سے کیلیکیا کو زبردست خطرہ لاحق ہو گیا، تاہم طرسوس کے "رباط" نے اس دور میں ترقی کی اور بہت پھیل گیا ۔ اس کی تائید کمال الدین : بُغیۃ الطّلب کے جغرافیائی مقدمے میں استعمال ہونے والے مآخذ (دیکھیے *AIEO Alger*، ۱۵ : ۶۴ ببعد) اور الاصطخری اور ابن حوقل کے بیانات سے ہوتی ہے [رک بہ طرسوس] ۔ خلیفہ المعتز اور اس کی والدہ نے عسکری اور دینی قائدین کے تحت "مرابطون" کی خصوصی جمعیتوں کو قائم رکھنے میں بڑی رقمیں خرچ کیں ۔ ایسے زمانے میں جبکہ جذبۂ جہاد نے کیلیکیا کو خاص امتیاز عطا کر دیا تھا اس علاقے میں علما، محدّثین، زہّاد اور دینی جذبہ رکھنے والے لوگوں کی بہت بڑی تعداد جوق در جوق جمع ہو گئی ۔ وہ ادائے فرض کے طور پر جہاد میں حصہ لیتے، سپاہیوں اور شہریوں کو صحیح عقائد کی تعلیم دیتے اور ان کے اندر خالص دینی جذبہ پیدا کرتے تھے ۔ ان میں زیادہ مشہور و معروف ابراہیم بن ادھم بن منصور [رک باں] [م ۔ مابین ۱۶۰/ ۷۷۶ء و ۱۶۶ھ/۷۸۲ء) اور ابراہیم بن محمد الفَزاری (م ۱۸۸ھ/۸۰۴ء) تھے ۔ (ابن عساکر، ۲ : ۲۵۴) الذہبی اور ابو المحاسن کی وفیات میں ایسے کئی اشخاص کا ذکر ملتا ہے، جن کی نسبت "ثَغری" یا "طرسوسی" ہے (دیکھیے بذیل ۱۸۱، ۱۹۶، ۲۷۳، ۲۹۷ وغیرہ) ۔ یاقوت (۳ : ۵۲۶) نے بھی کثیر تعداد میں ان کی آمد کا حوالہ دیا ہے (نیز دیکھیے، ۱ : ۵۲۹) ۔ ہمیں معلوم ہے کہ احمد بن طُولُون کی تعلیم طرسوس میں ہوئی تھی ۔ یہاں اسلامی تہوار بڑی شان و شوکت سے منائے جاتے تھے ۔ ابو المحاسن (۳ : ۶۰) نے طرسوس کی عیدالفطر کو دنیائے اسلام کے چار عجائبات میں سے شمار کیا ہے ۔

چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کے نصف اوّل میں کیلیکیا مصر کے عامل اخشید کے تحت آ گیا ۔ ان دنوں عامل مصر کا تقرّر خلیفہ کیا کرتا تھا ۔ اخشید اور حَمدانی امیر سیف الدولہ کی باہمی چپقلش کے بعد مؤخر الذکر نے شام اور حلب پر تسلّط جما لیا اور کیلیکیا کے سرحدی صوبے کے والی نے امیر حلب کی اطاعت قبول کر لی ۔ اس کے بعد سے طرسوس کے امیر، سیف الدّولہ کی مہمّوں میں شرکت کرنے لگے ۔ طرسوس کا بحری بیڑہ خلیفہ معتضد نے تباہ کرا دیا تھا : چنانچہ اسی کی حکمت عملی کے باعث یہ اس قدر

کمزور تھا ۔ چوتھی صدی ہجری/دسویں صدی عیسوی کی لڑائیوں میں برائے نام حصّہ لے سکا ۔ اس صدی کے نصف آخر میں شمال کی طرف سے بوزنطی حملے کا خطرہ پیدا ہو گیا، جس کے باعث مسلسل شورشیں اور بغاوتیں ہوتی رہیں اور ۳۵۲ھ/۹۶۳ء تا ۳۵۴ھ/۹۶۵ء کی معرکہ آرائیوں کا انجام یہ ہوا کہ بوزنطیوں نے کیلیکیا کو مکمّل طور پر دوبارہ فتح کر لیا ۔ ایک صدی سے زیادہ عرصے تک یہ ان کے قبضے میں رہا اور اس دوران میں مسلمان یہاں سے ہجرت کرتے رہے اور ارمن بڑی تعداد میں یہاں آ کر آباد ہوتے رہے ۔ اس کا باعث بوزنطیوں کا یہ دستور العمل تھا کہ وہ ارمن عمال کو ملکی انتظام کے لیے مقرر کرتے تھے ۔ جب سلجوق حملوں نے ان ارمنوں کو واپس دھکیلا جو ترکوں کی فتح ارمینیا کے بعد قپادوقیا میں آباد ہوگئے تھے، تو اس طرف ان کی تعداد ایک بار اور بڑھ گئی اور جنگ مازکرد (Manzikart) (۱۰۷۱ء) کے بعد تو یہاں ایک واقعی ارمن ریاست بنا دی گئی جو ملیطیہ سے کیلیکیا تک پھیلی ہوئی تھی ۔ اس کا سربراہ ایک ارمن تلارطوس Philaretus تھا، جو روسانوس دیو جانس Romanus Diogenes کا ایک سابق سالار تھا ۔ اس نے اپنا دارالحکومت مرعش میں قائم کیا (دیکھیے (۱) Chalandon : *Alexis comnène*، ص ۹۵ ببعد؛ (۲) J. Laurent : *Byzance et les Turcs Seldjoucides*، ص ۸۱ ببعد؛ (۳) وہی مصنف : *Byzance et Antioche sous le curopalate philarète*، در *Rev. des Et. arm*، ۹ (۱۹۲۹ء) : ۶۱ ببعد؛ (۴) Grousset : *Histoire des Croisades*، ۱ : *xl* ببعد) ۔ ارمن سردار اوشن Oshin، والی لیمبرون Lampron (فی زمانہ نمرون ییلہ، طرسوس کے شمال مغرب میں) اور روبن Ruben، والی پرتزپرت Partzepert (سیس کے شمال میں) شاید اس کے خراج گزار تھے ۔ جب ترکوں سے شکست کھا کر فلارطوس وہاں سے رخصت ہو گیا تو وہ اپنی جاگیروں پر بدستور قابض رہے ۔ ترک جنگ مازکرد سے پہلے بھی کیلیکیا کو تہ و بالا کر چکے تھے اور صلیبی محاربین کی آمد سے ذرا پہلے (مائیکل شامی Michael the Syrian، ۳ : ۱۷۹) انھوں نے اہم شہروں پر قبضہ کر لیا تھا ۔ بایں ہمہ وہ علاقۂ طاوروس کے ارمن رئیسوں کو مطیع کرنے میں ناکام رہے ۔ ۱۰۹۷ء میں والیان ریاست صلیبی محاربین کے ساتھ اپنی فوجوں سمیت شامل ہو گئے اور انھوں نے بالڈون بولونی (Baldwin of Boulogne) اور تنکرد (Tancred) کو کیلیکیا کے شہر دوبارہ فتح کرنے میں مدد دی ۔ اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جس میں بوزنطی سلطنت اور فرینکوں کی ریاست انطاکیہ کی باہمی کشا کش میں اس شہر پر کبھی ایک کا اور کبھی دوسرے کا قبضہ ہوتا رہا ۔ قیصر الیکسس کومنوس Alexis Comnenus نے انھیں انطاکیہ کے رئیس بوھیمنڈ Bohemond سے دوبارہ چھین لیا تھا، مگر مؤخر الذّکر کے بھتیجے تنکرد نے تھوڑی ہی مدت بعد پھر واپس لے لیا اور ۱۱۰۳ء میں جب وہ ملطیہ کے روساے دانشمندیہ کی قید سے رہا ہو کر آیا تو ان شہروں کو پھر اپنے چچا کے حوالے کر دیا ۔ ۱۱۰۴ء میں بوزنطی سالار موناسترس Monastras نے دوبارہ یہ شہر لیے (Anna Comnena، طبع Leib، ۱۲ : ۲۱)، مگر وہ ۱۱۰۸ء تک مابہ النزاع ہی رہے، تاآنکہ بوھمینڈ نے مجبوراً ایک معاہدے پر دستخط کر کے پورے کیلیکیا پر قیصر الیکسس کومنوس کا تسلط تسلیم کر لیا (Anne Comnena، طبع Leib، ۳ : ۱۳۴ و ۱۳۵)، تاہم اس کا بھتیجا تنکرد اس معاہدے پر کاربند نہ رہا ۔

ادھر روبن کے جانشین ایک ارمن مملکت کی

تشکیل و استحکام میں برابر کوشاں رہے اور انھوں نے پورے کیلیکیا کو اپنے زیر نگیں لانے کی کوشش کی ۔ تھوروس اول Thoros I ، جس نے ۱۱۰۷-۱۱۰۸ء میں سلجوقیوں کو پسپا کر دیا تھا (Tournebize : *Histoire politique et religieuse de l' Arménie*، ص ۱۷۱؛ Cahen : *La Syrie du Nord à l' époque des Croisades*، ص ۲۵۳؛ Matthew of Edessa، در *Hist. arm. des Croisades*، ۱ : ۸۳ تا ۸۵)، اس نے میس اور انازاربہ بوزنطیوں سے چھین لیے ۔ اس کے جانشین لیو اول Leo I (۱۱۲۹ تا ۱۱۳۷ء) کے عہد میں بوھیمنڈ، والی انطاکیہ نے کیلیکیا پر دوبارہ اپنا تسلط جمانے کی کوشش کی، لیکن اس سلسلے میں اسے کیلیکیا کے ایک اور مدعی حکومت یعنی قپادوقیا کے دانشمندی فرمانروا کی ہلاکت آفریں مخالفت کا سامنا کرنا پڑا (مائیکل، ۳ : ۲۲۷) ۔ ۱۱۳۲ء کے لگ بھگ لیو نے طرسوس، آطنہ اور مصیصہ کو یونانیوں سے چھین لیا (Chalandon، ۱ : ۲۳۵ و ۲ : ۱۰۸، ۱۰۹) (یا بقول Cahen، ص ۳۵۴، فرینکوں سے) ۔ اس کے بعد اس نے سروِندگار Sarvantikar پر قبضہ جما لیا، جو کوہ امانوس (Amanus) کے مغربی جانب ہے ۔ اس واقعے سے انطاکیہ کے امیر ریمنڈ (Raymond of Poitiers) کے ساتھ قطع تعلق کی نوبت آئی، لیکن اس تنازع کا جلد ھی تصفیہ ہو گیا، کیونکہ لیو کو شمال سے ایک نئے بوزنطی خطرے کا سامنا کرنا پڑا اور مصالحت کے لیے اس نے کیلیکیا کے میدانی قطعے کو ریمنڈ کے حوالے کر دیا ۔ قیصر جان کومنوس John Comnenus نے ۱۱۳۷ء میں کیلیکیا پر حملہ کرکے آنازاربہ کے سوا ساری بستیاں پھر چھین لیں ۔ دوسرے سال اس نے خود لیو اور اس کے بیٹے کو اسیر کر لیا ۔ لیو کو قسطنطنیہ لے گیا جہاں ۱۱۴۲ء میں وہ فوت ہو گیا ۔ ایک دفعہ پھر کیلیکیا پر بوزنطی حکومت قائم ہو گئی ۔ یہ صورت حال ۱۱۴۳ء تک جاری رہی، تا آنکہ لیو کے بیٹے تھوروؔس نے عمانویل کومنوس Manuel Comnenus کی جانشینی کے بعد قسطنطینیہ سے فرار ہو کر بالائی کیلیکیا میں قدم جما لیے ۔ تھوروس ثانی (۱۱۴۵ تا ۱۱۶۹ء) نے عَین زَربہ اور کیلیکیا کے دوسرے شہروں پر ۱۱۵۱-۱۱۵۲ء میں دوبارہ قبضہ کر لیا اور قونیہ کے سلجوق فرمانروا مسعود کے حملے کے دوران میں ان شہروں کی کامیابی کے ساتھ مدافعت کی، جو قیصر عمانویل کومنوس کے اشتعال دلانے پر لڑنے آیا تھا ۔ جب انطاکیہ کے امیر رینالڈ (Raynald of Chatillon) نے بوزنطی قبرص پر حملہ کیا تو تھوروس نے اس کی بھی مدد کی ۔ قیصر نہیں چاہتا تھا کہ صورت حال اور زیادہ بگڑے، لہٰذا ۱۱۵۸ء میں اس نے کیلیکیا پر فوج کشی کرکے تمام شہروں پر دوبارہ قبضہ جما لیا اور ملک کو پھر ایک بار بوزنطی صوبہ بنا لیا ۔ شہنشاہ کا عارضی صدر مقام مرج الدیباج (Baltolibadi، مِصّیصہ کے شمال میں) تھا (دیکھیے Honigmann : *Ostgrenze*، ص ۱۲۱؛ Cahen، ص ۱۵۲) میں قائم کیا گیا اور رینالڈ اقرار اطاعت کے لیے یہیں حاضر ہوا ۔ تھوروس نے وَھکہ (Vahka) میں پناہ لی تھی، جو بالائی سیحان پر میس کے شمال میں تھا ۔ اس نے بھی اسی طرح اطاعت قبول کی اور اس کے صلے میں شہنشاہ نے اسے مِصّیصہ، عین زربہ اور وَھکہ کا والی مقرر کیا اور بنا دیا اور سباستوس "Sebastos" کا خطاب عطا کیا ۔ ۱۱۶۲ء میں جب بوزنطی صوبیدار اندرانیوس کومنوس Andronieus Comnenus نے گھات لگا کر اس کے بھائی کو ہلاک کر ڈالا، تو تھوروس نے ایک دفعہ پھر علم بغاوت بلند کر دیا اور عین زربہ کو کیلیکیا کے دیگر شہروں سمیت

چھین لیا اور یروشلم کے بادشاہ امالرک Amalric کو امن و صلح بحال کرنے کے لیے مداخلت کرنا پڑی ۔ ۱۱۶۴ء میں تھوروس نے نور الدّین کے خلاف لڑائی میں فرنکوں کا بھی ساتھ دیا ۔ اس کا ۱۱۶۹ء میں انتقال ہوا ۔ اس کا بھائی مِلہ (Mleh) جسے اس نے جلا وطن کر دیا تھا، نور الدین سے آ ملا تھا؛ چنانچہ اسی کے لشکر کی مدد سے اس نے کیلیکیا پر پھر قبضہ جما لیا اور اسے باضابطہ قیصر عمانویل کومنوس سے تسلیم کرا لیا ۔ مِلہ ۱۱۷۵ء میں قتل کر دیا گیا ۔ اس کا بھتیجا رُوبن سوم وارث حکومت ہوا ۔ وہ دھوکے سے بوہیمنڈ سوم، والی انطاکیہ، کے ہاتھوں گرفتار کرا دیا گیا اور اس کی رہائی کی قیمت اس کے بھائی لیو کی ہیتوم (Hethoum of Lampron) سے گفت و شنید سے یہ طے پائی کہ مَصِّیصہ، آطنہ اور تلِّ حمدون کو ریاستِ انطاکیہ کے حوالے کر دیا جائے ۔ بہرحال آگے چل کر روبن مذکور نے انھیں دوبارہ تسخیر کر لیا ۔ ۱۱۸۷ء میں وہ اپنے بھائی لیو (۱۱۸۷ تا ۱۱۹۸ء) کے حق میں دستبردار ہو گیا، جو ۱۱۹۸ء میں ارمینیاو کیلیکیا کا پہلا بادشاہ بنا، جب کہ طرسوس میں ارمینیاو کے لاٹ پادری اور پاپائی وفد نے اس کی تاج پوشی کی رسم ادا کی ۔ لیو ہی کے عہد حکومت میں فریڈرک بار بروسہ کی صلیبی مہم کیلیکیا میں پہنچی ۔ خود فریڈرک گوک صُو میں ڈوب گیا اور اس کی فوجوں کا ایک حصہ جرمنی لوٹ گیا، باقی ماندۂ لشکر طرسوس پہنچا تو لیو نے اس کا خیر مقدم کیا ۔ اس کے عہد حکومت کا خاص واقعہ اس کی قونیہ کے سلجوقی حکمران کیکاؤس (۱۲۱۰ تا ۱۲۱۹ء) سے طویل جنگ و جدال تھی ۔ لیو کا لشکر ۱۲۱۱ء میں لارندہ (موجودہ قرہ مان) کو تسخیر کرنے میں کامیاب ہو گیا، لیکن ۱۲۱۶ء میں اسے شکست ہوئی تو اسے نتیجۃً لارندہ، لؤلؤہ (در ہائے کیلیکیا کے شمال کے بُزنتی خطے میں) اور کیلیکیا تراکیا کا ایک حصہ سلجوقیوں کے حوالے کرنا پڑا (Grousset، ۳ : ۲۶۶؛ *Documents arméniens*، ۱ : ۶۴۴) ۔ لیو کے عہد حکومت کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ ۱۲۰۱ میں بوہیمنڈ کی وفات کے بعد اس کی یہ مسلسل کوشش رہی کہ انطاکیہ میں اس کا جانشین ریمنڈ روبن ہو جائے ۔ ریمنڈ ایک طرف تو بوہیمنڈ کا پوتا تھا اور دوسری طرف لیو کی بھتیجی ایلس Alice کا بیٹا تھا؛ مزید براں اس کی تربیت ارمینیا میں ہوئی تھی ۔ ریمنڈ کا زبردست حریف طرابلس کا رئیس بوہیمنڈ چہارم تھا، جسے حلب کے الملک الظاہر کی مدد حاصل تھی؛ چنانچہ بوہیمنڈ چہارم ہی انجام کار غالب آیا ۔

۱۲۱۹ء میں لیو کی وفات کے بعد ریمنڈ رُوبن نے کیلیکیا پر قابض ہونے کی ناکام کوشش کی ۔ طرسوس کے قریب ایک لڑائی میں اسے قسطنطین لامپرون کے ایک اہلکار نے گرفتار کر لیا اور وہ اس اسیری ہی میں انتقال کر گیا (۱۲۲۲ء) ۔ فلپ، جو بوہیمنڈ چہارم اور اس کی بیوی اِزابیلا (دختر لیو) کا بیٹا تھا، اس کا جانشین ہوا، لیکن اسے حد سے افرنجی زیادہ اور ارمن کم خیال کیا جاتا تھا، لہٰذا قسطنطین نے اسے گرفتار کر لیا اور زہر دے کر مار ڈالا ۔ اس کی یہ حرکت ان اسباب میں سے ایک تھی، جنھوں نے علاء الدّین کیقباد (۱۲۱۹ تا ۱۲۳۷ء) کو مداخلت کرنے پر ابھارا ۔ بوہیمنڈ چہارم کے اکسانے پر اس نے ۱۲۲۵ء میں بالائی کیلیکیا کے علاقے کو تہ و بالا کر ڈالا اور قسطنطین کو اس کے آگے سر اطاعت جھکانا پڑا ۔ قسطنطین نے صلیبی جنگجوؤں کو، جو اسبتاریہ (Hospitallers) کے نام سے معروف تھے، سلفقیہ کا قلعہ واپس دینے پر رضامند کر لیا ۔ اسے ۱۲۱۰ء

میں لیو نے انھیں دیا تھا اور تب سے ان کے قبضے میں تھا۔ ۱۲۲۶ء میں قسطنطین نے اپنے بیٹے ھیثوم کی جانشینی تسلیم کرا لی، جس نے فلپ کی بیوہ اِزابیلا سے شادی کر لی۔

ھیثوم نے ۱۲۷۰ء تک حکومت کی اور ان سکّوں سے، جو دو زبانوں میں اس کے اور کیقباد کے نام سے مضروب ہوئے تھے، پتا چلتا ھے کہ وہ اپنی حکومت کے اوائل میں سلاجقہ کے تسلط کو تسلیم کرتا تھا (de Morgan : *Historie du peuple arménien*، ص ۲۰۲ تا ۲۰۳)۔ اس نے دیگر مسلم اور عیسائی سلاطین کے ساتھ مل کر چنگیز خان کے خِلاف لڑائی میں حصّہ لیا، لیکن جب مغول سپہ سالار بایجو نے سلجوقی فرمانروا کیخسرو کو ۱۲۴۳ء میں کچل ڈالا، تو اس نے مغولوں کی اطاعت قبول کر لی اور کیخسرو کی ماں، بیوی اور بیٹی کو ان کے حوالے کر دیا۔ نتیجۃً سلجوقیوں نے ۱۲۴۵ء میں کیلیکیا کے خلاف زبردست قدم اٹھایا اور ھیثوم مغولوں کی کمک طلب کر کے ھی شکست سے بچ سکا۔ اس کی حیثیت مغولوں کے باج گزار کی سی تھی، جس کی کئی موقعوں پر باضابطہ تصدیق کی گئی۔ ۱۲۴۷ء میں اس نے اپنے ایک سردار (High Constable) سِمپڈ کو منگولیا بھیجا اور ۱۲۵۴ء میں خود مغول دربار میں حاضری دینے گیا۔ اس نے مغولوں کی شام پر فوج کشی کے لیے ارمن فوجی دستے مہیا کیے۔ پھر اس نے کیلیکیا کی عمارتی لکڑی کی برآمد روک کر مصر کی اقتصادی ناکہ بندی میں حصہ لیا (دیکھیے Mas-Latrie : *Histoire de Chypre*، ۱ : ۴۱۲؛ Grousset، ۳ : ۶۳۲)۔ اس کے بعد کیلیکیا کی یہ ارمن مملکت، یا ”ارض سیس“ جیسا کہ عرب مؤرخین اسے کہتے ھیں، ممالیک کے روز افزوں حملوں کا ھدف بن گئی۔ مندرجۂ ذیل مثالوں سے اس کی شہادت ملتی ھے: (۱) ۶۶۴ھ/۱۲۶۶ء میں بَیبَرس کے تحت ایک انتقامی مہم نے سیس، مِصّیصہ، آطنہ، ایاس اور طرسوس کو مسخر کر کے تاخت و تاراج کر کے لذر آتش کر دیا؛ (۲) ۶۷۳ھ/۱۲۷۵ء میں بیبرس نے ایک بار پھر فوج کشی کی اور مِصّیصہ، سیس، طرسوس اور ایاس پر قبضہ کر کے طاوروس کے علاقے پر تاختیں کیں؛ (۳) ۶۸۲ھ/۱۲۸۳ء میں قلاوون کے تحت سکندرونہ، ایاس اور تل حمدون کے خلاف مہم؛ (۴) ۶۹۷ھ/۱۲۹۷ء، لاجین کی قیادت میں سکندرونہ، تّل حمدون سیس، آطنہ، مِصّیصہ بُخیمہ وغیرہ کے خلاف مہم، جس کے دوران میں قلعوں پر قبضہ کر لیا گیا اور پانچ لاکھ درہم خراج عائد کیا گیا؛ (۵) چونکہ رقم کی ادائی باقاعدہ نہیں ہوئی تھی اور قلعوں پر ارمن فوجیں جمی رہیں، لہٰذا ۷۰۳ھ/۱۳۰۳ء میں ایک نئی مہم نے ارمنوں کو خراج پیشگی ادا کرنے پر مجبور کر دیا اور قلعوں کی تسخیر کی تعمیل کرائی؛ (۶) ۷۰۵ھ/۱۳۰۵ء میں رقوم کی ادائی میں مزید بے ضابطگیوں کے باعث ایک نئی فوج کشی کی گئی، جس میں مغولوں نے ارمنوں کو مدد دی اور مملوکوں کو شکسبت دی، تو ارمن بلدشاہ کو خراج ادا کرنا پڑا؛ (۷) ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء جب کہ خراج بڑھا کر دس لاکھ درہم کر دیا گیا؛ (۸) ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء؛ (۹) ۷۲۲ھ/۱۳۲۲ء میں ایاس پر قبضہ ہو گیا اور ایاس کے محصولات درآمد اور نمک کی فروخت کی آمدنی پر پچاس فیصد کا خراج میں اضافہ کیا گیا؛ (۱۰) ۷۳۵ھ/۱۳۳۵ء میں ایک اور فوج کشی، کیونکہ بغداد کے سوداگروں پر ایاس کی آبادی نے انتقامی حملہ کر کے ان کا سامان لوٹ لیا تھا؛ (۱۱) ۷۳۷ھ/۱۳۳۷ء میں ملک ناصر محمّد نے ایک نئی مہم بھیجی کیونکہ خراج کی ادائی رک گئی تھی۔ اس نے سیس پر قبضہ کر لیا (اسی

سلسلے میں اس کا قلعہ منہدم کر ڈالا) اور "الفتوحات الجہانیہ" کے نام سے (جو جیحان کی مسخ شدہ ارمن صورت ہے) قلعوں سے ہتیار رکھوا لیے، جن میں حسب ذیل شامل تھے: مَصّیصہ، کَوَرَّہ، ہارونیّہ، سروندگار، بَیّاس، آیاس، نُجَیمَہ اور حُمَیسہ۔ ۷۵۶ھ/ ۱۳۵۵ء اور ۷۶۰ھ/۱۳۵۹ء میں مزید تاختیں کی گئیں۔ مملوکوں کی بار بار یورشوں سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ ہر مہم کے بعد ملک پر کوئی مستحکم حکومت قائم نہیں کرتے تھے۔ ۷۷۶ھ/ ۱۳۷۵ء کی آخری مہم نے سیس کا بطور ایک آزاد بادشاہت کا خاتمہ کر دیا۔ پاے تخت سیس بھی مملوکوں کے تصرّف میں آ گیا۔ لیو (Leo) پنجم گرفتار ہوا اور ۱۳۸۲ء تک آزاد نہ ہو سکا۔ ارمن کیلیکیائی مملکت مملوک سلطنت میں مدغم کر لی گئی (مندرجۂ بالا واقعات کے لیے دیکھیے بذیل متعلقہ سنین: (۱) المقریزی: سلوک، طبع مصطفی زیادۃ و ترجمہ از Quatremere، *Hist. des sult. maml.*؛ (۲) مفضل بن ابی الفضائل، طبع و مترجمۂ Blochet: *Patr. Or.*، جلد ۱۲ و ۱۴؛ (۳) ابوالفداء اور اس کے تکملہ نویس، ابن الوَردی، نیز ابن ایاس، ابن کثیر: بدایہ، ابو المحاسن۔ علاوہ ازیں دیکھیے ان مہمات پر راے، در *Alger AIEO*، ۱۹۳۹-۱۹۴۱ء، ص ۵۳ تا ۵۴؛ مع دیگر حوالجات؛ G. Wiet: *L' Egypte arabe*، در *Histoire de la Nation égyptienne*، ۴: ۴۱۷، ۴۲۵، ۴۴۹، ۴۶۶، ۴۷۵، ۴۸۳ تا ۴۸۴؛ Zetterstèen: *Beiträge zur Geschichte der Mamluken Sultane*، بمدد اشاریہ نیز رک بہ مَصّیصہ، آطنہ، ایاس، سیس۔ ارمنوں اور قرہ مان اوغلو کے تعلقات کے لیے رک بہ قرہ مان؛ نیز F. Taeschner: *Al-Umari's Bericht über Anatolien*، اشاریہ).

ایک مملوک والی یورگر اوغلو رَمَضان نے جو نسلاً ترکمان تھا، ۱۳۷۸ء میں آطنہ میں اپنے پاؤں جما لیے اور ایک چھوٹے سے خاندان رَمَضان اوغللری [رک بآں] کا بانی ہوا جس کے حکمران براے نام مملوکوں کے مطیع تھے۔ ۱۴۶۷ء میں کیلیکیا پر شاہسوار نے حملہ کیا، جس کا تعلق خاندان ذوالقَدْر [رک بآں] سے تھا۔ ۱۴۸۵ اور ۱۴۸۹ء کے درمیان عثمانی ترکوں نے کیلیکیا پر تسلط جمانے کی کوشش کی، لیکن وہ اس میں کامیاب نہ ہوے، تا آنکہ ۱۵۱۶ء میں سلطان سلیم اول نے مصر پر چڑھائی کے دوران میں اسے مسخر کر لیا۔ اس نے رمضان اوغلریوں کو حکومت سے علٰحدہ نہیں کیا، چنانچہ وہ سولھویں صدی عیسوی کے اختتام تک عثمانیوں کے مطیع رہے، جس کے بعد کیلیکیا کو مکمل طور پر سلطنت عثمانیہ میں شامل کر لیا گیا۔ ۱۸۳۳ء میں ابراہیم پاشا، جس کے باپ محمّد علی نے باب عالی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، کیلیکیا پر فوج کشی میں کامیاب ہوا اور یہ صوبہ عہد نامۂ کتاھیہ کی رو سے اس کے باپ کے حوالے کر دیا گیا۔ اس لشکر کشی کے اثرات اب تک کیلیکیا کے دروں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ ۱۸۴۰ء میں کیلیکیا ترکیہ کو واپس کر دیا گیا اور ولایت حلب کا ایک حصۂ بن گیا۔ ۱۸۶۶ء میں استانبول سے ایک فوج وہاں بھیجی گئی تاکہ مقامی درہ بیگوں اور قبائلی سرداروں سے مرکزی حکومت کی سیادت تسلیم کرائی جائے۔ اس مہم نے وسیع پیمانے پر زرعی آباد کاری کے لیے زمین ہموار کر دی اور یہ کام ایک حد تک کریمیہ قریم، یورپ میں عثمانیوں کے ہاتھ سے نکلے ہوے علاقوں اور شمالی افریقہ کے تارکین وطن اور تبادلے میں لیے ہوے لوگوں کی مدد سے انجام پایا (جودت پاشا: معروضات، در *TTEM*، ۱۴/ ۹۱ (۱۹۲۶ء): ۱۱۷ ببعد؛ (۲) W. Eberhard:

Namads and Farmers in south eastern Turkey; problems of settlement، در *Oriens*، ۶ (۱۹۵۳ء): ۳۲ تا ۳۹)۔ ۱۹۱۸ سے ۱۹۲۲ء تک اس پر فرانسیسی فوجوں کا قبضہ رہا، پھر فرانس اور ترکیہ کے مابین ہونے والے عہد نامۂ انقرہ کی رو سے اسے ترکیہ کے حوالے کر دیا گیا۔ اب چوکورووہ کا میدان ترکیہ کے سب سے زیادہ سرسبز زرعی علاقوں میں سے ہے.

مآخذ: متن میں مذکورہ کتابوں کے علاوہ دیکھیے قدیم زمانے کے لیے: (۱) Wellhausen: *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijiden*، در *NKGW Göttingen*، Phil. Hist. Kl.، ۱۹۰۱ء، ص ۴۱۴ ببعد؛ الطبری، الیعقوبی، البلاذری: کتاب العیون، وغیرہ کے ترجمے کے لیے: (۲) Brooks: *The Arabs in Asia Minor*، ص ۶۴۱ ن ۷۵۰ء، در *JHS*، ۱۸ (۱۸۹۸ء): ۱۶۲ تا ۲۰۶ و ۱۹ (۱۸۹۹ء): ۱۹ تا ۳۳؛ (۳) *Byzantine and Arabs in Time of the early Abbassids*، ص ۷۵۰ تا ۸۱۳، در *EHR*، ۱۵ (۱۹۰۰ء): ۷۲۸ تا ۷۴۷ و ۱۶ (۱۹۰۱ء): ۸۴ تا ۹۲؛ مابعد کے زمانے کے لیے دیکھیے (۴) Vasiliev: *Byzance et les Arabes*، ج ۱، فرانسیسی طبع؛ ج ۲ (روسی میں)، ج ۲ حصہ ۲ (فرانسیسی ترجمہ)؛ حمدانی عہد کے لیے (۵) M. Canard: *Sayf al-Daula*، *Recueil de textes*، الجزائر ۱۹۳۴ء؛ (۶) وہی مصنف: *Histoire de la dynastie des Hamdānids*، جلد ۱، الجزائر ۱۹۵۱ء؛ صلیبی جنگوں اور ان سے ذرا قبل کے دور کے لیے (۷) Grousset: *Histoire des Croisades*، ۳ جلدیں، ۱۹۳۴-۱۹۳۶ء؛ (۸) Runciman: *History of the Crusades*، ۳ جلدیں، ۱۹۱۵۱ - ۱۹۵۴ء؛ مذکورہ تصنیفات: (۹) Chalandon؛ (۱۰) N. Iorga: *Brève histoire de la Petite Arménie-d' Armenie Cilicienne*: (۱۱) L. Laurent، de Morgan، Cl. Cahen: بمدد اشاریہ؛ (۱۲) Michael the Syrian: *Chronique*، ترجمہ و طبع Chabot؛ (۱۳) Bar Hebraeus: *Chronography*، ترجمہ و طبع W. Budge؛ (۱۴) *The Recueil des Historiens des Croisades*، (مغربی، ارمن اور مستشرق مؤرخ)؛ نیز رک بہ ارمینیہ، مع نقشہ، جس میں کیلیکیا شامل ہے اس میں Cydnus اور طرسوس کا محل وقوع غلط دیا ہے)؛ نیز نقشۂ کیلیکیا از K. J. Barmadjian؛ مزید برآں رک بہ آطنہ؛ ایاس؛ عین زربہ؛ مِصِّیص؛ "سیس؛ طرسوس اور ان کے متعلقہ ماخذ.

(M. CANARD)

٭ **اَلقَیْن (بن جَسْر)**: بالعموم بَنُو القَیْن یا (بحذف ”نو“) بَلْقَیْن، نسبت قَیْنی، ایک عربی قبیلہ۔ مستند رسمی عربی نسب نامے میں اس کا حقیقی نام نعمان بن جَسْر دیا گیا ہے (دیکھیے Wüstenfeld: *Geneal. Tabellen*، شجرہ ۲، ص ۲۰؛ ابن دُرَید: الاشتقاق، طبع Wüstenfeld، ص ۳۱۷؛ تاج العَروس، بذیل مادۂ قَیْن؛ ابن خَلِّکان: وَفَیاتُ الاَعْیان، طبع de Slane، مقالۂ وَثِیمہ بن موسیٰ، (تقریباً درمیان میں)، وغیرہ۔ بنابریں، اور غالبًا صحیح طور پر اسے ایک لقب بھی قرار دیا گیا ہے، کیونکہ اَلقَین کے معنی ”لُہار“ دھاتوں کے کام کرنے والے، تلوار بنانے والے“ کے ہیں (دیکھیے آرامی قیناء kēnāʾā، قینایا kainăyā، ”لہار“) اور وسیع تر استعمال میں ہر قسم کے دستکار یا کاریگر کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ (”غلام“ کے معنوں کے لیے جو عربی لغات میں بھی دیے گئے ہیں اور جنھیں Baethgon: *Beiträge zur Semit, Religionsgesch.*، ص ۱۵۲، نے اپنے استنباطات کے لیے استعمال کیا ہے، میرے پاس کوئی قابل وثوق حوالہ نہیں ہے)۔ اس لقب کا ماخذ شاید یہ حقیقت ہو کہ قبیلۂ بنوالقین کسی زمانے میں درحقیقت دھاتوں کا کام کرتے تھے یا شاید

کان کنی ان کا پیشہ ھو۔ چنانچہ قَران بن بَلِّي کو بھی، جو مشہور سُلَیم یا قَران کی کان میں کام کرتے تھے، بنوالقین "لہار کے بیٹے" یا القیون "لُہار" کہتے تھے دیکھیے یاقوت : معجم، طبع Wüstenfeld، ۳ : ۸۶۵ ببعد؛ البَکری : معجم، طبع Wüstenfeld، ص ۲۰ = Wüstenfeld : *Die Wohnsitze u. Wanderungen der Arab. Stämme*، در *Abh d. Gesellsch. d. Wiss zu Göttingen*، ۱۴ : ۲۸ Nöldeke غلطی سے *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۴۰ : ۱۸۱ حاشیہ ۶ میں مندرجہ ھمارے بنو القین سے متعلق بتایا ھے)؛ Sprenger : *Die alte geographie Arabiens.*، پیرا ۴۱۹ اور ص ۲۸ س ۱، اور Wüstenfeld : *Register zu den Geneal. Tabellen*، ص ۱۶۲ ۔ تاھم اس قبیلے کے قدیم اشعار میں مذکور ھونے سے اور ان تاریخی واقعات سے جو اس کی طرف منسوب ھیں، سے واضح ھوتا ھے کہ یہ ھر لحاظ سے ایک حقیقی بدوی قبیلہ تھا ۔ لہٰذا بنو القین کے صنعتی اشغال کے عہد کی تلاش بہت قدیم زمانے میں کرنی پڑے گی (دیکھیے Sprenger، کتاب مذکور، ص ۴۲۰)۔ بنو القین کے لقب کی ایک اور وجہ بالکل ناممکن معلوم نہیں ھوتی ۔ بدوی عرب جو ھر قسم کی دستی محنت و مشقت کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، القین اور بنو القین کو بطور حقارت آمیز القاب کے استعمال کرتے تھے ۔ دیکھیے فرہنگ نقائض جریرو الفرزدق بذیل مادۂ قین، جہاں Bevan نے ۶۰ کے قریب حوالے دیے ھیں جو سب کے سب نقائض کے ھیں ۔ یہاں خود الفَرَزدق "ابن القَین" یا "ابن القُیون" کے نام سے ۱۸ مرتبہ ھمارے سامنے آتا ھے، اور اس کا خاندان بنوالقین کے نام سے تین مرتبہ پیش ھوتا ھے، نیز دیکھیے قَیس بن الخَطِیم : دیوان، (طبع Kowalski)، عدد ۱۰، شعر ۱۱؛ حسّان بن ثابت : دیوان، (طبع Hirschfeld)، عدد ۱۲۹ اور شعر ۴، حماسة البُحتری، (طبع شیخو)، عدد ۱۳۳۳، شعر ۱ اور طِرِمّاح : دیوان، (طبع Krenkow) عدد ۱۹، شعر ۲۰۵ ۔ اس بنا پر ھمارے اس قَین کے بارے میں بھی کم سے کم یہ خیال ھے کہ یہ بھی ایک طرح کا دشنام آمیز لقب ھے جو اس قبیلے کے نام کے ساتھ چسپاں ھو گیا ھے .

بنوالقین، قُضَاعة کے عظیم الشان قبائلی نظام کی ایک شاخ تھے ۔ قُضَاعہ دراصل جنوبی عرب (یمن) کے رہنے والے تھے، اور تاریخی زمانے میں بالائی شمالی علاقے، شام و الجزیرة (میسو پوٹیمیا) اور عراق میں انھوں نے مستقل طور پر سکونت اختیار کر لی تھی، اور بظاھر یہی معلوم ھوتا ھے کہ وھاں یا تو وہ سب کے سب یا ان میں سے اکثر عیسائی ھوگئے تھے (دیکھیے Wüstenfeld : *Tabellen*، محلّ مذکورہ؛ ابن دُرَید، کتاب مذکورہ؛ ابن قُتَیبہ : کتاب المعارف، طبع Wüstenfeld، ص ۵۱؛ ابن عبدربہ : العقد الفرید، قاھرہ ۱۳۰۵ھ، ۲ : ۵۸، وغیرہ) ۔ صحاح اور اس کے اتباع میں لسان العرب اور تاج العَروس (بذیل مادہ ق ۔ ی ۔ ن)، اور نیز مقامات الحریری کے حاشیے، (ص ۹۰)، میں بنو القَین کو بنو اسد میں شامل کیا گیا ھے، اس کا باعث غالبًا محض علمی لا پروائی ھے جس کی وجہ سے اسد کو جسے عرب کے سلسلہ ھاے نسب میں بنو القین کا پردادا بتایا گیا ھے (دیکھیے Wüstenfeld : *Tabellen*، شجرہ عدد ۲) ۔ بنو اسد کے نامور مضری قبیلے کے گمنام بطل سے ملتبس کر دیا گیا ھے ۔ اسی طرح یہ بیان بھی منفرد ھونے کے علاوہ لا علمی کی دلیل ھے کہ بنو القین بنوتَمیم میں سے تھے (تاج العَروس، محل مذکور) ۔ قبائل بنو القَین کا مقام سکونت) جو تخمینًا

Arabia Petraea [یعنی Petra کے قدیم شہر سے متعلق علاقے] کے مطابق ہے۔ جزیرہ نماے سینا سے شروع ہو کر شام کی سرحد کے ساتھ ساتھ اُردن کے مشرق علاقے کے اندر دور تک چلا گیا ہے (دیکھیے Wüstenfeld: *Register zu geneal. Tabellen*، ص ۳۷۱، جہاں پورا بیان بالکل درست نہیں ہے؛ Sprenger، کتاب مذکور، ص ۲۴۰ ببعد؛ Caussin de Perceval: *Essai sur l' histoire des Arabes*، ۲ : ۲۳۲؛ ۳ : ۳۴۵، ۳۵۲؛ Nöldeke: *Über die Amalekiter u. einige andere Nachbarvölker der Israeliten*، در Benfey: *Orient u. Occident*، ۲ : ۶۳۵؛ الھَمدانی : جزیرۃ العرب، طبع Müller، ۱ : ۱۳۱ ببعد؛ Sprenger، کتاب مذکور، پیرا ۳۲؛ عُروہ بن الوَرد، طبع Nöldeke، ص ۳۲ = ابو تمام : الحماسہ، طبع Freytag، ۱ : ۲۲؛ شرح : الآغانی، ۱۴ : ۱۲۴؛ الیعقوبی : کتاب البُلدان، در *Bibl. Geogr. Arab.*، طبع de Goeje، ۷ : ۳۲۶؛ یاقوت، کتاب مذکور، ۳ : ۴۵۹؛ ۴ : ۴۱۳؛ الواقدی : المغازی، مختصر ترجمہ از Wellhausen، ص ۳۱۵؛ Sprenger: *Das Leben u. die Lehre des Propheten Mohammad*، ۳ : ۲۹۵؛ ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ، (طبع Tornberg)، ۶ : ۸۷ ببعد، اور نقشے در Blau: *Arabien im Sechs'en Fahrhundert*، در *Zeitscher. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.*، ۲۳ : ۵۵۹ اور در Caetani: *Annali de l'Islam*، ۲ : ۲، کتاب کے آخر میں انھیں مشکل ہی سے خالص عربی خالدان سمجھا جا سکتا ہے (ابن اسحٰق میں انھیں انواع و اقسام کے ہمسایہ قبائل کے ساتھ مستعربہ کہا گیا ہے؛ دیکھیے الطّبری : تاریخ، طبع de Goeje، ۱ : ۱۶۱۱ اور ۲۳۴۷۔

تاریخ : جن اشعار اور حکایات میں ایّام العرب اور قدیم زمانے کے دیگر واقعات کا ذکر آتا ہے، ان میں بنو القَین مخصوص الداز کی بدوی جنگوں میں بنو کلب کے قبائل کے خلاف صف آرا نظر آتے ہیں (الحماسۃ، محل مذکور، ص ۷۷؛ یاقوت : کتاب مذکور، ۳ : ۲۴۱؛ ابن الأثیر: کتاب مذکور، ۱ : ۳۷۰؛ ابن سَعد : طبقات، طبع Sachau، ۳/۲ : ۲۷ ببعد؛ = ابن الأثیر : اسد الغابہ، ۲ : ۲۲۴ = ابن حجر : الاصابۃ، ۲ : ۴۵ = Sprenger: *Das Leben u. die Lehre des Prophten Mohammad*، ۱ : ۴۰۱؛ نیز یاقوت : کتاب مذکور، ۴ : ۹۴) اور اسی طرح بَہراء (البلاذری : فتوح البلدان، طبع De Goeje، ص ۲۸۳ = ابن الفقیہ : البلدان، در *Bibl. Geogr. Arab.*، ۵ : ۱۸۲ ببعد)، غسّان (حمزۃ الاصبہانی : تاریخ، طبع Gottwaldt، ص ۱۲۱، جہاں بنی القین (bbny' L-kyn) کے بجاے ابنی القبرین (ybny' L-kbryn) پڑھنا چاہیے)، غطفان (الاغانی، ۲ : ۱۹۴)، وغیرہ کے خلاف جنگ مُؤتہ میں نہر یرمُوک (Hieromax) پر اور غالبًا جنگ فِحل میں یہ لوگ قبائل قُضاعہ، لَخم اور جُذام کے دوش بدوش بوزنطی جھنڈے کے نیچے [مسلمانوں کے خلاف] لڑے، کیونکہ بوزنطی اقتدار کو کم و بیش تمام وہ عرب قبائل جو شام کی سرحدوں پر سکونت پذیر تھے [اور عیسائیت اختیار کر چکے تھے] تسلیم کرتے تھے (ابن ہشام : سیرۃ، طبع Wüstenfeld، ص ۷۹۲؛ الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۶۱۱، ۲۳۴۷) ابو اسمٰعیل البَصری : فتوح الشّام، طبع Lees، ۱ : ۹۷، ۱۱۴؛ Caussin de Perçeval، کتاب مذکور، ۳ : ۲۱۲؛ Sprenger: *Das Leben u. die Lehre*، ۳ : ۲۹۲، حاشیہ ۲؛ Caetani، کتاب مذکور، ۲/۱ : ۸۳؛ ۳/۱ : ۲۰۶ وغیرہ)، الطّبری، کتاب مذکور، ۱ : ۱۸۷۲ میں سَیف بن عمر کہتا ہے کہ ارتداد کا وہ طوفان جو آنحضرت صلّی اللہ علیہ وآلہ وسلّم کی وفات پر تقریبًا عرب بھر میں پھیل

گیا تھا، اس سے بنوالقَین بھی اثر پذیر ہوے (دیکھیے Caussin de Perceval : کتاب مذکور، ۳ : ۳۴۵، ۳۵۲، اور Caetani، کتاب مذکور، ۲/۱، ۵۸۳ تا ۵۸۵) ۔ اس بیان سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ یہ قبیلہ پیغمبر اسلام کی حیات ہی میں مدنی حکومت کی اطاعت قبول کر چکا تھا، لیکن یہ بات مجھے پورے طور پر قابل وثوق نہیں معلوم ہوتی۔ مروان اوّل اور عبد اللہ بن الزّبیر کی خانہ جنگی میں ہم بنو القَین کو جنوبی عربستان کے باشندے ہونے کے سبب سے قدرتی طور پر مروان کی طرفداری کرتے ہوے پاتے ہیں (الطّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۴۷۸؛ المسعودی : التنبیہ والاشراف، در Bibl. Geogr. Arab، ۸ : ۳۰۸، وغیرہ)، اور بُہلول بن بِشر کُثارہ کے ۱۱۹ھ/۷۳۷ء میں خروج کے وقت ہم انھیں پھر بنو امیہ کی ملازمت میں پاتے ہیں (الطّبری، کتاب مذکور، ۲ : ۱۲۳ ببعد، اور ابن الأثیر : الکامل فی التاریخ، ۵ : ۱۵۶) ۔ اس کے بعد انھوں نے خلیفہ ہارون الرّشید کے عہد میں ۱۷۶ھ/۷۹۲ء کی دمشق کی شورشوں میں بہت بڑا حصہ لیا ۔ ان شورشوں میں یہ اور قَیس (نزاری) مل کر دیگر یمنیوں کے خلاف لڑے (ابن الأثیر، کتاب مذکور، ۶ : ۸۷ ببعد) ۔ اس کے بعد ہمیں ان لوگوں کے بارے میں کچھ معلومات نہیں ملتیں .

نَشوان کی کتاب شَمس العلوم کے بیان کے مطابق لُقمان القَین بن جَسر القُضاعی کا ایک غلام تھا (دیکھیے *Die auf südarabien bezüglichen Angaben Našwān's im Šams al-Ulum*، طبع عظیم الدّین احمد، ص ۹۵) .

اس قبیلے کا ایک مشہور فرد ابو الطَّمَحان [حَنظَلہ بن شرق] القَینی شاعر [م ۶۵۰ء] ہے (دیکھیے Guidi : *Tables alphab. du kitâb al-Agânî*، ص ۴۱۷؛ ابن قُتَیبہ : کتاب الشّعر و الشّعراء ، طبع de Goeje، ص ۲۲۹ ببعد؛ ابن دُرَید، کتاب مذکور، ص ۳۱۷؛ ابن خَلّکان : وَفَیاتُ الأعیان، بولاق ۱۲۹۹، ۱ : ۱۸، اور الحماسة، محل مذکور، ص ۵۵۸، [نیز دیکھیے ابن حزم : جمہرة انساب العرب، ص ۴۵۳ و ۴۵۴؛ النویری : نہایة الارب، ۲ : ۳۵۱؛ القلقشندی : نہایة الارب، ص ۷۱] .

H. Ewald (*Gesch. d. Volkes Israel*، ۱ : ۳۳۷) نے ہر طرح کی احتیاط کے ساتھ عہد نامۂ قدیم کے قاین Kayin (= قَین Kain) یا Kēnites کا رشتہ اس قبیلۂ قین سے جوڑ دیا ہے ۔ Nöldeke نے پہلے تو اسے ایک ممکن نظریہ مان کر اور بعد میں زیادہ وثوق سے اس کا اتباع کیا ہے ۔ *Über die Amalekiter*، کتاب مذکور، ص ۶۳۴ ببعد؛ *Zeitschr. d. Deutsch. Morgen Gesellsch.*، ۴۰ : ۱۸۱، اور Cheyne اور Black کی *Encycle. Biblica*، ۱ : ۱۳۰ ۔ Kēnites فلسطین کے جنوب میں قدیم نجب میں جس کا بعد میں نام ایڈومیا Idumaea ہو گیا، آباد تھے؛ یہی دراصل وہ علاقہ ہے جہاں ہم بَلقَین کو آباد پاتے علاوہ ازیں Kēnites بھی بظاہر بَلقَین کی طرح خانہ بدوش تھے ۔ Stade : *Zeitschr. für d. Alttest. Wiss.*، ۱۴ : ۲۸۷، اور Sayce : *Early Israel and the Surrounding Nations*، ص ۹۱ ببعد؛ نیز Hastings : *Dict. of the Bible*، بذیل مادّۂ Kenites میں اس نام [قَین] کی وجہ سے جیسا کہ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے انھیں لہاروں کا ایک قبیلہ بتایا گیا ہے، لیکن وہ اپنے قارئین کو اس بات کا کوئی ثبوت نہیں دے سکے کہ یہ لوگ تاریخی زمانے میں لُہار تھے ۔ Stade نے Wellhausen : *Die composition des Hexateuchs*، ص ۳۰۵، کا اتّباع کرتے ہوے Kēnites Cain کو ہابیل

کے بھائی [قابیل] کا مترادف ثابت کرنے کی کوشش کی ہے (کتاب مذکور، ص ۲۸۵ ببعد) اور یہی رائے Ed. Meyer : *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*، ص ۳۹۵ ببعد؛ Procksch : *Die Völker Alt palästinas*، ج ۱، حصہ ۲، از *Das Land der Bibel*، ص ۳۷، وغیرہ، نے اختیار کی ہے، لیکن مقالہ نگار اس رائے کو Nöldeke : *Encycl. Bibl.*، محل مذکور، سے اتفاق کرتے ہوے نہایت مشکوک سمجھتا ہے ۔ یہ دونوں مذکورۂ بالا اتفاق مطابقتیں اس بات کے لیے کافی نہیں ہیں کہ Kēnites کو بلقین کا مرادف سمجھا جائے ۔ "خروج" کے بعد قینیوں کا کسی کتاب میں تذکرہ نہیں ملتا (باستثناے ریخابی Rekhabites، لیکن ان کا قاین Kayin میں شامل ہونا پورے طور پر یقینی نہیں ہے) ۔ ہو سکتا ہے کہ یہ لوگ بعد کے زمانے تک موجود رہے ہوں، لیکن یہ بہت ہی جسارت انگیز مفروضہ ہے کہ ایک چھوٹا سا قبیلہ جو عہد عتیق میں کہیں مکمل طور پر خود مختار دکھائی نہیں دیتا، "خروج" کے بعد ایک ہزار سال تک زندہ رہا ہو اور اس کے اختتام پر بھی اسے قابل اعتنا قوت اور فارغ البالی، خواہ دوسرے قبائل کو اپنے میں ضم کرنے کی وجہ سے ہی سہی، حاصل ہو ۔ مزید براں نام قین ہرگز کوئی نام نہ تھا (دیکھیے Wüstenfeld : *Register zu den Geneal. Tabellen*، ص ۳۷۱؛ Lidzbarski : *Handbuch der nord-semitischen Epigraphik*، ص ۳۶۲ ۔ نیز Likmann : *Zur Entzifferung d. thamud. Inschriften*، ص ۴۵)۔ اس کے بارے میں دیکھیے Ed. Meyer، کتاب مذکور، ص ۳۹۹۔

مآخذ : (مذکور بالا کتابوں کے علاوہ) : (۱) الطبری : تاریخ، (طبع de Goeje)؛ (۲) الاغانی؛ اور (۳) یاقوت : معجم، (طبع Wüstenfeld)، دیکھیے ان سے متعلق اشارے؛ [(۴) ابن حزم : جمهرة انساب العرب، ص ۴۵۴؛ (۵) عمر رضا کحالہ : معجم قبائل العرب، (بالخصوص مآخذ)] ۔

(A. FISCHER [و ادارہ])

قَینُقَاع : بنو قَینُقاع یَثْرب کا ایک یہودی ⊗ قبیلہ ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی مدینے میں تشریف آوری سے پہلے وہاں تین یہودی قبیلے، یعنی بنو نضیر، بنو قریظہ اور بنو قینقاع آباد تھے ۔ بقول ابن خلدون یہ لوگ مدینے کی ایک جانب رہتے تھے ۔ ان کے پاس نہ کھیت تھے نہ باغات ۔ وہ تاجر تھے یا سنار ۔ حضرت عبداللہ بن سلام رضؓ اسی قبیلے سے تھے ۔ بنو قینقاع کے سات سو جنگجو آدمی تھے جن میں سے تین سو زرہ پوش تھے ۔ مدینے میں تشریف لانے کے بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے یہود مدینہ یعنی بنو قینقاع، بنو نضیر اور بنو قریظہ سے ایک تحریری معاہدہ کیا جس کی رو سے تمام مسلمان باختلاف قبائل و شعوب ایک الگ امت قرار پائے اور یہود الگ قوم؛ یہودیوں اور مسلمانوں کے لیے پوری مذہبی آزادی کا اعلان و اقرار کیا گیا؛ فریقین کے درمیان باہمی جھگڑوں اور تنازعات کے فیصلے کے لیے آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کی ذات گرامی کی طرف رجوع کرنے کا معاہدہ طے پایا کہ اگر کوئی دشمن مسلمانوں کے خلاف مدینے پر حملہ آور ہوگا تو فریقین مل کر اس کا مقابلہ کریں گے اور مسلمان اور یہودی اپنے اپنے آدمیوں کا خرچ خود برداشت کریں گے ۔ اسی معاہدے میں مدینے کو حرم قرار دیا گیا (دیکھیے ابن ہشام : السیرة، ۲ : ۱۱۹ تا ۱۲۳) ۔

غزوۂ بدر میں مسلمانوں کی کامیابی و ظفرمندی نے بنو قینقاع اور دیگر یہودی قبائل کے دلوں میں

آتش حسد و عداوت بھڑکا دی ۔ اگرچہ مسلمانوں اور یہودیوں کے درمیان عہد مسالمت و مناصرت موجود تھا اور یہودی بھی اپنے مذہب کو اسلام کی طرح الہامی مانتے تھے اور اپنے آپ کو صاحب کتاب سمجھتے تھے، لیکن انھیں قریش مکہ کی ہزیمت و شکست سے بڑا دکھ اور رنج و قلق ہوا ۔ ان کی سیاسی اور دینی رگ تعصب پھڑک اٹھی ۔ مسلمانوں کی سربلندی اور ظفر مندی خار مغیلاں بن گئی ۔ اسلام کی بڑھتی ہوئی طاقت کو اپنے لیے خطرے کا موجب سمجھا ۔ مسلمانوں کے خلاف وہ پوشیدہ عداوت جو ان کے دلوں میں موجود تھی اب رونما ہونے لگی ۔ یہود کھلے بندوں اپنی اسلام دشمنی کا اظہار کرنے لگے اور اسلام کو مٹانے کے لیے سازش کا آغاز کر دیا ۔ جنگ بدر میں شکست خوردہ کفار مکہ سے ان کی ہمدردی بڑھ گئی ۔ یہود کے شعرا برملا مسلمانوں کی ہجو کرنے لگے اور اسلام اور پیغمبر اسلامؐ کے خلاف زبان طعن دراز کرنے لگے ۔ کعب بن اشرف بنو قینقاع کا شاعر اور سردار تھا ۔ اس نے بھی اسی قسم کی ہرزہ سرائی کی ۔ مسلمان خواتین اور آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کی شان اقدس میں گستاخ اور بے باک طرز گفتگو اختیار کی ۔ کعب کو اسلام دشمنی کی مروڑ اٹھی اور وہ بیچین ہو کر کفار مکہ کے پاس پہنچا اور انھیں مسلمانوں اور رسول صلّی اللہ علیہ و آلہٖ وسلّم کے خلاف برانگیختہ کیا ۔ کفار کے مقتولوں کے مرثیے کہے ۔ مختصر یہ کہ ہر حیلے بہانے سے کفار مکہ کو اسلام کے خلاف اکسایا اور بھڑکایا ۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے بنو قینقاع کی غداری، بدعہدی اور بغاوت کے آثار دیکھ کر ان کے سرکردہ لوگوں کو جمع کیا اور وعظ و نصیحت کرتے ہوئے ان کے سامنے اسلام پیش کیا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے بارے میں جو کچھ وہ اپنی الہامی کتابوں کے ذریعے جانتے تھے، انھیں یاد دلایا ۔ آپؐ نے فرمایا کہ تمھیں خوب معلوم ہے کہ میں اللہ کی طرف سے رسول بنا کر بھیجا گیا ہوں اور دعوت اسلام سے انکار کی صورت میں تمھارا انجام وہی ہوگا جو بدر میں کفار مکہ کا ہوا تھا ۔ اس دعوت پر غور و فکر کرنے اور اللہ تعالٰی کے عذاب اور گرفت سے ڈر جانے کے بجائے وہ سرکشی اور تمرد کے عالم میں اپنی قوت و طاقت کا رعب جمانے لگے ۔ غرور و نخوت میں آ کر یہاں تک کہ دیا کہ جب آپ کو ہمارے ساتھ معاملہ پڑے گا تو معلوم ہو جائے گا کہ ہم کون لوگ ہیں (ابن کثیر : السیرۃ النبویہ، ۳ : ۵؛ ابن خلدون، اردو ترجمہ، ۱ : ۳۳۲ تا ۳۳۳) ۔

اسی اثنا میں ایک اور افسوسناک اور تکلیف دہ واقعہ پیش آ گیا ۔ مقبول البلاذری ایک مسلمان خاتون اپنا زیور بنوانے کے سلسلے میں بنو قینقاع کے محلے میں ایک یہودی سنار کی دکان پر گئی (بقول ابن کثیر ایک عرب عورت وہاں دودھ بیچنے گئی) (السیرۃ النبویۃ، ۳ : ۶) تو اس یہودی سنار نے مسلم خاتون سے چھیڑ خانی اور نازیبا مذاق کرتے ہوئے اس کی بے حرمتی اور رسوائی کی ۔ وہ عورت دہائی دینے لگی ۔ اس کی فریاد سن کر ایک مسلمان نے دینی غیرت وحمیت کے عالم میں اس یہودی سنار کو قتل کر دیا ۔ جوش انتقام میں یہودیوں نے بھی اس مسلمان قاتل کو شہید کر دیا ۔ اس پر ہنگامہ و فساد ہو گیا ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے مدینۂ منورہ میں ابو لُبابہ بشیر بن عبدالمنذر انصاریؓ کو اپنا نائب مقرر کیا اور خود بنو قینقاع کی سرکوبی کے لیے روانہ ہوئے ۔ آپؐ نے مسلمان مجاہدوں کو ساتھ

لے کر بنو قینقاع کا محاصرہ کر لیا جو پندرہ دن تک جاری رہا ۔ یہودیوں نے تنگ آ کر غیر مشروط طور پر ہتھیار ڈال دیے۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کے حکم سے انھیں قیدی بنا لیا گیا اور منذر بن قدامہ السلمی کو ان کا نگران مقرر کیا گیا ۔ عبداللہ بن اُبَیّ نے ان کی سفارش کی اور بڑی منت سماجت کرکے رحمة للعلمینؐ سے ان کی جان بخشی حاصل کر لی ۔ آپؐ نے حکم دیا کہ بنو قینقاع کو ملک شام کی طرف جلا وطن کر دیا جائے؛ چنانچہ وہ شام میں بمقام اذْرِعات جا آباد ہوے اور کچھ عرصے کے بعد معدوم ہو گئے ۔ ان کا مال و دولت مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا (البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۰۸ تا ۳۰۹).

یہود بنو قینقاع کا جرم بڑا سنگین تھا ۔ انھوں نے عہد مسالمت و معاونت کے باوجود بد عہدی اور غداری کی ۔ اسلام کے خلاف ان کی سازش اور دشمنان اسلام سے ساز باز کا تقاضا تو یہ تھا کہ ان کے خلاف سخت اقدام کیا جاتا اور انھیں قرار واقعی سزا دی جاتی، لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے جو پیکر رحم و کرم اور مجسمۂ رحمت و رافت تھے، عبداللہ بن ابی کی سفارش کو شرف قبولیت بخشا اور ان بد عہد اور غدار یہودیوں کو قتل کرنے کے بجاے جلا وطن کر دیا اور یہ کم سے کم سزا تھی جو ان کے لیے تجویز کی گئی ۔ غزوۂ بنو قینقاع کی تاریخ میں مؤرخین اور سیرۃ نگاروں کے درمیان اختلاف ہے ۔ البلاذری اور ابن خلدون وغیرہ شوال ۲ھ بتاتے ھیں جب کہ ابن کثیر وغیرہ نے ۳ھ کو ترجیح دی ہے ۔ یہ بات تو قطعی ہے کہ یہ غزوۂ بدر کے بعد اور غزوۂ احد سے پہلے پیش آیا ۔ روایات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ اَمَرّ محرم ۳ھ میں قبیلۂ غطفان کے خلاف لشکر کشی کی صورت میں پیش آیا ۔ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو مدینے میں اپنا نائب مقرر فرمایا اور خود نجد کی طرف روانہ ہوے جہاں آپ صفر کا مہینا گزار کر کسی لڑائی کے بغیر واپس تشریف لے آئے ۔ پھر ربیع الاول ۳ھ میں ایک لشکر لے کر حجاز میں مقام بُحران تک گئے جہاں ایک کان ہے، مگر قریش سے جنگ کی نوبت نہ آئی ۔ آپ وہاں کچھ عرصے تک قیام فرمانے کے بعد مدینے واپس تشریف لے آئے ۔ چونکہ غزوۂ بنو قینقاع اس کے بعد پیش آیا، لہذا اس کی تاریخ ۳ھ متعین کی جا سکتی ہے .

مآخذ : (۱) ابن سعد : الطبقات، ۲/۱ : ۱۹؛ (۲) البلاذری : انساب الاشراف، ۱ : ۳۰۸ تا ۳۰۹؛ (۳) وھی مصنف : فتوح البلدان (ڈخویہ)، ص ۱۷؛ (۴) ابن ھشام : السیرہ، ۳ : ۵۰، (قاھرہ ۱۳۵۶ھ)؛ (۵) ابن حزم : جوامع السیرۃ، ص ۱۵۴؛ (۶) ابن سید النّاس : عیون الاثر، ۱ : ۲۹۴؛ (۷) ابن کثیر : السیرۃ النبویہ، ۳ : ۵ و ۶ (= البدایة و النھایہ، ۴ : ۳ و ۴)؛ (۸) المقریزی : اِمتاع الاَسماع، ۱ : ۱۰۴؛ (۸) الدیار بکری : تاریخ الخمیس، ۱ : ۴۰۸؛ (۹) محمّد جمال الدّین سرور : قیام الدولة العربیة الاسلامیة فی عہد النبوۃ، (قاھرہ ۱۹۵۲ء)، ص ۱۱۴ تا ۱۱۶؛ (۱۰) امین دویدار : صور من حیاۃ الرسول، (قاھرہ ۱۹۵۸ء)، ص ۳۳۴ تا ۳۳۷؛ (۱۱) شیخ عنایت اللہ : اردو ترجمہ تاریخ ابن خلدون (لاھور ۱۹۶۰ء)، ۱ : ۳۳۲ تا ۳۳۳؛ (۱۲) شبلی نعمانی : سیرت النبی : ۱ : ۴۰۳ تا ۴۰۵؛ (۱۳) ابن القیم : زاد المعاد ۔ (عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا) .

(ادارہ)

* **قَیِّم : (ع)؛** لغوی معنی "وہ شخص جو

سیدھا کھڑا ہو" پھر (ب، علٰی، ل یا لفظ مضاف الیه کے ساتھ) : وہ شخص جو کوئی ذمّے داری قبول کر لے؛ کسی شے یا شخص کی نگہداشت کرے اور اس پر اختیار بھی رکھے؛ "چنانچه زمانۂ قبل از اسلام کے شاعر القطامی (دیوان، طبع Barth لائیڈن ۱۹۰۲ء، عدد ۲۶) کے ہاں "پانی کے قیّم" کا ذکر ملتا ھے اور ظاھر ھے که اس سے مراد وہ شخص ھے جو پانی کا ذمّے دار اور نگران ھو۔ اسی طرح شاعر باعث بن صریم (ابو تمام : دیوان الحماسه، طبع Freytag، ص ۲۶۹، شعر ۲) ایک عورت کے قیّم کا ذکر کرتا ھے، جس سے مراد ھے وہ شخص جو اس کی ضروریات کی کفالت کرے، یعنی اس کا شوھر۔ اوّل الذّکر معنی (نگران وغیرہ) کا اطلاق کئی ممکنه صورتوں میں ھوا ھے، مثلاً کسی عام رفاھی ادارے کا ناظم، حماموں کا ناظم، کسی کا نگران؛ کسی بزرگ کی قبر کا مجاور وغیرہ؛ البخاری : الصحیح، کتاب الدعوات، باب ۱۰ (طبع Krehl - Juynboll، ۱۹۰۸ء) میں تو آنحضرت صلّی اللہ علیه وآلهٖ وسلّم کی عبادت شبانه کے ذکر میں یه کلمه زمین و آسمان کے ناظم (مدبّر) کے معنی میں، خدا کے لیے بھی استعمال ھوا ھے۔ [وَلَكَ الْحَمْدُ اَنْتَ قَيِّمُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ]؛ یہی مفہوم عمر بن ابی ربیعه (طبع P. Schwarz عدد ۱۹، س ۱۱) کے یہاں بھی نظر آتا ھے جہاں شاعر مذکور دین القیم کی سوگند کھاتا ھے۔ طبعًا قرین قیاس یه امر ھے که یہاں یه لفظ قرآنی کلمه الدین القیم (۹ [التوبة] : ۶) یعنی دین مستقیم کی تقلیب (توصیفی سے اضافی غالبًا بضرورۃ وزن) ھے (دیکھیے Wright: Grammar، ۲ : ۹۵ ببعد اور القسطلانی : شرح البخاری، کتاب الصوم، باب ۶۷ خاتمه).

احادیث میں ملتا ھے : قیّم بمعنی محافظ، مدبر اور منتظم؛ قوّام کے معنی ھیں : مرد عورتوں کے امور کا انتظام کرنے والا، ان کی کفالت کرنے والا اور ان پر احکام نافذ کرنے والا۔ بعض احادیث میں کہا گیا ھے که قیامت کے قریب عورتوں کی تعداد مردوں کی نسبت سے یہاں تک بڑھ جائے گی که ھر پچاس عورتوں کے لیے صرف ایک قیم ھوگا.

اس کے وصفی معنی "قدرت رکھنے والا" (فضیلت رکھنے والا ایک صنف علم میں)، غالباً "فراھم کرنے والا"، "مالک" وغیرہ جیسے معانی کی قسم سے ھیں۔ یه معنی یاقوت : معجم (طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۲۲۵، س ۱۸ میں ایک عالم کے حالات میں ملتے ھیں۔ باستعمال دیگر قیم کے وصفی معنی "درست و صحیح" بھی ھیں۔ شاید اس قسم کی تراکیب اوّل الذکر معنی سے بروے علم بیان علٰحدہ علٰحدہ بنا لی گئی ھیں۔

مآخذ : (متن کی طرح یہاں بھی زیادہ تر Prof. A. Fischer لائپزگ اور Prof. A. G. Wensinck کے دیے ھوے حوالوں سے مأخوذ ھیں)، قیم : ناظم و نگران (۱) البخاری : الصحیح، کتاب الوصایا، باب ۳۲، (طبع Krehl-Juynboll، ۲ : ۱۹۶، س ۲) اور القسطلانی، بذیل حوالۂ مذکور؛ (۲) یاقوت : کتاب مذکور، ۳، ۸۵۶، ۱۳؛ (۳) المقّری، ۲ : ۵۴۷، ۲۰؛ (۴) الطبری (طبع ذخویه)، ۱/۲ : ۸۱۴، س ۱۱؛ (۵) القزوینی : آثارالبلاد، طبع Wüstenfeld)، ۲ : ۱۲۵، ۲ نیچے سے؛ شوھر : (۱) البخاری : کتاب مذکور، کتاب النکاح، باب ۱۱۰ (طبع Kr. - J. ۳ : ۴۵۳، س ۷ نیچے سے) و بمواضع کثیرہ؛ (۲) عمر بن ابی ربیعه : کتاب مذکور، قصیدہ، عدد ۲۶۹، ۳؛ صحیح مسلم : (۱) سورة ۹، آیة ۳۶ اور بمواضع کثیرہ : (۲) سورة ۹۸، آیة ۴ اور البخاری : کتاب مذکور، ایمان، باب ۴۴ (Kr.-J.، ۱۹ س ۱۶) میں قرآن کی اس آیت کے اقتباس پر القسطلانی کا حاشیه.

(A. SCHAADE)

⊗ **اَلْقَیُّوم : (ع):** اللہ تعالٰی کے اسماے حسنٰی میں سے ایک نام۔ یہ قائم سے صیغۂ مبالغہ ہے۔ قَیُّوم، قَیَّام اور قَیِّم ایک ھی معنوں میں استعمال ہوتے ھیں۔ بقوہ الفَرَّاء قَیُّوم دراصل فَیْعُول کے وزن پر قَیْوُوم تھا؛ یا اور واؤ کے اِدغام کی وجه سے یا مشدّد (یّ) ھو کر قَیُّوم بن گیا۔ اَلْقَیُّوم کا لفظ قرآن مجید میں تین مقامات پر آیا ہے: (۱) اَللّٰہُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلْحَیُّ الْقَیُّوم ۵ لَا تَاْخُذُہٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ (۲ [البقرة] : ۲۵۵)، یعنی اللہ وہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ زندہ ہے، سب کا سنبھالنے والا ہے، اسے نہ اونگھ آ سکتی ہے نہ نیند؛ (۲) اَللّٰہُ لَآ اِلٰـهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوم (۳ [اٰل عمرٰن] : ۲)، یعنی اللہ وہ ہے کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ حیّ و قیّوم ہے؛ (۳) وَ عَنَتِ الْوُجُوْهُ لِلْحَیِّ الْقَیُّوْمِ (۲۰ [طٰه] : ۱۱۱)، یعنی حشر کے روز حی و قیوم کے سامنے چہرے جھکے ہوے ہوں گے.

مفسرین اور اھل لغت نے اپنے اپنے انداز میں القیوم کی تفسیر و توضیح کرکے اس لفظ کے مفہوم کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ امام لغت الزمخشری نے القیوم کے معنی بیان کرتے ہوے لکھا ہے: الدّائِم الْقِیَّام بِتَدْبِیْرِ الْخَلْقِ وَ حِفْظِه (الکشاف، بذیل آیت اوّل)، یعنی وہ ذات جو ہمیشہ رہنے والی اور مخلوق کی ضروریات زندگی بہم پہنچانے والی اور نگہداشت کرنے والی ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ قرآن مجید میں اونگھ اور نیند کا نہ آنا بطور تاکید بیان کیا گیا ہے، کیونکہ مخلوقات کی نگہداشت اور ضرورت کی ہر چیز مہیا کرنے کے لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالٰی اونگھ اور نیند سے بالکل منزہ اور پاک ہو۔ غفلت اور سہو اللہ تعالٰی کی صفت قیومیت کے منافی ہے، اس لیے ایسی ہر صورت کی یہ کہ کر نفی کر دی کہ اسے اونگھ، یا نیند نہیں آ سکتی۔ امام راغب نے بھی مفردات میں یہی مفہوم ادا کیا ہے.

امام فخر الدّین الرازی اس کے معنی بیان کرتے ہوے لکھتے ہیں، قائم بنفسه فی ذاته و وجوده۔ امام الشوکانی (فتح القدیر): القائم بذاته و المقیم بغیره؛ مجد الدین فیروز آبادی (بصائر ذوی التمییز، ۴ : ۳۰۸): القائم الحافظ لکل شیء و المُعطِی له ما به قِوامه؛ الضحاک: الدائم الوجود الذی یمتنع علیه التغیر، یعنی ایسی ذات جو ہمیشہ زندہ و قائم رہنے والی ہے اور قطعاً تغیر پذیر نہیں ہے۔ لسان العرب (بذیل مادّۂ ق و م) میں القیوم کے ضمن میں بہت سے ائمۂ لغت کے اقوال درج کیے گئے ہیں، مثلاً الزجاج: القائم بتدبیر امر خلقه فی انشائهم و رزقهم و علمه بأمکِنَتِهم؛ مجاهد: القائم علی کل شیء؛ قتاده: القائم علی خلقه بآجالهم و اعمالهم و ارزاقهم؛ ابوعبیده: القائم علی الأشیاء؛ الجوهری: القائم بامر خلقه فی انشائهم و رزقهم و علمه بمستقرهم و مستودعهم، القائم بنفسه مطلقًا لا بغیره، و هو مع ذٰلک یقوم به کُلُّ موجود۔ ان تمام توضیحات کا مقصد یہ ہے کہ القیوم اللہ تعالٰی کا صفاتی نام ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالٰی اپنی ذات سے قائم ہے اور تمام کائنات اور ساری مخلوقات کی زندگی اور قیام کا سبب و باعث بھی وہی ہے۔ سب اس کے محتاج ہیں، وہ کسی کا محتاج نہیں۔ وہ سب کا خالق و رازق ہے۔ وہ سب کو روزی دیتا ہے۔ وہ سب کی حفاظت و نگہداشت اور دیکھ بھال کرتا ہے۔ وہ سب کی ضرورتیں بھی پوری کرتا ہے اور سب کو سنبھالتا ہے۔ ساری کائنات کا قیام اس پر منحصر ہے.

القیوم کے لفظ نے ان تمام شکوک و شبہات اور اوہام باطله کا ازاله کر دیا جو مختلف مذاهب کے ماننے والوں نے اللہ تعالٰی کے بارے میں پیدا

کر دیے تھے نیز اللہ تعالٰی کے متعلق کسی باپ یا کسی بیٹے کے تصور کی پوری طرح نفی کر دی گئی ہے .

الحیّ اور القیّوم اکثر اکھٹے استعمال ہوے ہیں - حی کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہمیشہ سے صفت حیات سے متصف ہے - وہ زندہ ہے، ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا - قیوم کا مفہوم یہ ہے کہ وہ قائم و دائم، نگران و محافظ، خالق و رازق، علیم و خبیر اور لا زوال اور غیر متغیر ہے - الحی القیوم کو اسم اعظم بھی کہا گیا ہے .

حضرت انس رض سے روایت ہے کہ آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم کو جب کوئی پریشانی ہوتی تو آپ ص یَا حَیُّ یَا قَیُّوْمُ بِرَحْمَتِکَ اَسْتَغِیْثُ پڑھا کرتے (الترمذی : الجامع) - آنحضرت صلّی اللہ علیہ و آلہ وسلّم نے ایک مرتبہ حضرت فاطمة الزہرا رض کو یہ دعا سکھائی : یَا حَیُّ یا قَیُّوْمُ بِرَحْمَتِکَ اَسْتَغِیْثُ وَلَا تَکِلْنِیْ اِلٰی نَفْسِیْ طَرْفَةَ عَیْنٍ (ابو داؤد : السنن)، یعنی اے زندہ و قائم رہنے والے ! میں تیری رحمت کا طلب گار ہوں اور مجھے ایک لمحے کے لیے بھی میرے نفس پر نہ چھوڑ - [قیوم سے قیّومیت کے لیے دیکھیے مقالہ بعد میں آ رہا ہے] .

مآخذ : متن مقالہ میں مذکور مآخذ کے علاوہ دیکھیے قاضی محمّد سلیمان منصور پوری : معارف الاسمٰی شرح اسماء اللہ الحُسْنَی [عبدالقیوم رکن ادارہ نے لکھا] .

[ادارہ]

قَیُّومیّة : (ع)؛ قَیُّوم سے [نیز رک بہ القیّوم] - قَیُّوم مادۂ قَام یقُوم . . . . سے؛ القائمُ و القیّامُ = القائم بتدبیر امر خلقه فی انشاء ھم و رزقہم . . . .، لسان العرب میں ہے: القُیوم من اسماء اللہ الحسنٰی، ھو القائم بنفسه مطلقًا . . . . و ھو مع ذٰلک یقوم به کل شیء موجود . . . .؛ القَیِّمُ القائم بامور الخاق و تدبیر العالم فی جمیع احواله (مفردات)؛ قیّوم اور قیّام صیغۂ مبالغہ ہیں بمعنی وہ جو خود قائم رہ کر دوسروں کو قائم رکھتا ہے اور سنبھالتا ہے (معارف القرآن؛ ترجمان القرآن؛ نیز تفسیر ماجدی؛ فی ظلال القرآن) - حقیقی قیوم تو خداے تعالٰی کی ذات ہے، مجازی معنوں میں وہ روحانی منصب جو صاحب روضة القیومیہ کی راے میں حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی رح کو بارگاہ ایزدی سے ارزانی ہوا اور ان کے بعد، ان کی اولاد میں سے تین اور بزرگوں کو درجہ بدرجہ ملا، جیسا کہ آگے مذکور ہوگا - قیومیت کی سب سے زیادہ تفصیل ہمیں ابو الفیض کمال الدّین محمّد احسان کی کتاب روضة القیومیة (تصنیف ١٢٠١ھ) میں ملتی ہے - اس کا اردو ترجمہ ملک فضل الدّین چنن دین نے لاہور سے چھپوایا (سیوک سٹیم پریس، طبع قریب ١٣٣٥ھ) اور اس وقت راقم مقالہ کے پیش نظر یہی ترجمہ ہے .

قیّومیت کا سلسلہ اس کتاب کی رو سے، حضرت مجدد الف ثانی (شیخ احمد رح سرہندی) سے شروع ہوتا ہے - اسی لیے انہیں قیّوم اوّل کہا گیا ہے اوز ان کے بعد ان کے خلفا میں تین قیّوم یکے بعد دیگرے ہوے ہیں - شیخ مجدد اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :

ایں عارفے کہ بہ منصب قیّومیت اشیا مشرّف گشتہ است حکم وزیر دارد کہ مہمّاتِ مخلوقات را باو مرجوع داشتہ اند - ہر چند انعامات از سلطان است اما وصول آنہا مربوط بتوسّط وزیر است. . . . .“ (دفتر دوم، مکتوب ٤٧) - روضة القیومیة میں لکھا ہے :

”قیوم بمنزلہ جوہر کے ہے اور ذات حق کو چھوڑ کر اور باقی جو کچھ ہے سب اس جوہر کا عرض ہے - وہ اللہ تعالٰی کا نائب اتم اور وزیر اعظم

ہوتا ہے اور اسے بیچونی سے ایک ذات مرحمت ہوتی ہے جسے "ذات موہوب" کہتے ہیں (وہی مصنف، ص ۹۵) ۔

غوث، قطب، فرد، ابدال اور اوتاد وغیرہ سب قیّوم کے نائب، پیش کار اور خادم ہوتے ہیں۔

اس کی مزید تشریح خود حضرت مجددؒ کی اصطلاحات میں یوں کی گئی ہے کہ کمالات نبوت بلحاظ مرتبہ تینوں قسم کی ولایت (صغرٰی، کبرٰی، علیا) سے افضل ہیں اور جہاں ولایت کے کمالات ختم ہوتے ہیں وہاں سے نبوت کے کمالات شروع ہوتے ہیں ۔

مصنف روضة القیومیة نے لکھا ہے کہ اولیا، قطب، غوث وغیرہ سب قیوم کے ماتحت ہوتے ہیں۔ مقامات قیومیت کی تفصیل کتاب کشف الحقائق میں موجود ہے، جس کا ذکر روضة القیومیه میں بار بار آیا ہے (رکن اوّل، ص ۱۰، رکن دوم ص ۸، رکن چہارم، ص ۲۴۰)۔ حضرت مجدد کے تفوق کی ایک وجه یه بھی بتائی گئی ہے که تصوف کے سب سلسلے حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ پر ختم ہوتے ہیں، لیکن حضرت مجدد کا سلسله حضرت ابوبکر صدیقؓ پر ختم ہوتا ہے اور نسباً بھی وہ حضرت عمر فاروقؓ سے متعلق ہیں۔

کتاب مذکور کے مطابق حضرت مجددؒ کو بارگاہ قدس سے خزینة الرحمت کا لقب عطا ہوا (کتاب مذکور، ص ۱۰۰)۔ وہ تصوف کے چاروں مشہور سلسلوں میں بیعت لیا کرتے تھے، لیکن ان کا اپنا مسلک ان میں سے بعض سے متفق نه تھا، خصوصاً سماع اور وحدة الوجود کے معاملے میں۔ ان کے اپنے سلسلے کا نام احمدیه ہے۔ حضرت مجددؒ نے اپنے مکتوبات اور رساله مبدأ و معاد (مخطوطه نمبر ۲۹، P. C. iv، ورق ۹ ب، پنجاب یونیورسٹی لائبریری) میں قیومیت کے مختلف پہلوؤں پر خود بھی روشنی ڈالی ہے ۔

حضرت مجددؒ نے ۱۰۳۲ھ میں قیومیت کا منصب اپنے فرزند عروة الوثقٰی محمّد معصوم کو تفویض کیا۔ ان کا انتقال ۱۰۳۴ھ میں ہوا۔ یه ذکر ہو چکا ہے که قیوم اوّل تو حضرت مجدد (خزینة الرحمة) تھے؛ قیوم ثانی ان کے فرزند محمّد معصوم (عروة الوثقٰی)؛ قیوم ثالث حضرت محمّد معصوم کے دوسرے فرزند خواجه محمّد نقشبند اور قیوم رابع خواجه نقشبند کے پوتے خواجه محمّد زبیر تھے۔ خواجه محمّد معصوم (قیّوم ثانی، عروة الوثقٰی) اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں که قیوم ایک عارف کامل، لقائے ذاتی سے مشرف اور علم کے آئینے میں اس کے جمال کا مشاہدہ کرنے والا ہوتا ہے۔ اس کی ذات کو کلی اور اجمالی طور پر دیکھتا ہے۔ جہان کی تمام چیزیں اس کی مظاہر تفصیل اور اس کی ذات کی معائن ہوتی ہیں۔ تمام افراد جہاں کو اس طرح گھیرے ہوتا ہے جیسے کل اپنے جزو کو۔ بعض ذات کو بذریعۂ صفات احاطه کیے ہوئے ہیں۔ اس کے علاوہ ذات و صفات ہر دو کا مظاہر ہوتا ہے۔ یه آخری قسم افراد سے مخصوص ہے اور یه عنقا صفت ہوتے ہیں۔ اگر ہزارہا سال بعد بھی ایک ایسا پایا جائے تو بھی غنیمت ہے (روضة القیومیة، ترجمۂ اردو، رکن دوم، ص ۸) ۔

کتاب سرّ دلبران، مصنفۂ سید محمد ذوق طبع ثانی، کراچی ۱۳۸۸ھ، سے معلوم ہوا که سلوک مجددیه میں قیومیت کا ایک خاص الخاص اور منفرد مقام ہے جس کا طریق دوسرے سلسله ہائے سلوک سے مختلف ہے۔ شاہ اسمٰعیل شہیدؒ نے اپنی کتاب عبقات میں (جو ایک طرح سے فکر ولی اللّٰہی کی شرح ہے)، قیومیت کے تصور کو اور بھی پھیلا دیا ہے۔ مبدء تعین اور ماہیت کے باہمی تعلق کی وضاحت کے لیے وہ

ایک تخت کی مثال لاتے ھیں جیسے نجار نے بنایا ۔ لکڑی کے تخت کی شکل اختیار کرنے تک چار چیزاں آتی ھیں : ایک تو حقیقت کی اپنی ذات (یعنی تخت کی ماھیت)؛ دوسری چیز اس حقیقت = ماھیت کا وہ حصہ جو مبدء تعین سے نکلتا ھے (یعنی تخت کی وہ محسوس شکل و ھیئت جو لکڑی سے پیدا ھو)؛ تیسری چیز مبدء تعین (یعنی لکڑی جس سے تخت تیار ھوا) اور چوتھی چیز مبدء تعین کی وہ حیثیت جس کی وجہ سے وہ حقیقت تخت کے ایک خاص حصے کے انتزاع کا منشا بن گئی ۔

اب اس تمثیل کے مطابق، حقیقی وجود (ھستی) کے تنزل سے جو مراتب پیدا ھوتے ھیں انھیں ھم چار اصطلاحوں کے ذریعے سمجھ سکتے ھیں :

حقیقت : (جیسے تخت کی مطلق ماھیت) اسے اصطلاحاً اسماء کونیہ (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ھے؛ ظلال : لکڑی پر تخت کی جو خارجی شکل و صورت طاری ھو گئی یہ ظل ھے اور اس قسم کی تمام اشکال کو ظلال کہیں گے؛ قیوم : جس لکڑی کی وجہ سے تخت کا یہ حصہ تعین پذیر ھوا اس کو مبدء تعین کہتے ھیں اور یہی قیوم ھے ۔ اسے قیوم اس لیے کہتے ھیں کہ ماھیتوں کے قیام و تعین کی اصل وجہ وہ ھے، وھی ان حصوں کو خارج میں تھامے ھوے ھے اور ان کو قرار عطا کیے ھوے ھے؛ ھُویت : لکڑی، نجاری کے عمل کے بعد تخت کے اس خاص حصے کے انتزاع کا منشا بن گئی، اس کا نام ھویت ھوا (یہ تفصیل عبقات، اردو ترجمہ، از مناظر احسن گیلانی، ص ۲۹ تا ۳۰ سے لی گئی ھے) ۔

شاہ اسمٰعیل شہید فرماتے ھیں کہ قیوم اور مُقوِّم میں فرق ھے، کیونکہ الٰہیات میں ماھیت کے اجزا (مثلاً حیوان اور ناطق کا انسان کے مقومات میں شمار ھونا) کو مقوم کہتے ھیں، لیکن ظاھر ھے کہ یہ اور شے ھے اور ماھیت کے لیے کسی شے کا قیوم ھونا اور شے ھے ۔

غرض ھر ماھیت کا ایک قیّوم ھوتا ھے اور ھر قیّوم کسی ماھیت سے وابستہ ھوتا ھے ۔ قیّوم کی یہ بحث عبقات میں جعل مرکب اور جعل بسیط اور معدومات کو وجود میں لانے والے سلسلۂ عمل کے ضمن میں بھی آتی ھے ۔

ماھیت کسی شے کی عقلی و ذھنی صورت ھوتی ھے اور قیوم سے مراد وہ شے ھے جس پر ذھنی صورت کی خارجی تشکیل کا عمل ھوتا ھے ۔

شاہ شہیدؒ نے بعض لوگوں کی یہ رائے نقل کی ھے کہ عالَم خود، قیوم ھی ھے، لیکن مقید ھونے کی صورت میں اسے عالَم کہتے ھیں ۔ دوسری صورت میں بالعکس مطلق ھونے کے اعتبار سے یہ قیوم ھے، لیکن جب مقید ھو جائے تو عالم ھے (دیکھیے کتاب مذکور، ص ۳۳) ۔

شاہ شہیدؒ کے نزدیک تمام امکانی حقائق (یعنی خدا کے سوا جو کچھ بھی ھے) سب کا قیوم ایک ھے؛ (بالفاظ دیگر صرف ان کا پیدا کرنے والا ھی ایک نہیں بلکہ جو چیز جتنی مدت تک موجود رھتی ھے اس کو موجود اور برقرار رکھنے والی قوت بھی ایک ھی ھے؛ ایک ھی طاقت ھے جو ذرے سے لے کر آفتاب تک محسوس و نا محسوس ھر شے کو تھامے ھوے اور ٹھیرائے ھوے ھے) ۔ مطلب یہ کہ قیوم الگ الگ نہیں ۔ تمام امکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ھو رھا ھے ایک واحد وجود کے ساتھ موجود ھیں اور سارے ظلال (یعنی امکانی حقائق) کا قیام و قرار اور بقا و ثبات اسی ایک قیوم سے وابستہ ھے

(عبقات، اردو ترجمہ، ص ۳۵، ۳۷) .

شاہ شہید کے بیان کے مطابق اس قیوم کو کئی مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ بعض اسے ظاہر الوجود کہتے ہیں جیساکہ شیخ اکبر نے کہا ہے۔ حضرت مجدد نے اسے وجود المنبسط علی ہیاکل الموجودات کہا ہے (یعنی وہ وجود جو الموجودات کے پیکروں پر پھیلا ہوا ہے)۔ بعض اسے نفس رحمانی کہتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے سطعات میں قیوم کے بجائے یہی لفظ استعمال کیا ہے۔ بعض اسے نفس کلیہ کہتے ہیں (شاہ ولی اللہ : لمعات)؛ علی ھذا اسماے الٰہیہ کا خاتم، الرحمٰن، المرید (عبقات، اردو ترجمہ، ص ۲۸) .

شاہ شہید نے قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بھی دلچسپ بحث کی ہے اور ظلال اور قیوم کے ربط کو مختلف مثالوں سے ثابت کیا ہے اور لکھا ہے کہ خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنی مخلوقات کے ساتھ معیت کی ہے، جسے ہم معیت مقدسہ سے تعبیر کر سکتے ہیں جو مخلوقات میں سے ہر شے کو تھامے ہوئے ہے۔ یہ معیت مقدسہ کائنات کی قیوم ہے، جسے خالق قیوم کی قیومیت سے جدا نہیں کیا جا سکتا (کتاب مذکور، ص ۹۷) .

غرض عبقات میں قیومیت کی مفصل (اگرچہ پیچیدہ) تصریح موجود ہے۔ یہ مسئلہ یا یہ تصور در اصل وجود باری اور کائنات کے باہمی تعلق اور امکانی حقائق کے قیام کی حقیقت سے متعلق ہے اور خم و پیچ وحدت الشہود جیسے مسائل سے جا ٹکراتا ہے .

قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنے ایک مکتوب میں قیوم کی تشریح کرتے ہوئے واضح کرتے ہیں کہ خداوند تعالیٰ اپنے کرم خاص سے کسی شخص کو ایک ذات موہوب عطا فرماتے ہیں۔ اس وقت تمام عالم کا قیام اس شخص کی ذات موہوب کے سپرد ہوتا ہے اور خود اس شخص موہوب کی ذات کا قیام ذات حق سے ہوتا ہے۔ ایسا شخص قیوم کہلاتا ہے (ابوالخیر مراد آبادی : کلمات طیبات، ص ۱۴۱ تا ۱۴۳، مطبع مجتبائی، دہلی ۱۳۰۹ھ) .

قیوم کے علاوہ قیِّم [رکَ باں] کی اصطلاح بھی ہے؛ چنانچہ شاہ ولی اللہ دہلوی مرزا مظہر جانجاناں کو اپنے مکاتیب میں قیم طریقۂ احمدیہ کہتے ہیں (کلمات طیبات، مکاتیب بنام مظہر جانجاناں) .

مآخذ : روضة القیومیہ (رکن اول، ص ۷۶) میں جن مآخذ کا ذکر ہے وہ یہ ہیں : (۱) ملا بدر الدین : حضرات القدس؛ (۲) خواجہ ہاشم کشمی : زبدة المقامات؛ (۳) وہی مصنف : برکات احمدیہ؛ (۴) شیخ محمد ہادی : کواکب دریّہ؛ (۵) وہی مصنف : حجت الاحمدیہ؛ (۶) شیخ محمد شاق الحال : تاریخ؛ (۷) صفر احمد : تاریخ؛ (۸) شیخ محمد ہادی : تجدیدیّہ؛ (۹) وہی مصنف : نجم الہدیٰ؛ (۱۰) وہی مصنف: ترویجیّہ؛ (۱۱) وہی مصنف: معصومیہ؛ (۱۲) وہی مصنف : طبقات معصومی؛ (۱۳) وہی مصنف : مقامات معصومی؛ (۱۴) محمد عبید اللہ، حضرت مرّوج الشریعت : یاقوت احمر؛ (۱۵) شیخ عبدالاحد : لطائف مدینہ؛ (۱۶) ابوالعلیٰ: مقامات نقشبندی؛ (۱۷) خواجہ محمد امین: مناقب الحضرات؛ (۱۸) محمد رضا : مرآة العالم؛ (۱۹) محمد بقا : مرآة جہان نما؛ (۲۰) داراشکوہ : کرامات الاولیا؛ (۲۱) وہی مصنف : سفینة الاولیا؛ (۲۲) وہی مصنف : سکینة الاولیا۔ دیگر مآخذ متن میں موجود ہیں۔

[سید عبداللہ]

زیادات و تصحیحات

(جلد ۱۶/۲)

زیادات

صفحه	عمود	سطر	زیادات
۳۴۱	۲	۸ کے بعد	قُطُز : رکَ بہ قُوطُوز

تصحیحات

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۲	۲	۳۱	قراوُل	قَرَوُل
۱۶	۱	۱۳	فوار	قرار
۲۴	۲	۲۲	اهمیت میں	اهمیت
۲۵	۲	۱۱	المُقْتَنٰی	المُتَنٰی
۳۵	۲	۳۱	منقی	متقی
۳۹	۱	۱۵	لام و نمود	نام و نمود
۴۱	۲	۵	یقینا قرةً	یقینًا قرة
۴۳	۲	۲۲	ارشمیدش	ارشمیدس
۴۴	۲	۲۹	ارشمیدشی	ارشمیدسی
۵۲	۲	۳۰	الفساط	الفسطاط
۵۴	۲	۲۷	عربووں	عربوں
۵۸	۲	۳۰	لولی	گولی
۷۳	۱	۲۰	جر	جو
۷۵	۲	۳۲	لور	گور
۷۶	۲	۱۲	اوِر اور	اور
۷۷	۱	۳۹	تولُو	ترکو
۷۷	۱	۳۰	میں کی	میں
۷۷	۲	۶	مذهبی کی	مذهبی
۸۴	۲	۶	(قراقُر)	(قَراقُرم)
۹۴	۱	۲۵	بیثی	بیٹی
۱۱۶	۱	۱۸	طبع Vullers	Vullers

صفحہ	عمود	سطر	خطا	صواب
۱۱۹	۱	۲۹	GL.	CL.
۱۴۴	۲	۲۱	دلکھ یا	لکھ دیا
۱۴۵	۱	۱	ور	اور
۱۶۱	۱	۱۹	کی کامیاب	کامیاب
۱۶۲	۲	۵	انھوں	الھوں نے
۱۷۹	۲	۲	ہوئی	ہوتی
۱۹۷	۳	۲	بھر میں	پھر
۲۰۴	۲	۳۱	قرضی	فرضی
۲۱۹	۲	۲۴	میں کرایا	میں ترجمہ کرایا
۲۲۶	۲	۳	سسی پنوں، مرزا و صاحباں	سسی پنوں؛ (۳) مرزا صاحباں
۲۳۳	۲	۲۰	طویل منثور ہانی	طویل منثور کہانی
۲۳۴	۲	۱۷	کا ایک	ایک
۲۴۳	۱	۲۹	سیمیں عذرا	سیمیں عذار
۲۶۰	۱	۲۳	قصّص	ق ص ص
۲۹۰	۱	۲۳	ردیف	ردف
۲۹۰	۲	۱۷	تشیب	تشبیب
۲۹۱	۱	۱۶	زاقّہ	ناقہ
۲۹۱	۳	۳۲	القصحاء	الفصحاء
۲۹۳	۲	۲۳	کے اشاعت	کی اشاعت
۲۹۵	۱	۱۵	فزردق	فرزدق
۲۹۵	۱	۲۳	کوہ دمن	کوہ و دمن
۲۹۶	۱	۳	شمکل	شکل
۳۰۴	۱	۲۴	ایوائن	ایوان
۳۰۶	۲	۱	وحشی، یزدی	وحشی یزدی
۳۰۹	۱	۱۲	کی بنا	بنا
۳۱۳	۲	۳۱	عہد برا	عہدہ برا
۳۳۵	۲	۴	سمکت	مملکت
۳۵۰	۲	۳۲	نے خروج	کے خروج
۳۵۹	۱	۱۳	دیواویں	دیواریں
۳۷۴	۲	۱۲	سنگین	سنگی
۳۴۷	۲	۲۱	قدہم	قدیم.

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۳۷۵	۱	۱۸	متون میں بھی	متون بھی
۳۷۶	۲	۱۳	دیدیان	دیدبان
۳۷۹	۲	۱۵	Wlkinson	Wilkinson
۳۸۲	۲	۱۹	*h n* ، عدد	*Verzeichn*، عدد
۳۹۷	۲	۳۶	ہو گیا	ہو گئے
۴۰۴	۱	۱	۱۹۵۱ھ	۱۹۵۱ء
۴۱۱	۲	۳	التعلبی	التّغلبی
۴۱۶	۲	۱۳	ملخوظ	ملحوظ
۴۱۶	۲	۲۴	قناطَیر	قَناطیْر
۴۳۴	۲	۲۸	الابصار	الابصار
۴۳۵	۲	۱۴	مناظر	مناظر
۴۴۴	۱	۲۴	دھاری دھار	دھاری دار
۴۴۷	۱	۱۲-۱۳	رمضان کی آخری شب میں	رمضان کی راتوں میں
۴۵۸	۱	۲۶	کی خدمات	کے خدمات
۴۶۰	۱	۳	تیموروں	تیموریوں
۴۶۶	۱	۷	سے مکتوب، اقتباس از ایف۔ آدمیت :	سہ مکتوب، اقتباس در ایف۔ آدمیت :
۴۷۶	۲	۳۲	یولی	یوپی
۴۸۳	۱	۲۶	شا	شاہ
۴۸۳	۲	۱۲	بفول	بقول
۴۸۸	۱	۲۳	صحیج	صحیح
۴۸۸	۲	۱۴	قرمانیہ	قرہ مالیہ
۴۹۴	۱	۱۲	متعق	متحقق
۴۹۴	۲	۱	رائے میں جملہ اشیائے کی	کی رائے میں جملہ اشیائے
۵۰۷	۱	۱۵	رابت	راتب
۵۲۱	۱	۲۶	ہوا ہے	وارد ہوا ہے
۵۲۳	۲	۹	ہو گیا	ہو گا
۵۲۴	۱	۳۲	جسیے	جیسے
۵۲۷	۱	۲۴	فاضل نگار	فاضل مقالہ نگار
۵۴۳	۲	۲۸	یعنی ”یعنی لڑکیوں	یعنی ”لڑکیوں
۵۴۸	۱	۲۶	اَلنّا سْ	اَلنّاسْ

صفحه	عمود	سطر	خطا	صواب
۵۴۸	۱	۲۷	اَلنْاسّ	اَلنَّاسّ
۵۴۸	۲	۱۹	اَلنْاسّ یااَلنْاسّ	اَلنَّاس یااَلنَّاسّ
۵۴۸	۲	۳۲	تاج العروس	[تاج العروس
۵۵۰	۱	۱۳	اَلنْاس	اَلنَّاس
۵۵۱	۲	۲۷	ابوحنفیه	ابوحنیفة
۵۶۱	۲	۲۷	بنای هوی	بنائی هوئی
۵۷۵	۲	۸	۱۶۰/	۱۶۰ھ/
۵۷۶	۱	۱۹	ملیطیه	ملطیه
۵۷۶	۲	۱۸	بوهمینڈ	بوهیمنڈ
۵۸۲	۱	۱۷	هیں، سے	هیں،
۵۸۲	۲	۱۷	محل مذکوره	محل مذکور
۸۵۲	۲	۱۷	کتاب مذکوره	کتاب مذکور
۵۸۴	۲	۱۳	ے	هے
۵۸۴	۲	۶۰	پاتے	پاتے هیں

فهرست عنوانات

(جلد ۱۶/۲)

عنوان	صفحه
قرا ارسلان	۱
قرا باذین : رک به اقرا باذین	۲
قراخانیه : رک به ایلک خانیه	۲
قراغول : رک به قرَوُل	۲
قراقوش	۲
قرامان (قره مان)	۵
قرامان اوغلو	۸
قرامانلی	۱۸
قرامانی محمّد پاشا	۱۹
قرامطه	۲۱
قران (ایک سکّه)	۳۳
قران	۳۳
قراول	۳۵
قربان	۳۵
قرّه بن شریک	۳۶
قرّة العین	۳۷
قری	۴۲
القرسطون	۴۲
قرش : رک به غروش	۴۸
قرشهر (قیر شهری)	۴۸
قرشی (کرشی)	۴۸
قرص (قارص)	۴۹
قرص : رک به اقراص	۵۱
قرطاس	۵۱
قرطبة	۵۴
قرعة	۵۸
قیرقنه	۶۰
قرقوب :	۶۱
قرقیسیا (قرقیسیه)	۶۱
قرمطی : رک به قرامطه	۶۲
قرمونه	۶۲
قرمیسین : رک به کرمان شاه	۶۳
قرواش	۶۳
قرَوُل (قراول، قراغول)	۶۴
قرویه : رک به آق حصار	۶۵
قره	۶۵
قره باغ	۶۵
قره پا پاخ	۶۶
قره تکین	۶۷
قره چلبی زاده	۶۸
قره حصار	۷۱
قره ختای (قراخطّای)	۷۳
قره خلیل : رک به چندرلی	۷۸
قره دنز	۷۸
قره سو : رک به الفرات	۷۹
قره سی	۷۹
قره صو بازاری	۸۲
قره طاغ : رک به مونتی نگرو	۸۲
قره عثمان اوغلو : رک به دره بیگی	۸۲
قره فریه	۸۲
قره قرغیز : رک به قیر غیز	۸۲
قره قلپاق (قره قالپاق)	۸۳

عنوان	صفحه
قَرہ قُورُوم (سلسلۂ کوہ)	۸۴
قَرہ قُوروم (شہر)	۸۵
قَرہ قُوم	۸۶
قرہ قُویونلو	۸۷
قرہ گوز	۸۹
قرہ گوزلو	۹۲
قرہ مصطفٰی پاشا	۹۳
قرہ یازیجی	۹۶
قریب	۹۸
قَریہ	۹۸
قُرَیش (سورة)	۹۸
قُریش (قبیلہ)	۹۹
قریش بن بَدران	۱۰۸
قُرَیظہ	۱۱۰
قریم (= کریمیا)	۱۱۲
قرین	۱۱۳
قَرِینہ	۱۱۴
قَزّاق	۱۱۴
قَزان : رک بہ قازان	۱۱۵
قِزِل احمد : رک بہ اِسفند یار اُوغلو	۱۱۵
قِزِل اَرسلان	۱۱۵
قِزِل اوزِن	۱۱۶
قزل اِیرماق	۱۱۶
قِزِلْباش	۱۱۷
قِزِل قوم	۱۱۹
قَزوِین	۱۱۹
قزوینی، محمّد بن عبدالوهاب	۱۲۱
القزوینی، ابو حاتم محمود الطبری	۱۲۳
القزوینی، جلال الدّین محمّد الشافعی	۱۲۳
القزوینی، حمداللہ : رک بہ حمد اللہ المستوفی	۱۲۵
القزوینی، زکریا بن محمّد	۱۲۵
القزوینی، عبدالغفار	۱۳۳
قُسّ بن ساعدة الایادی	۱۳۴
قُسْط	۱۳۶
قُسْطا بن لُوقا البعلبکی	۱۳۶
قَسْطَلّانی، مصلح الدّین مصطفٰی کِمُتلی	۱۴۱
القسطلانی، ابو العباس احمد بن محمّد	۱۴۱
قسطمونی	۱۴۲
قُسْطَنْطِین الافریقی	۱۴۳
قُسْطَنْطِینیہ : رک بہ استانبول	۱۴۵
قَسْطِیْلِیة	۱۴۵
قَسَم	۱۴۶
قِسمت	۱۵۷
قُسَنْطِیْنَہ	۱۵۷
قَشْقای	۱۶۵
قُشَیْر	۱۶۶
القُشَیْری، ابو القاسم	۱۶۷
القشیری، شیخ عبدالکریم	۱۶۸
القَصّاب	۱۷۳
قِصاص	۱۷۳
قَصْبَة	۱۸۱
قَصْدار	۱۸۲
قَصْر	۱۸۴
قَصْر (قصر الصلوٰة)	۱۸۵
قَصْرِ شِیرِیں	۱۸۸
قَصر فِرْعَون	۱۹۲
القَصْرُ الصَّغیر	۱۹۴
القَصْرُ الْکَبِیْر	۱۹۵
اَلقصَص	۱۹۷
قِصّہ :	۱۹۹
عربی قصہ	۲۰۴
فارسی قصہ	۲۱۰

عنوان	صفحه
ترکی قصه	۲۳۳
پشتو قصه	۲۳۸
سندھی قصه	۲۴۳
بلوچی قصه	۲۴۸
براھوئی قصه	۲۵۱
کشمیری قصه	۲۵۵
ملائی قصه	۲۵۸
پنجابی قصه	۲۶۰
قصّه (اردو)	۲۶۵
قصور	۲۶۹
قصیده:	۲۸۵
عربی	۲۸۸
فارسی	۲۹۷
عثمانلی ترکی	۳۱۰
اردو	۳۱۳
قصیر (القصیر)	۳۱۶
قصیر عمرة: رک به عمرة	۳۱۷
القصیم	۳۱۷
قصی	۳۱۸
قضا (= ضلع)	۳۱۹
قضا: رک به صلوة	۳۱۹
قضا و قدر	۳۱۹
قضاعه، بنو	۳۲۲
قطاع: رک به قطعه	۳۲۳
القطامی	۳۲۳
قطب: رک به ابدال؛ ولی	۳۲۴
القطب	۳۲۴
قطب الدّین: رک به مودود بن عماد الدّین زنگی	۳۲۵
قطب الدّین ایبک: رک به ایبک	۳۲۵
قطب الدّین بختیار اوشی کاکی، خواجه	۳۲۵
قطب الدّین الشیرازی	۳۲۸
قطب الدّین مبارک	۳۳۱
قطب الدّین محمّد خوارزم شاه	۳۳۲
قطب الدّین النّہروالی: رک به النّہروالی	۳۳۲
قطب شاهی	۳۳۲
قطب مینار	۳۳۳
القطر	۳۳۴
قطر	۳۳۵
قطران بن منصور	۳۳۶
قطرب	۳۳۸
قطری بن الفجاءة	۳۳۹
قطع	۳۴۱
قطعه	۳۴۳
قطفیر	۳۴۳
قطمیر: رک به اصحاب الکهف	۳۴۴
قطیعه: رک به قطعه	۳۴۴
القطیف	۳۴۴
القطیفه	۳۴۵
قعطبه	۳۴۵
القعقاع بن عمرو بن مالک التّمیمی	۳۴۵
قفتان	۳۴۶
قفصه	۳۴۷
قفط	۳۵۰
القفطی	۳۵۰
قفیز	۳۵۲
قلات	۳۵۳
قلاوون	۳۵۷
قلپاق	۳۶۰
قلجه	۳۶۲
القلزم	۳۶۲

عنوان	صفحه
قلطه : رک به قسطنطینیه	۳۶۳
القلعة : رک به قلعه بنی عباس، وغیره	۳۶۳
قلعة بنی حمّاد	۳۶۳
قلعة بنی عبّاس	۳۶۴
قلعة جعبر : رک به جعبر	۳۶۵
قلعة رباح	۳۶۵
قلعة الروم : رک به روم قلعه	۳۶۶
قلعهٔ سفید	۳۶۶
قلعهٔ سلطانیه	۳۶۷
قلعهٔ شرقات	۳۷۰
قلعة نجم	۳۷۶
قلعة هواره	۳۷۷
قلغی (قلعی)	۳۷۸
قلغه منکلی گرای	۳۸۰
القلقشندی	۳۸۱
قلم	۳۸۳
القلم	۳۸۴
قلماق (قالماق)	۳۸۶
قلندر	۳۸۶
قلندری	۳۸۷
قلنسوه (قلنسیه)	۳۸۹
قلوذیّه	۳۹۰
قلهات	۳۹۲
القلی	۳۹۲
قلیج ارسلان	۳۹۴
قلیج آلای	۳۹۹
قلیج علی پاشا : رک به اچیالی	۴۰۰
القلیمه	۴۰۰
قلیوب	۴۰۱
القلیوبی	۴۰۲
قمار : رک به میسر	۴۰۲

عنوان	صفحه
القمر	۴۰۲
قم	۴۰۳
قمنچه	۴۰۳
قنا	۴۰۵
قنات	۴۰۵
قنالی زاده	۴۰۹
قندابیل	۴۱۱
قندز	۴۱۲
قندهار (افغانستان)	۴۱۲
قندهار (دکن)	۴۱۵
قندهار (گندهارا)	۴۱۵
قنصل	۴۱۶
قنطار	۴۱۶
قنطرة	۴۱۷
القنطرة : رک به قنطرة	۴۲۰
قنفذة	۴۲۰
قنّسرین	۴۲۲
قنّوج	۴۲۳
قنّوجی : رک به صدیق حسن خان قنّوجی	۴۲۴
قنوت	۴۲۴
قواله	۴۲۶
قوبان : رک به قبان؛ المیزان	۴۲۶
قوپوز	۴۲۶
قوجه ایلی	۴۲۷
قوچان	۴۲۷
قوج حصار	۴۲۸
قوجی بیک	۴۲۹
قودتکو بیلیک : رک به یوسف خاصّ حاجب	۴۳۰
قوراما : رک به کرمه	۴۳۰
قوربقه	۴۳۰
قورچی	۴۳۱

عنوان	صفحه
قورچ : رک به قارون	۴۳۱
قور قود	۴۳۱
قور قود ده	۴۳۳
القوس	۴۳۳
قوس قزح	۴۳۳
قوشمه	۴۳۶
قوص	۴۳۸
قوصرة	۴۳۹
قوصوده	۴۴۱
قوطوز (= قطز)	۴۴۱
قوقلو (قاوقلو)	۴۴۳
قول اوغلی	۴۴۵
قوله	۴۴۵
قوم	۴۴۶
القوما	۴۴۷
قومان : رک به قبچاق	۴۴۷
قومس	۴۴۷
قوموره	۴۴۸
قوموق : رک به داغستان؛ کوموک	۴۴۸
قومیة :	۴۴۸
(۱) عربی	۴۴۸
(۲) المغرب	۴۵۶
(۳) ایران	۴۵۸
(۴) عثمانی ترکی	۴۷۰
(۵) وسطی ایشیا	۴۷۴
(۶) اسلامیان هند و پاکستان	۴۷۶
قومیز (قمیز)	۴۸۱
قوناق	۴۸۱
قونیه	۴۸۲
قواس	۴۹۰
قوة	۴۹۰

عنوان	صفحه
قوهستان	۴۹۵
قویلحصار	۴۹۹
قویون بابا	۵۰۰
قویون جیق	۵۰۰
قهرمان نامه	۵۰۱
قهرود	۵۰۳
قهود	۵۰۳
القهار : رک به اسماء الحسنی	۵۱۵
قیاس	۵۱۵
قیافة	۵۱۸
القیامة	۵۲۰
القیامة (سورة)	۵۲۷
قیراط	۵۲۹
قیرق وزیر : رک به شیخ زاده دوم	۵۳۱
قیرغیز	۵۳۱
القیروان	۵۳۶
قیز (قز)	۵۴۳
قیس	۵۴۴
القیس	۵۴۵
قیس بن الخطیم	۵۴۶
قیس عیلان	۵۴۷
قیساریه (نیز قیصاریه)	۵۵۹
قیصر	۵۶۵
قیصریه	۵۶۷
قیلیقیه	۵۷۰
القین	۵۸۱
قینقاع، بنو	۵۸۵
قیم	۵۸۷
القیوم	۵۸۹
قیومیة	۵۹۰

طبع : اول

سال طباعت : ۱۳۹۸ه/۱۹۷۸ء

مقام اشاعت : لاهور

ناشر : مسٹر عبدالقادر قریشی، رجسٹرار، دانش گاه پنجاب، لاهور

مطبع : مطبعة المکتبة العلمیة، ۱۵ ـ لیک روڈ، لاهور
طابع : خان عبیدالحق ندوی، ناظم مطبع
صفحه ۱ تا ۱۲۸

مطبع : نیو لائٹ پریس، ۳۰ ـ افتخار بلڈنگ، بهاول شیر روڈ، چوبرجی، لاهور
طابع : چودهری محمد سعید، ناظم مطبع
صفحه ۱۲۹ تا آخر

Urdū
Encyclopædia of Islām

Under the Auspices

of

THE UNIVERSITY OF THE PANJAB

LAHORE

Vol. XVI/2

(Ḳara Arslān—Ḳaiyūmia)

(1398/1978)